Anno X/2013

VOC

Annuale di Scienze Umane diretto da Luigi M. Lombardi Satriani







Annuale di Scienze Umane diretto da Luigi M. Lombardi Satriani

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

Anno X / 2013



Annuale di Scienze Umane

Direttore: Luigi M. Lombardi Satriani

Direttore Responsabile: Walter Pellegrini

Comitato Scientifico

Jean-Loup Amselle, Marc Augé, Antonino Buttitta, Michael Herzfeld, Lello Mazzacane, Isidoro Moreno Navarro, Marino Niola, Mariella Pandolfi, José Luis Alonso Ponga

Redazione

Antonello Ricci (coordinatore), Enzo Alliegro, Katia Ballacchino, Letizia Bindi, Laura Faranda, Mauro Geraci, Fiorella Giacalone, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia. Rosa Parisi

Direzione e Redazione:

Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, "Sapienza" Università di Roma, Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma e-mail: luigi.lombardisatriani@alice.it redazionevoci@gmail.com

Amministrazione - Distribuzione:
GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI
Via Camposano, 41 - 87100 COSENZA
Tel. 0984 795065 - 0984 27229 - Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it. Siti internet: www.pellegrinieditore.com
www.pellegrinilibri.it

Registrazione n. 525 Tribunale di Cosenza Iscrizione R.O.C. n. 316 del 29-08-2001 ISSN 1827-5095

Abbonamento annuale € 50,00; estero E 87,00; un numero € 50,00 (Gli abbonamenti s'intendono rinnovati automaticamente se non disdetti 30 gg. prima della scadenza)

c.c.p. n. 11747870 intestato a Pellegrini Editore - Via G. De Rada, 67/c - 87100 Cosenza I dattiloscritti, le bozze di stampa e i libri per recensione debbono essere inviati alla Direzione. La responsabilità di quanto contenuto negli scritti appartiene agli autori che li hanno firmati. Gli articoli non pubblicati non vengono restituiti.

SOMMARIO

5 Editoriale

Alla fiera delle identità. Patrimoni culturali, turismo, mercati a cura di Letizia Bindi

Biblioteca

- 9 Luigi M. Lombardi Satriani, Ripensando Folklore e profitto
- 11 Antonio Ariño Villaroya. The crafts, between heritagisation and digitalization
- 21 Katia Ballacchino, Mettere in valore una comunità in "questua". Patrimonio immateriale e cortocircuiti glocali
- 36 Letizia Bindi, Il futuro del passato. Il valore dei beni immateriali tra turismo e mercato della cultura
- 49 Alessandra Broccolini, Economie della cultura e sguardo antropologico: una recensione critica a Patrimoni intangibili. Il distretto culturale del presepe a Napoli
- 64 Ignazio E. Buttitta, Alla fiera della memoria. Feste, identità locali e mercato culturale in Sicilia
- 78 *Cristina Grasseni*, La patrimonializzazione del cibo. Prospettive critiche e convergenze "sul campo"
- 88 Luciana Mariotti, La Convenzione sul patrimonio intangibile e i suoi criteri tra valorizzazione, tutela e protezione
- 98 *Isidoro Moreno*, Fiesta, identidad y mercato: La Semana Santa de Sevilla en tiempos de globalización y de activación identitaria
- 111 *Elisabetta Moro*, La dieta mediterranea tra i presocratici e l'UNESCO. Retoriche di ancestralizzazione e politiche di patrimonializzazione
- 123 Berardino Palumbo, À carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di "patrimonializzazione"
- 153 *Cristina Papa*, Sviluppo rurale e costruzione della qualità. Politiche globali e pratiche locali
- 163 Patrizia Resta, Sapori e saperi. Pratiche di resistenza e costruzione del ricordo
- 173 Valeria Siniscalchi, Pastori, attivisti e mercato. Pratiche economiche e logiche politiche nei presidi Slow Food
- 183 *Roberta Tucci*, Beni culturali immateriali, patrimonio immateriale: qualche riflessione fra dicotomie, prassi, valorizzazione e sviluppo

Passaggi

191 Antonello Ricci (a cura di), Il Catalogo nazionale dei beni culturali e la prospettiva del patrimonio etnoantropologico. A colloquio con Laura Moro, direttore dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD)

Miscellanea

- 209 Laura Faranda, Dall'"umana presenza" all'agire psichiatrico: l'incontro tra Bruno Callieri ed Ernesto De Martino
- 225 Paola Falteri e Fiorella Giacalone, Percorsi di maternità e soggettività femminile
- 230 Paola Falteri, La donna in attesa e il mistero svelato del feto
- 255 Fiorella Giacalone, Il parto naturale tra medicalizzazione e nuove soggettività

Camera oscura

- 285 Andrea Benassi, Walking in "The Forest of Taboos": ecoturismo e patrimonio nel Manusela National Park
- 303 Fotografie Walking in "The Forest of Taboos"

Quotidianamente

- 333 Luigi M. Lombardi Satriani, Il dio petrolio canalizza i sentimenti umanitari
- 335 Luigi M. Lombardi Satriani, Ispiriamoci al modello di Albert Schweitzer
- 336 Marino Niola, Interregno. I nostri esorcismi per nascondere il vuoto di potere
- 338 Luigi M. Lombardi Satriani, Finita l'orgia di parole si dia speranza al Sud
- 340 Luigi M. Lombardi Satriani, La grande occasione con papa Francesco
- 342 Luigi M. Lombardi Satriani, Le tradizioni vivono non bisogna liquidarle
- 344 Marino Niola. Siamo tutti cannibali. Parola di Lévi-Strauss
- 345 Luigi M. Lombardi Satriani, Razzismo e sessismo. La paura che nutre l'odio
- 348 Luigi M. Lombardi Satriani. Il razzismo limaccioso al fondo degli animi
- 349 Marino Niola. La società dei creduloni
- 351 Marino Niola. Cronache sonnambule
- 353 Luigi M. Lombardi Satriani, La stella della Hack e il degrado intellettuale
- 354 Luigi M. Lombardi Satriani, L'antropologia di papa Bergoglio

Si parla di...

- 359 Ottavio Cavalcanti, Col falcone sulla spalla. Ricordando Mariano Meligrana
- 361 Vincenzo Esposito, Il racconto dei MAV 2012
- 366 Gianfranca Ranisio, Prospettive dell'antropologia medica italiana: riflessioni in margine al I Convegno nazionale di antropologia medica
- 370 Antonello Ricci, Il mondo di sopra e il mondo di sotto: riflessioni a partire da Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata di Enzo V. Alliegro
- 376 *Vincenzo M. Spera*. Buoi devoti e orsi sacri

Recensioni

- 387 Francesco Faeta, Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria (A. Testa)
- 390 Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat, Cathérine Bernié-Broissart, Claude Chastagner, *Patrimoine et valorisation des territoires*, 2 voll. (L. Bindi)
- 391 Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat, Cathérine Bernié-Broissart, Claude Chastagner, *Patrimoine et désirs d'identité* (L. Bindi)
- 393 Regina Bendix, Aditya Eggert, Arnika Peselmann (a cura di), *Heritage Regimes* and the State (L. Bindi)
- 394 Enzo Vinicio Alliegro, *Antropologia italiana. Storia e storiografia (1869-1975)* (L. Bindi)
- 396 Laurent Sébastien Fournier (a cura di), Les jeux collectifs en Europe. Transformations historiques (F. Giacalone)
- 397 Annarosa Macrì, *Da che parte sta il mare* (L. M. Lombardi Satriani)
- 398 Concita De Gregorio, *lo vi maledico* (L. M. Lombardi Satriani)
- 399 Simonetta Agnello Hornby, *Il male che si deve raccontare* (L. M. Lombardi Satriani)
- 401 Fiorella Giacalone, *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità* (L. M. Lombardi Satriani)

403 **Notiziario**

VOCI Editoriale

Chi è insoddisfatto di sé fa lo psicologo; chi è insoddisfatto della società fa il sociologo, chi è insoddisfatto di sé e della società fa l'antropologo. Così un'antica battuta, che ho avuto occasione di ripetere a volte anche nella prima lezione di corsi che avrei tenuto nell'università Sapienza di Roma.

È solo una battuta, certo, ma attraverso di essa possiamo intendere alcune peculiarità dell'antropologia, pur nell'assoluto rispetto di quelle delle altre scienze dell'uomo. «Voci», che ho fondato e che ho il privilegio di dirigere con l'apporto prezioso di una redazione generosa ed entusiasta è divenuta, d'altronde, "annuario di Scienze Umane" anche se, per la formazione di chi la dirige e dei componenti della redazione, la specificità disciplinare maggiormente presente è quella antropologica.

L'antropologia si caratterizza essenzialmente come un angolo visuale da cui guardare il mondo attraverso le maglie della cultura. L'insoddisfazione di cui parla la battuta, il sentimento di una radicale inquietudine, caratterizzano il suo sguardo, le sue ricerche, le sue opere, pur in una necessaria *epochè* metodologica che occorre attuare per allontanare, per quanto possibile, i propri pregiudizi, le proprie ideologie.

A questo punto occorrerà fare una serie di domande: a sé, agli altri, tentando di comprendere i differenti ambiti della realtà sui quali stiamo compiendo ricerche per tentare di giungere a qualche risposta, a qualche verità scientifica, pur sempre provvisoria, e da rimettere in gioco costantemente, tenacemente. Anche se avverto in tutta la sua suggestione la frase di Pablo Neruda, che vorrebbe andare in riva al mare con tutte le domande e le risposte accumulate nel tempo, buttare a mare le risposte e trattenere le domande per continuare così a ricercare la verità.

Nella prospettiva qui delineata mi sembra necessario ribadire con forza la libertà della ricerca: ogni studioso sceglie liberamente l'argomento nel quale desidera impegnarsi, purché contribuisca a un'antropologia critica, che non enfatizzi il proprio punto di vista, la propria ideologia, come verità indiscutibile, mentre quelle degli altri sono discutibilissime, improbabili, anzi inferiori.

Naturalmente, ciò non assimila qualsiasi argomento, qualsiasi tematica come

radicalmente omogenea; vi sono problemi e questioni che lo svolgersi storico concreto e il dibattito scientifico contemporaneo propongono all'attenzione di tutti noi, costituendo perciò delle priorità dalle quali non si può prescindere.

«Voci» è sensibile a tutto ciò, consapevole di essere una delle poche riviste italiane di antropologia a essersi guadagnato un posto di prestigio. Ogni numero, da qualche anno a questa parte, contiene una parte monografica, che è affidata volta a volta a un componente della redazione. Segue una parte di carattere più generale, con contributi diversi, le consuete sezioni e rubriche. Il tutto ovviamente è rivisto dalla direzione che avvia, così, la pubblicazione, dopo aver sottoposto i diversi contributi a una revisione anonima. La tematica prescelta per questo numero è il patrimonio culturale, che oggi, dato anche lo stato di crisi in cui versa l'università e, conseguentemente, i suoi rapporti con le diverse istituzioni, si pone come particolarmente urgente. La parte monografica presenta perciò saggi di alcuni tra i maggiori antropologi italiani, che si sono occupati di tale tematica, e di altri Paesi nei quali la nostra iniziativa ha suscitato notevole interesse e condivisione.

Tale parte monografica è stata curata da Letizia Bindi con il rigore e con la determinazione con cui affronta di volta in volta le sue ricerche. Le sono molto grato, come sono grato ad Antonello Ricci coordinatore della redazione, impegnato a tenere le fila dei diversi contributi, convogliandoli alla fine nel blocco complessivo da inviare all'editore Walter Pellegrini sempre generosamente disponibile alla pubblicazione gratuita della rivista che può contare soltanto sugli abbonamenti. La gestazione dei numeri presenta ogni volta numerose difficoltà di diverso ordine e ho già espresso la mia gratitudine a quanti la rendono possibile.

Tengo moltissimo a «Voci», anche perché riprende il titolo di una rivista che nel lontano 1958 Mariano Meligrana e io realizzammo, dopo che, nel 1958 avevamo fondato il periodico «Spirito e tempo», fortemente impregnato da tensione etica, e che dopo qualche numero trasformammo in «Voci», con la collaborazione di Armando Catemario, come testimonianza della crisi intellettuale che aveva investito la società contemporanea di allora per cui potevamo soltanto testimoniare voci della realtà, sguardi paritetici su di essa. Naturalmente «Voci» attuale ha un'angolazione diversa e interroga la realtà attuale con nuove prospettive teoriche e metodologiche.

I risultati di tali interrogativi e sguardi sulla realtà che «Voci» via via presenta sono motivo per me di profonda soddisfazione.

Ma essi non sarebbero possibili senza la collaborazione di quanti finora ho ricordato e dei lettori che spero vorranno concretamente sostenere il nostro sforzo, confortandolo con la loro adesione.

ALLA FIERA DELLE IDENTITÀ. PATRIMONI CULTURALI, TURISMO, MERCATI

A CURA DI LETIZIA BINDI

Ripensando Folklore e profitto

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

This *Note* introduces the subject of the monographic section retracing the genesis and the historical-cultural context in which the a. elaborated his research on relationships between folklore and cultural market. In that text the a. sought critically to identify the increasing tendency to reification and marketization of the cultural sphere with particular reference to the expressive forms of the traditional societies. This contribution, starting from such a reflection, tries to actualize and rethink the processes of "heritagization" in contemporaneity.

Occorre certo guardarsi dal pericolo dell'eccessivo autobiografismo, che spesso testimonia un'ipertrofia dell'Ego quasi che questi abbia determinato lo sviluppo di un certo ambito di studi. D'altro canto il nesso fra patrimonio culturale demoetnoantropologico e suo processo di commercializzazione non può essere compreso nella sua concreta articolazione quale si è snodato nel nostro Paese se non si è consapevoli anche dell'apporto, per quanto minimo possa essere stato, di un'opera¹ che comunque nei primi anni Settanta dello scorso secolo tentò di individuare lo stravolgimento che il dato folklorico avrebbe avuto in nome di una commercializzazione che tendeva a giustificare qualsiasi cosa in nome della logica del profitto, invasiva, totalizzante. Mi impegnai, quindi, in un itinerario nell'universo pubblicitario, verificando come le fiabe tradizionali venissero utilizzate con un finale diverso che motivava le gesta meravigliose dei protagonisti di esse con il consumo di un determinato prodotto alimentare. In tale analisi mutuai sollecitazioni critiche e suggestioni dalla letteratura e da ricerche sia di antropologia che di altre scienze dell'uomo, italiane e di altri Paesi.

L'elencazione di esse ci porterebbe lontano e dilaterebbe lo spazio che inten-

¹ L. M. Lombardi Satriani, Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura, Rimini, Guaraldi, 1973.

do dare a questa nota. Comunque, vorrei ricordare quanto emblematicamente mi comunicò in prima persona il cantastorie siciliano Ciccio Busacca, che era stato impegnato dalla Galbani per cantare nei diversi paesi siciliani le gesta di un eroe, *Galbaliuni*, capace di compiere gesti miracolosi, fermare treni in corsa o macigni nell'aria che stavano per abbattersi su sventurati passanti. Al termine di tali spettacoli gli operatori della Galbani contattavano i negozi di generi alimentari per proporre ulteriori acquisti dei loro prodotti. Anche le feste delle mamme, dei papà, erano finalizzate all'equiparazione affetto-regalo: quanto più costoso il regalo, quanto più grande l'affetto del donatore. Queste feste dei protagonisti della famiglia avrebbe avuto ulteriori proliferazioni investendo nonni e altri parenti per cui avremmo, verosimilmente, feste di zii, di cugini, di neonati, tutti salutati attraverso il consumo dei beni. L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo, ma non mi sembra il caso di riprodurre in questo scritto quanto ho avuto modo di scrivere nel volume.

Con tutto il rispetto per la problematica del patrimonio culturale della quale ho discorso nell'editoriale di questo numero, vorrei sottolineare la mia preoccupazione che attraverso la tematica del patrimonio culturale si diffondesse attraverso nuove vie l'idea che bene culturale è tanto più da apprezzare quanto più capace di essere considerato parte costitutiva di un patrimonio atto perciò ad attrarre finanziamenti e flussi turistici. Ben vengano, certo, finanziamenti e turisti, ma un bene culturale può anche non avere tale capacità attrattiva e meritare comunque il nostro rispetto, la nostra attenzione, perché prodotto da uomini che attraverso esso hanno detto le loro speranze, le loro paure, il proprio desiderio di vita. Il loro bisogno di essere comunque protagonisti della loro esistenza. Non dovremmo, a mio sommesso avviso, dimenticare quanto c'è stato anticamente detto, che l'uomo è misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono.

The crafts, between heritagisation and digitalization

ANTONIO ARIÑO VILLAROYA

En la sociedad industrial, primero, y postmoderna, después, lo artesano es vivido como una dimensión marginal de la producción económica, digna de protección y preservación. Aquí se pretende abordar lo artesano como un régimen de acción en cierto sentido trans-histórico, que experimenta una metamorfosis significativa en múltiples direcciones en la era de la cybercultura, siendo una de estas direcciones justamente la derivada de la producción digital en la era de la tercera revolución industrial.

Nella società industriale, dapprima, e in quella postmoderna in seguito, l'artigianato è vissuto come una dimensione marginale della produzione economica, degna di protezione e preservazione. In questo scritto si intende proporre l'artigianato come un regime di azione in un certo senso trans-storico che sperimenta una metamorfosi significativa nell'era della cybercultura: proprio la produzione digitale è una delle direttrici di sviluppo artigianale nell'epoca della terza rivoluzione industriale.

I. A doomed relic from the preindustrial past?1

It is often stated that modernity is anticrafts, not only in an ideological sense but also structurally and historically. The industrial production of standardized goods for mass consumption as well as the new organization of labour pushes handmade production, at a small scale, toward the periphery of the social-economical system even though these are based on trade union relationships and protection.

On the other hand, we postulate its persistence and claim its dignity both by the acknowledgment of its economic contribution to the GDP and because of its cultural significance.

¹ Sennett, 2009: 361.

What is the truth about these diagnostics? What is understood by craft? Is there actually a timeless and transhistorical essence? What avatars does it experience in modernity and postmodernity? Will it survive in the age of digital culture? Hence we will defend that there is not only certain persistence but that there are also mutations and a multiplicity of phenomena that are claimed as craft. The present era has generated new and different crafts by means of sectoralization, heritagization and conspicuous consumption and digitalization.

A thesis like this presupposes a social-historical perspective: the transformation of prime materials into goods or items of use through manual production is a social fact which is linked to human evolution and has been maintained overtime (from the lithic industry to 3D guns). In some moment in time, those who manufactured housewares and hunting arms, concocted cloth and strings, made baskets and amphoras, became a differentiated social category just like traders.

The core of this mode of production in economy terms and its role in a stratificational structure of sociopolitical character is a different phenomenon altogether, which in the western world has its maximum fulfillment in medieval society and the old regime. With the industrial and digital revolutions we observe a displacement of handcraft productions and in a certain sense reinvention through hatching of new meanings and a plethora of craft modalities, which generate a new status for the craftsman.

II. From mechanical trades to creative vindication

We shall begin by exploring the creation of a differentiated lexicon, both in national dictionaries and other texts. With the first we register the oldest entries; with the latter, the existence of a certain normalization.

The first dictionaries are published at the beginning of the XVII century. In the *Diccionario de Covarrubias* (1611) the entrance *artesano* does not exist as such, but under the word *artero*, we find a definition which tells us that within the *Reino of Valencia* mechanical officials were called craftsmen «who earn their living by using their hands»; in 1612, the *Vocabolario degli accademici della Crusca* is published; the entry *artigiano* remits us to *artifice* («l´uso dice anche artiere e artigiano»); and in the *Dictionnaire de l´Académie Française* of 1649, it is stated that *artisan* derives from the XVI century: originally it was written *artizan*; it was taken from the Italian word *artigiano*, *artesano* and denotes «celui qui exerce un art manual, un métier».

The making of modern etymological lexicon allows us to verify how *artigiano*, *artesano* and *artisan*, appear in the wide field determined by the Latin entry ars (recta ratio rerum faciendum) through processes of differentiation. In fact, the Lessico Etimologico Italiano illustrates the birth and evolution of terms such as artista, artesano, artigiano, and artiere. The latter which is defined as a person who works in a trade, appears in the XIII century; artigiano in the XIV century as synonymous of artista (who practices an art); in the XV century we also find artesa,

artesan and artesano to refer to an independent worker who carries out an activity per lo più artística in his own workshop. According to this book, the terms artese and artigiano inaugurate a semantic family which eventually spreads through modern languages. If this were so, this diffusion would have been really fast as the term artesa, to refer to the trades of the city of Valencia, can already be found in the city's Manual de Consells in the XIV century².

The preexisting distinction between liberal and mechanical arts, will allow us to use the terms *artesa*, *artisan*, *artesano* and *artigiano* to appoint the latter in such a way that hereinafter every dictionary will establish an unequivocal association between crafts and manual trades. Such a differentiation constitutes a very significant element of a social structure in which the work itself did not hold a positive value but was considered as a burden characteristic of the lower classes.

It should also be noted that the dictionaries of the XVII, XVIII and XIX centuries do not register a lexical network development: *artisanal*, *artesanado* and *artesanía*³. In the last edition of the dictionary of the French Academy it is claimed that *artisanat* is a XX century term that has four meanings: the craftsman condition or occupation, the artisans' assembly; the production mode of the artisans or, by metonymy, the set of objects they produce. This new lexicon expresses a conception of craft as a general description of a field of activities and practices.

II.1. The modern construction of craft

This vision of craft as a whole, as a fixed repertoire of trades based on manual production, occurs in contradistinction to industrial production and with the establishment of the specific and superior field of artistic creation.

II.1.1 In contrast to the industrial

The efficiency of industrial production when supplying cheap goods and useful objects displaced and partly eliminated many craft trades. However, this process did not occur suddenly and abruptly. Although there already were highly evolved forms of the factory system in the XIX century, these systems are still a minority coexisting today with a vast world of workshops (Díez, 1990: 14-15).

Some trades were downgraded to a residual existence either because of their marginal position in the economic system or by their peripheral location in backward areas of the rural world; other trades have survived more or less vigorously under consistent adaptions. However, the medieval crafts, which do not only consist of a mode of production but also involve a system of trade organi-

² Corpus Informatitzat del Catalá Antic (http://lexicon.uab.cat/).

³ In Spain, artesanía in 1947 and artesanado in 1970; for Italy, the above mentioned Lessico.

zation, a professional socialization process and above all a lifestyle, social status and reproduction, disappeared. All the basic elements – training, accumulation of knowledge by means of practice, manual production, adjustment between utility and decoration, tool skills, simultaneity between home and workplace, hierarchy and moral discipline, and gated communities of taste and practice with their systems of festivals, rituals and protection - were displaced from modern workplaces and private lives.

II.1.2 The birth of the Arts

The signifier *ars* which had allowed us to encompass a wide array of practices started circumscribing to designate, firstly the noble and fine arts and then the aesthetic creation, in such a way that artisan craft was separated from art and design. Craftsman and artist, craft and art, craft and creativity, became clearly differentiated jobs and activities, which were symbolically and socially hierarchical. They distanced themselves in all senses: with respect to materials (ordinary and noble), the purpose (usefulness and expressiveness), the composition, the appearance (hand and touch, aspect, ideas and concepts) as well as the training systems and the social position.

The process of creating academies of fine arts separated from the crafts took up a long period of time but had culminated by the end of the XVIII century⁴. The ideological legitimation was supplied by Charles Batteux in *Les beaux arts reduits a un même principe* and in *Cours de belles arts* (1746), where it is defended that art must imitate the beauty of nature and distinguish itself from mechanical trades. This constitutes the first step toward the XIX century establishment of an autonomous field based on the aesthetic and creative dimension, whose only rule is, "art for the sake of art".

The crafts were isolated, marginalized and devalued, in parallelism to the diffusion of urban lifestyles of high culture.

II.2. Responses and reactions

These functional differentiating processes generated reactions and responses. There are two, of very different sign that deserve to be emphasized: the adaptation to industrial modernity by means of a movement in charge of creating specialized training centers on the one hand and on the other, the social and cultural criticism of the movement *Arts and Crafts*.

At the end of the XVIII century, and more clearly during the second half of the

⁴ In 1562, the Great Duke Cosimo I of Médicis founded the *Accademia delle Arti del Disegno*, which in 1784 was transformed in the *Accademia di Belle Arti di Firenze*.

XIX century, there is a revitalization of the crafts through their transformation and adaptation to modernity. It is a movement, which rapidly spreads all over Europe creating conservatories and schools for artisans of different denominations. These institutions were run by certain authorities and Reform groups of the social élite, with a positive vision of industry and work and who developed a policy of paternalistic qualification of labor⁵.

The creation of these schools assumed a transformation of the crafts: in the guild, learning was oral and empathetic, they learned whilst they worked, but in the above mentioned schools, the competences were taught in specialized schools which offered authorized formal diplomas for the labour market based on the factory system.

Meanwhile, the denomination arts and crafts applied to a current that emerged in the last third of the nineteenth century in England and whose purpose was to criticize the mass production of machinery, dignify handmade crafts and promote the access of the products to the general public. William Morris (1834-1896) was considered the founder of this current.

The movement was to combine the useful with the beautiful (the simplicity which allows us to emphasize the qualities of the materials and the cultured sophistication) and it had two fronts: the social critique of industrial society, their utilitarian vision and their vulgar aesthetic and the attempt to overcome the growing distinction between craft, design and art, rejecting industrially produced artificial products. The success was meteoric: By the end of the century more than a hundred communities were following their philosophy in Great Britain and it was spreading all over Europe and the USA even periodical exhibitions were being held. *Arts and Crafts* underwent a conversion from the handcrafts to an artistic-cultural current of conservationism and innovating orientation, in some cases linked to nationalist movements (Ireland and Scotland) and in others to progressive reforms (USA). Its actors were people with high academic training; and their products, despite its revolutionary romanticism, ended up being acquired by the upper middle class of high intellectual level.

III. The proliferation of meanings and practices

The most significant of what happened during great part of the XX century has to do, on the one hand, with the construction of a proper craft sector and on the other, with the proliferation of new values and meanings for the crafts, related among other factors to the heritagization and digitization of culture.

⁵ In 1794 l'abbé Henri sets up the *Conservatoire National des Arts et Métiers* (CNAM), present today in 150 French cities.

III.1. The construction of the artisanal sector

The delimitation of an artisanal sector is only possible where the economy is structured in terms of clearly distinct production areas, with specific policies and autonomous dynamics of organization and strategy. This is exactly what happens in modern societies and therefore among the heterogeneity of activities, enterprises and products, some may be conceived as part of a different wholeness called crafts or handicrafts. This identification is not far from problematic, but it certainly exists and it has established itself throughout the XX century, as we are shown by Cédric Perrin in the case of France: during the interwar period a craft policy was established reaching its full dimension in the 70s and culminating in 2013 with the approval of an agreement for the crafts.

Which elements should we highlight in this process? We can at least point out the following: the legal definition of the crafts and the scope of activities it comprises, the establishment of formal training and its corresponding academic title, the tax regulations, the assessment of the economic impact, the enactment of support measures, the creation of autonomous organizations for the defense of the sector and the conduction of marketing and promotional campaigns such as trade shows⁶.

Construction as a sector has reached a level of internationalization. Signs of this are the standardization of a definition coined by UNESCO in 1997, the attempts to articulate a policy of common ground in the single European market for companies of an artisanal character (ECA) or the presence and performance in the global scenario of transnational umbrella organizations (World Craft Council)⁷.

III.2. The expressive values of the crafts

The transit toward consumer society in the first place and digital society in the next offers new opportunities for the recreation and redefinition of the crafts. Together with the crafts as a manual trade, producing goods of utilitarian function, postindustrial society approaches its redefinition by emphasizing expressiveness: the handicrafts are sources of pleasure, emotion and moral value as well as sources of identity, distinctiveness, community involvement and innovation. We shall address some of the scopes of value that are particularly important now that the crafts endow a new status.

 $^{^6}$ In a research on Piemonte, it is said that more $\tan 200$ trade fairs were held in 2010 (vid. http://www.regione.piemonte.it/artigianato/dwd/sistema_informativo/sistema_fiere_febbr_2011.pdf).

⁷ Michelsons, 2003 and http://www.worldcraftscouncil.org/home.html.

III.2.1 Sense of tradition: the heritagization of the crafts

Craft activities and their products are increasingly considered as an integral part of the cultural heritage and collective identity. This heritagization of the crafts can be seen in many museums, in medieval-performances and festivals, in the recovery of old crafts, historic areas, indigenous handicrafts and in the creation of performing and conservation centers.

In the following table we have gathered data of the number of official museums recognized by the corresponding Ministries in Spain, France and Italy. The ranking categories are not homogeneous and a specific category for craft museums has not been entered but it is obvious that they can be found within several of them and should therefore reach a relevant overall figure.

Table 1: National museums by categories

		, 0			
	Spain	France	Italy		
Archeology	196	438	580		
Art	0	0	910		
Art and Archeology	0	0	220		
Contemporary art	124	84	0		
Decorative Arts	28	345	0		
Fine arts	231	452	0		
House museum	91	0	0		
Science and Technology	55	259	80		
Natural science and Natural history	61	175	270		
Site museums	51	0	0		
Specialized	164	0	570		
Ethnography and Anthropology	275	400	420		
General	139	0	0		
Historical	121	557	240		
Other	20	0	0		
Textiles and costumes	2	0	0		
Extra European civilizations	0	89	0		
Photography	0	26	0		
Total	1558	2825	3290		

Source: Own elaboration8

http://directoriomuseos.mcu.es/dirmuseos/mostrarBusquedaGeneral.do; http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/museo_fr.http://www.museionline.it/services/chisiamo.php.

However, very few museums do not have any craft objects. A clear example of this is the *Victoria and Albert Museum*.

III.3. A sense of distinction: conspicuous consumption

In consumer societies of advanced modernity, the aesthetic dimension linked to social distinction provides new vitality to the crafts. This is something that Veblen had already intuited and diagnosed in his *Theory of leisure class* (1899). The main difference between machine and handmade goods, which serve for the same purpose, is usually that the first are more suitable for their primary purpose. They are a much more perfect product: they show a more perfect adaption of the means to the ends. This does not save them from low esteem and depreciation, as they do not fill the requirements imposed by honorary wastage (Veblen, 1944: 132).

The consumer of the consumer society, of post-materialist values, pursues the personalization of the item as well as the uniqueness and exclusivity that will allow him to build a lifestyle of his own with its related social distinction: Product differentiation by means of narrative or discourse is metabolized by the possessor's individualization and public distinction. This value operates with great emphasis in advanced societies and among socio-culturally dominant social classes. Paradoxically there are still millions of people who despairingly aspire to own mass-produced commodities; it therefore affects small market niches, which would also be select, accommodated and structurally centered. An interaction between design, fashion, technique and brand is thus produced and this interaction returns to the crafts the aura that had been taken away from them by mass production. Moreover, the major brands vampirize the charisma of the crafts because, «the signs of the expensive become accepted as beautiful characteristics of pricey items» (Veblen, 1944: 136).

III.4. Sense of innovation and participation in the digital age

Crafts connect to the communitarian and to participation in many ways but we are specially going to highlight its re-elaboration through *Do It Yourself* and *Maker* movements, a radical innovation as we change a professional craftsman for an amateur. Both movements refer to networks and people who carry out domestic work or people who make things for themselves, sometimes by explicit opposition to consumer society and other times to develop personal creativity. These amateurs differ from the professionals in the way they acquire their skills and by his or her expertise but, as Shirky (2010) has pointed out, they are always distinguished by their motivation. To do something for the pleasure of doing so is an intrinsic motivation.

Internet and digital social networks are changing the nature of amateurism: until their appearance, amateurs operated in private and domestic areas whilst

professionals operated in the market or in the public sphere. However, the network allows them not only to obtain information and communicate, but also to begin a new form of organization making it possible for a small contribution to aggregate themselves massively, creating lasting and extensive public and communal value products. (Wikipedia). However, when talking about digital products, Can we still talk about craft?

Digital culture involves dematerialization and infinite reproducibility at low cost while craft is based on the supposed uniqueness and authenticity of its products and also on the belief that, in last instance, people pursue a physical experience that cannot be replicated online. Artisans are not only using the full potential of digital culture, but as is claimed by Mario Carpo, if variability is the brand of handmade things, the present digital technology will also allow an indefinite variability, programmed through an automatized process of the personalization of the goods.

To all this must be added a new Copernican spin, the third industrial *revolution*, namely, personal digital manufacturing favored by new machines capable of transforming bits into atoms, as already occurs with 3D printers. This revolution is based on a democratization of technology as it is less important *what* is produced than *who* actually produces it. The *Maker* movement is organized in digital guilds which advocates for open learning without hierarchies, postulates open hardware, has its own media, creates *Fablabs*⁹, meets in *Makerspaces* and organizes its own events (*Make Haven*). Movement members are aware that *maker* is just another name for the artisan (at least for the *soft* artisan), but at the same time they also try to indicate how creative, communicative (without secrets) and cooperative they are. The members also remind us that they generate social goods (Anderson, 2012: 17).

IV. The artisan's dignity

The historical distinction between liberal and mechanical arts was based on a dualistic anthropology (*episteme y techne*) and on a hierarchical policy (which devaluated physical work): for some the ideas, for others the objects. The recent success of *The Craftsman* (Sennett, 2008) is based on the allegation against this disjunction and its impact on advanced capitalism, but it also assumes an achronic and essentialist insight of the crafts, identified with the imperative of quality.

Our perspective has tried to show that the crafts have not ceased to change and that today, in a society of advanced modernity, through the organization of industry and lobbies, through emphasis on the values of identity, distinction

⁹ http://fab.cba.mit.edu/about/labs/.

and collective creativity, and through the democratization of the trade is when greater relevance is acquired *l'intelligence de la main* (Jacquet) and the *saper fare* (Benini).

Bibliography

- C. Anderson, Makers. The New Industrial Revolution, New York, Random House, 2012.
- R. Benini, Saper fare. Il modello artigiano e le radici dello stile italiano, Roma, Donzelli, 2010.
- M. Carpo, *The Alphabet and the Algorithm*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2011.
- F. Díez, Viles y mecánicos. Trabajo y sociedad en la Valencia preindustrial, IVEI-Alfons el Magnànim, Diputación de València, 1990.
- P. Dormer, The Art of the Maker. Skill and Its Meaning in Art, Craft and Design, London, Thames & Hudson. 1994.
- N. Gershenfeld, *How to make almost anything. The Digital Fabrication Revolution*, «Foreign Affairs», vol. 91, n. 6, 2012.
- D. Gauntlett, Making is Connecting: The Social Meaning of Creativity, from DIY and Knitting to Youtube and Web 2.0, New York, Polity Press, 2011.
- H. Jacquet, L'inteligence de la main, Paris, L'Harmattan, 2012.
- S. Micelli, Future artigiano, Venezia, Marsilio, 2011.
- A. Michelsons, 2003, L'artigianato in Europa e Italia, http://artigianato.sistemapiemonte.it/promozione/indagini.shtml.
- C. Perrin, Entre glorification et abandon. L'État et les artisans en France, 1938-1970, CHEFF/ IGPD, 2007.
- R. Sennett, El artesano, Barcelona, Anagrama, 2009 (Eng. ed. 2008).
- C. Shirky, Cognitive Surplus. Creativity and Generosity in a Connected Age, New York, Penguin, 2010.
- T. Veblen, Teoría de la clase ociosa, Mexico, FCE, 1944.

Mettere in valore una comunità in "questua". Patrimonio immateriale e cortocircuiti glocali

KATIA BALLACCHINO

The present paper suggests a reflection on some crucial questions of the national and international contemporary anthropology that crossing some cultural economy trends show "glocal short circuits" between the local and the global level of identification, legitimacy and valorization of the intangible heritage. The connection between the anthropological perspective on intangible heritage and economy allows us to reflect about the entry modality of heritage into the construction of touristic flows and the territorial marketing, and the community attitudes as actors of these processes. The case study here proposed shows the results of an ethnographic research on Nola city, situated near Naples, pointing out its complex local economies during the ritual moments of the "Festa dei Gigli" and analyzing the institutions and the elaborate policies of "patrimonialization" related with the many submissions to UNESCO list and focused on the relation between "global hierarchy of values" and the local. Through the ethnography we can find a market of sense and significance of the festive system that today it's frequently underestimates and collides with the opposite dynamics, but vital and creative, of the same "property communities". The recent tensions during the "Festa dei Gigli" are a clear demonstration, for instance, of the increasing hostilities towards the other similar national and regional feasts, ecc.

> Le città sono un insieme di tante cose: di memoria, di desideri, di segni d'un linguaggio; le città sono luoghi di scambio come spiegano tutti i libri di storia dell'economia, ma questi scambi non sono soltanto scambi di merci, sono scambi di parole, di desideri, di ricordi Italo Calvino, 1972, p. IX

Questo contributo propone una riflessione sintetica per ragionare su alcuni dei cruciali interrogativi dell'antropologia contemporanea nazionale e internazionale, che si interseca con alcune tendenze di economia della cultura, regi-

strando dei "cortocircuiti glocali" tra la dimensione locale e quella globale di individuazione, legittimazione e valorizzazione del patrimonio immateriale. Infatti, la relazione che intrattiene lo sguardo antropologico sul patrimonio immateriale con quello economico, ci consente di riflettere sul modo in cui i beni entrano nella costruzione di flussi turistici e marketing dei territori, ricordando le riflessioni pionieristiche contenute nel testo di Lombardi Satriani Folklore e profitto e della particolare stagione di studi che ne fu cornice.

I dati qui riassunti sono estrapolati da una indagine etnografica della città di Nola, in provincia di Napoli, e delle sue complesse economie locali attivate durante i momenti rituali legati alla Festa dei Gigli¹. Sinteticamente si tratta di un cerimoniale che prevede nove macchine da festa costruite ogni anno per l'occasione da artigiani specializzati e portate a spalla da un gruppo organizzato di centinaia di "cullatori", la "paranza", che per circa ventiquattro ore a suon di musica fa letteralmente ballare in processione otto obelischi alti 25 metri e una barca, lungo le strette e insidiose vie del centro storico cittadino. Uno scenario festivo particolarmente complesso, quello interno a Nola e ai territori limitrofi, fatto di scambi rituali di tipo economico finalizzati più o meno informalmente all'autofinanziamento collettivo dell'istituto festivo, dietro cui si celano costantemente rinnovate strategie di potere e di riscatto, forme di equilibrio di relazioni e solidarietà, meccanismi di reciprocità dei rapporti tra le famiglie coinvolte, ma anche rappresentazioni di competitività e conflitto per l'acquisizione di prestigio e ruolo sociale². Annualmente si reiterano processi di economia informale locale, intima e familiare, ma anche comunitaria e pubblica, condizionati dall'immaginario mediatico, che favoriscono l'invenzione costante di attività commerciali legate a un'enorme quantità di prodotti a carattere festivo. Inoltre in queste occasioni si producono fonti e, dunque, saperi sempre rinnovati sul cerimoniale, visto che gran parte delle attività di riflessione e approfondimento sui Gigli, scritte o visuali, vengono finanziate e distribuite dalla stessa comunità soprattutto in occasione delle numerose "questue"; momenti rituali che emblematicamente hanno ispirato il titolo di guesto articolo.

¹ Lo studio è il frutto di una lunga etnografia iniziata nel 2006 e ancora oggi in corso, all'interno del progetto di una tesi di Dottorato di ricerca in Etnologia e Etnoantropologia discussa nel 2009 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Sapienza di Roma. La tesi aveva come titolo "La festa migrante: etnografia di una passione. La festa dei Gigli tra mutamento, dislocazioni e processi di patrimonializzazione", alla cui pubblicazione si sta lavorando.

² Per una descrizione generale della festa dei Gigli di Nola, la cui complessità sarebbe impossibile trattare in questa sede, si vedano alcuni dei contributi locali editi: Manganelli, 1973; Avella, 1993. Per indagare alcuni aspetti antropologici del complesso cerimoniale nolano si veda: Mazzacane, 2000. Alcuni dei miei contributi, inoltre, si concentrano sulla festa nolana e sulle sue dislocazioni in altri contesti territoriali e indagano interessanti aspetti del rituale contemporaneo: Ballacchino, 2008, 2009, 2011.

Si registra un processo endogeno di implementazione comunitaria locale del sistema di autofinanziamento dei progetti di valorizzazione e sviluppo della festa attraverso attività di restauro, traduzione e fruizione degli stessi documenti antichi relativi al cerimoniale della ballata degli obelischi. Per non parlare, poi, del circuito lavorativo che si attiva e reinventa attorno a una serie di mestieri costituiti ad hoc per la festa come, per esempio, le attività artigianali, musicali, canore, poetiche e le numerose altre professionalità nate esclusivamente in diretta dipendenza dal cosiddetto mondo "giglistico" che impegna ogni anno centinaia di famiglie nolane.

A livello locale si possono individuare sinteticamente: sistemi di autofinanziamento della festa da parte della comunità di protagonisti; "questue" che per certi aspetti ricordano il noto rituale del *potlatch* (Boas, 2001) riguardo alla redistribuzione di beni e ricchezza che vengono consumati e ricambiati, attivando acquisizioni di prestigio sociale; rituali come le "tavuliate" in cui si formalizza secondo schemi più o meno prestabiliti l'offerta di oboli per l'organizzazione della festa; produzione di oggetti – cd, dvd, poesie, maglie, gadget – che potremmo definire "festivizzati", o "giglizzati"³; ristoranti, uffici e negozi che durante l'anno implementano l'economia territoriale attraverso lo stretto legame con le attività festive; mestieri nati ad hoc, musei, associazioni, comitati, cariche politiche e sociali legate alla festa, ecc. Infine, si registrano attività di sponsorizzazione dei Gigli in *reality show* televisivi, siti web, pubblicità a vari livelli, vetrine turistiche e politiche, ecc.

A livello sovralocale si individuano, invece, eventi in cui si ripropone la presenza del giglio in vari paesi della Regione Campania; operazioni di marketing in Italia e all'estero organizzate dalle istituzioni locali che prevedono lo spostamento e il trasporto collettivo di uno o più obelischi; secolari migrazioni oltreoceano della festa rafforzate dai più recenti mutamenti di mobilità umana e dai cambiamenti di tecnologia; fino a politiche di spettacolarizzazione e promozione del giglio legate ai diversi tentativi di candidatura nelle liste rappresentative dell'UNESCO, per avviare una patrimonializzazione a carattere globale, con usi retorici di questo espediente da parte delle istituzioni locali.

Le diverse economie locali e le pratiche sociali che autonomamente e informalmente si attivano intorno ai Gigli sopravvivono e resistono anche in tempi di crisi attraverso un sistema endogeno di funzionamento che spesso collide con l'urgenza delle istituzioni di ottenere legittimazione esterna, legata alla necessità di un riconoscimento nazionale, europeo e, ancor più, internazionale per man-

³ Numerosi sono gli esempi di miniature della macchina da festa o di alcuni elementi della festa, come i simboli delle paranze, che vengono prodotti sotto forma di gadget, prodotti alimentari, cappelli, magliette, suppellettili, quadri, libri e documenti. Un processo simile di "giglizzazione" di vari oggetti si registra anche nel contesto festivo americano che ho avuto modo di osservare in questi anni (Posen, 1986).

tenere in vita il cerimoniale. Cruciali sono, a tal proposito, le vicende legate alla ricerca ormai decennale dell'ottenimento dell'iscrizione nelle liste rappresentative dell'UNESCO prima come Capolavoro dell'Umanità e poi come Patrimonio Immateriale dell'Umanità, che hanno visto protagonista la festa dei Gigli di Nola più di molte altre feste italiane (Lucarelli-Mazzacane, 1999; D'Uva, 2010; Ballacchino, 2012a; Ballacchino, 2012b).

Quali sono, quindi, in questo straordinario laboratorio etnografico, le istituzioni titolate o chiamate a individuare, tutelare e valorizzare il bene immateriale che in questo caso più che mai rappresenta un "fatto sociale totale" (Mauss, 2002) assorbendo le pratiche quotidiane di gran parte della comunità di pratica festiva? Un Ente Internazionale, il Ministero della Cultura, le istituzioni locali, gli intellettuali o la stessa "comunità patrimoniale"? In un sistema che funziona egregiamente – secondo l'accezione proposta da Appadurai (Appadurai, 1996) – e che si autoregola da sempre, chi può e deve decidere quali sono i valori locali degni di essere patrimonializzati e come si misurano su scala sovralocale col sistema di "gerarchia globale dei valori" (Herzfeld, 2004)? Infine, la valorizzazione del patrimonio immateriale in termini globali si traduce davvero sempre in un valore aggiunto per la comunità e il territorio locale?

Attraverso la specificità della pratica etnografica si rintraccia un "mercato" del senso e del significato globale del sistema patrimoniale egemone basato sulla retorica democratica, di dialogo tra diversità culturali e di assicurazione dei principi imperanti di "sicurezza" contro i pericoli o contro l'accusa di illegalità, infiltrazioni di criminalità, ecc⁴. Questo sistema, oggi, entra spesso, però, in cortocircuito con il sostrato vitale e creativo, conflittuale e problematico ma spesso necessario all'interno alle stesse comunità di pratica festiva che definiscono e rivendicano i loro valori patrimoniali e che negoziano con i poteri forti la proprietà del bene che li coinvolge emotivamente e che, quindi, fa assumere ancora maggiore valore al capitale patrimoniale. Ne danno dimostrazione, per esempio, le recenti vicende interne alla festa dei Gigli che hanno visto acuire sempre maggiori conflittualità da parte delle istituzioni locali o di comitati civici specifici per la legalità nei confronti di altre feste similari, dislocate in territori limitrofi,

⁴ In questo ragionamento sull'urgenza contemporanea di regolamentazione e normalizzazione dei processi rituali locali, messa in opera dalle istituzioni per contrastare i pericoli che le logiche globali della "sicurezza" impongono al mondo contemporaneo, alcuni esempi interessanti si rintracciano sulle retoriche usate in campagna elettorale dalle istituzioni in contesti urbani presumibilmente a rischio causato soprattutto dal confronto con le "diversità", in cui solo l'appello ai diritti sembra rappresentare la soluzione. Per un primo ragionamento su un approccio antropologico alla sicurezza, seppur letto in termini soprattutto criminologici, si veda: Ceci, 2010. Un contributo teorico che ragiona, invece, più sulla violenza in epoca di globalizzazione potrebbe essere comunque utile nel confronto che propone con la nuova tensione morale globale (Appadurai, 2005).

soprattutto regionali. In questi casi si rivendica l'unicità del bene, sottolineando i propri confini identitari; si tentano atti di deposito del marchio di unicità della festa contro le "contraffazioni" esterne; si assiste alla nascita di fondazioni di esperti per la tutela dell'istituto festivo; si confezionano statuti che tracciano nuove "norme" di regolamentazione, sicurezza e legalità per rientrare in un'idea globale del patrimonio condivisibile da parte dell'UNESCO. Ouesti recenti sistemi di controllo e normalizzazione condannano nelle retoriche pubbliche, per esempio, anche presunte infiltrazioni clientelari o di esercizio di potere in alcuni casi legate ai circuiti malavitosi o camorristici esterni alla festa, ma non chiaramente rintracciabili o spesso non dimostrabili nei territori circostanti e periferici rispetto ai centri urbani che praticano un rituale simile. Queste accuse comportano sempre maggiori ridefinizioni identitarie locali che si sostanziano nella contrapposizione a un' "alterità" minacciosa, quella delle feste similari vicine e delle loro comunità di pratica. Si costruisce, pertanto, una retorica di chiusura che fa individuare nel concetto di unicità del bene un valore, mentre nelle copie della pratica dislocata dello stesso, un disvalore. Una località che viene tracciata a colpi di conflittualità e negazione di ciò che in termini patrimoniali è considerato diversità o non originalità rispetto al bene. Si evidenzia, quindi, un circuito complesso di significati e senso, da negoziare attorno a dicotomie relative al patrimonio immateriale come quelle di inclusione/esclusione, unicità/ copia, proprietà/furto, legalità/illegalità, ordine/disordine, ecc. Questa retorica del sistema regolamentario messo in atto dalle istituzioni, tuttavia, serve spesso proprio a far passare in secondo piano le stesse problematiche e viziosità interne alla gestione locale della festa. Un esempio per tutti è l'occultamento dell'uso manipolatorio della passione dei "cullatori" per l'ottenimento del consenso po-



litico a vari livelli, questione complessa tanto quanto quella delle regole internazionali a cui far aderire la festa.

La rivendicazione di unicità del bene viene accelerata particolarmente per adeguarsi ai tempi dell'UNESCO attraverso le retoriche pubbliche e le operazioni di marketing territoriale che si possono rintracciare nelle numerose polemiche mediatiche presenti su diverse testate giornalistiche locali e non, soprattutto online, che in questa sede non è possibile restituire. Un esempio per tutti, però, può essere rappresentato dall'interessante manifesto riportato nella pagina precedente, pubblicato all'indomani della ratifica da parte dell'Italia della Convenzione UNESCO sul Patrimonio Immateriale dell'Umanità del 2003, avvenuta il 30 Settembre 2007 e celebrata con un evento in cui protagonista fu proprio un Giglio trasportato dai "cullatori" nolani tra le vie dei Fori Imperiali a Roma. In coincidenza di questo evento romano si celebrava una simile "festa dei Gigli" in un quartiere di Napoli, Barra, dove esiste una lunga tradizione del cerimoniale in cui, ogni anno, vengono denunciate dai giornalisti delle infiltrazioni camorristiche. La denuncia che viene pubblicamente esplicitata ai cittadini utilizza proprio l'UNESCO come scudo per contrastare le copie e le brutture di feste similari limitrofe al territorio nolano.

Più in generale le rivendicazioni critiche si basano sull'istituzione di un sistema di controllo spesso imposto dalle istituzioni locali o dalla presenza dell'U-NESCO che potrebbe tendere a omologare e standardizzare la tradizione e a normalizzare quelli che vengono considerati gli "eccessi" festivi che caratterizzano molte feste. Oltre al problema del rispetto dei tempi sempre più dilatati della festa, nell'edizione 2013 del cerimoniale nolano si è registrato, per esempio, tra gli altri, un cambiamento di norme relativo al problema della sicurezza delle macchine festive sia nel loro processo di costruzione, che nel loro posizionamento in alcuni luoghi del centro storico durante la settimana di festa. Ciò ha comportato, secondo l'analisi etnografica della pratica festiva di questi anni, un mutamento degli stessi valori locali relativi alla tradizione giglistica⁵.

Uno dei paradossi nolani sta poi nel fatto che a partire dal sistema delle que-

⁵ Nello specifico si ricordano alcune delle limitazioni. Si sono obbligati i carpentieri e gli artigiani a dotarsi di specifiche divise conformi alle norme per la sicurezza; alcuni Gigli sono stati fatti spostare dai luoghi tradizionali – di fronte alla casa del "maestro di festa", proprietario del Giglio per l'anno in corso, che attende un intero anno per poter avere il "suo" Giglio costruito vicino e poterlo ammirare e farlo ammirare – a luoghi considerati meno a rischio per il passaggio di macchine e individui; ancora, si sono fatte applicare delle impalcature improvvisate – e peraltro senza alcun rispetto dello stile artistico della macchina festiva – sotto ciascun Giglio, che hanno impedito ai bambini di effettuare quel rituale di "appaesamento corporeo" con la grande macchina da festa che solo in quei giorni permetteva loro di avvicinarsi, salire letteralmente e, quindi, fare proprio il simbolo della loro festa, come fosse una giostra sulla quale divertirsi e dalla quale guardare il mondo e farsi guardare.

stue e, dunque, a partire dall'autogestione e autofinanziamento, la proprietà del bene viene rivendicata dai poteri interni al cerimoniale comunitario, il quale però non riceve sostegno concreto dalle istituzioni e, dunque, non accetta la regolamentazione istituzionale, le sanzioni o le multe in termini pecuniari, viste da parte della comunità di fatto proprietaria del bene, come limitazioni all'espressione di libertà e creatività e come minaccia di perdita di valori patrimoniali locali.

Il cortocircuito si rintraccia oggi, inoltre, soprattutto nell'uso di un linguaggio legato al marketing per la vendita di prodotti, nelle retoriche di mercificazione dei beni patrimoniali, nell'ostentare una rappresentazione e una presenza del proprio patrimonio "appetibile" e dunque "perfetto" su una vetrina turistica che sia intercettabile a livello globale, tirando in ballo logiche di economia della cultura che passano per una nuova globalizzazione della conoscenza⁶. Un esempio interessante in questo senso è rappresentato dal nuovo statuto presentato dalla neonata Fondazione dei Gigli, che prevede il rispetto di nuove regole disciplinari e orari stabiliti per ciascuna "paranza" che si esibisce nel trasporto del Giglio lungo il percorso rituale. Lo statuto prevede che si effettui una fideiussione per ciascun "maestro di festa", responsabile del Giglio, in modo tale che si possa avere un bacino economico a cui attingere eventualmente per pagare le multe previste, nel caso in cui durante il percorso della ballata la paranza dovesse infrangere le regole prefissate. Questo articolo formalizzato nello statuto ha provocato numerose critiche da parte dei cosiddetti "giglianti" che già negli ultimi anni avevano resistito in tutti i modi alla richiesta di onerosi oboli per pagare multe causate da ritardi o mancato rispetto di regole. In alcuni casi la sanzione economica o la sospensione temporanea della paranza dalla festa è stata commutata in obbligo di restauro o esecuzione di opere di interesse pubblico per la città di Nola⁷.

Chi, e con quali strategie politiche o azioni retoriche, può o deve quindi decidere quali sono le regole e gli elementi costitutivi che fanno di un bene locale un "patrimonio immateriale" legittimato e riconosciuto a livello globale? Con quali modalità e regole deve e può avvenire la sua messa in valore sul doppio binario della scala locale e di quella sovralocale? Un patrimonio immateriale non traduce forse già per sua natura, in senso antropologico, un sistema di po-

⁶ A questo proposito è interessante, seppur specifico su altri fronti, un contributo di due giornalisti che rispondono provocatoriamente alla ormai nota frase contro la cultura pronunciata recentemente dall'ex Ministro dell'Economia Tremonti per giustificare i tagli alla ricerca. Nel volume, Arpaia-Greco, 2013 si tenta di riflettere su come portare il Paese fuori dalle secche del declino e dentro l'economia – democratica e sostenibile – della conoscenza.

⁷ Si veda, a proposito dello statuto da poco entrato in vigore, uno degli articoli di un giornale locale che presenta alcune critiche agli articoli che lo costituiscono: http://www.lavocedelnolano.it/blog/2013/06/le-paranze/.

litiche identitarie che nelle pratiche quotidiane individuali e comunitarie viene valorizzato dagli stessi protagonisti? Quanto, poi, e con quali conseguenze il linguaggio del marketing pubblicitario, ormai divenuto interno a comunità condizionate da una sovraesposizione e da una influenza mediatica, condiziona la quotidiana gestione del patrimonio?

Nell'indagine sui nuovi processi di mercificazione e turisticizzazione delle culture locali, diverse opportunità offre, quindi, in termini di riflessione scientifica, la dimensione bifocale dello sguardo etnografico sul sistema festivo locale. Si rileva, da una parte, come la comunità festiva possa praticare già di per sé un sistema che funziona egregiamente dal punto di vista della formazione della struttura sociale, fornendo, quindi, con Appadurai, risposte abbastanza precise rispetto alla formazione del contesto locale, funzionando come grande strumento di formazione del consenso politico, rappresentando l'arena principale attraverso cui viene plasmata la politica locale. Ma, dall'altra, si cerca, anche come presupposto da utilizzare nelle stesse campagne elettorali locali, una legittimazione esterna, sovralocale, in merito al riconoscimento e alla tutela del proprio valore locale. La risposta dell'antropologia a questo paradosso della contemporaneità dovrebbe forse ripartire da un'etnografia in profondità della festa, in questo caso, ma attuando una necessaria torsione verso un'antropologia delle istituzioni che si concentri sia sulle politiche locali che su quelle globali di negoziazione delle identità e di patrimonializzazione della cultura. Occorre quindi rintracciare la tipologia di target proposta oggi dalla dimensione della istituzionalità, indagando come avviene il funzionamento delle istituzioni, attraverso quali modalità esso restituisce al contesto sociale una legittimazione che costituisce un valore aggiunto, anche a costo di comportare limiti o perdita di valori locali.

Come rileva l'etnografia, quando alla festa dei Gigli vengono imposte dalle istituzioni locali il rispetto di logiche globali di democraticità, legalità, sicurezza e di attenzione alle diversità culturali e ai diritti umani globali sostenuti dall'UNESCO (Zagato, 2008; Matsuura, 2002), diviene probabile un processo di istituzionalizzazione, normalizzazione e per certi aspetti militarizzazione e costrizione a regole egemoniche che spesso poco rispecchiano la natura locale del bene. Tuttavia il processo di controllo e contenimento di un sistema comunitario festivo così complesso, costantemente mutevole e per certi versi anarchico ed effervescente dal punto di vista culturale, non è una impresa di poco conto per le istituzioni e spesso, come accade in questi ultimi anni di attesa spasmodica del riconoscimento UNESCO a Nola, rischia di fallire e di rimanere un sistema programmato esclusivamente sulla carta, ma che non fa ottenere un reale cambiamento e miglioramento della gestione della festa, secondo una logica sviluppista che crea "cortocircuiti glocali".

Il punto di massima tangenza, quindi, tra un supposto campo dell'antropologia sociale o culturale e l'economia della cultura (Trimarchi, 1993) e della conoscenza globalizzata, si rintraccia nelle nuove domande relative al patrimonio che

comportano sul versante del pubblico una nuova domanda di consumo culturale, rendendo con ciò organica la patrimonializzazione in termini UNESCO della festa dei Gigli di Nola⁸. In questo studio di caso campano tuttavia le divergenze tra lo sguardo antropologico e quello economico divengono più evidenti soprattutto nello spazio di significato tra un livello relativo locale e un livello globale. Come fa notare Herzfeld (2004), ci si appella a valori dominanti di efficienza, solidarietà, dialogo, democrazia, e poi si mette in atto una negoziazione in quella disemia che lo studioso americano ha indicato come una tensione tra auto-rappresentazione dei valori ufficiali e privacy, intimità delle rappresentazioni collettive, che spesso vanno in altra direzione. Il suo modello di analisi di "gerarchia globale del valore" sulla trasformazione delle forme della conoscenza, relativo alla relazione delle pratiche artigianali cretesi, mette in rilievo un linguaggio sempre più omogeneo della cultura e dell'etica che è imperante, ma che non è mai del tutto determinabile. Dietro una esigenza, per esempio, di trasparenza e responsabilità che dovrebbe regolare la festa dei Gigli, dietro un'emergenza di, potremmo dire, "pulizia dalle brutture culturali" della stessa festa, per eliminare l'imbarazzo culturale, la diversità culturale locale rischia di divenire merce, sottoponendo la tradizione a processi di standardizzazione e universalizzando il valore patrimoniale locale, attraverso il marketing turistico globale dei territori⁹.

Com'è noto la tradizione demologica italiana, nel suo dibattito di affermazione degli studi postbellici degli anni Settanta, si concentrò sui significati del folklore, soprattutto con i diversi approcci di Lombardi Satriani e di Cirese¹⁰. Successivamente si è forse proseguito con ritardo, nella riflessione sul rapporto tra lo stesso folklore e la formazione degli stati nazione. Si è sorvolato di inda-

Alcune riflessioni simili, seppur su oggetti patrimoniali diversi, si riscontrano nei contributi di Letizia Bindi, Alessandra Broccolini, Cristina Grasseni che insieme a questa riflessione sulla patrimonializzazione della festa dei Gigli hanno stimolato un proficuo dibattito su questi temi durante il convegno AISEA del 2009 che si concentrava proprio sul rapporto tra gli studi antropologici e quelli economici in epoca contemporanea, dal titolo "Il colore dei soldi: culture, scambi, mercati". La sessione specifica sul patrimonio immateriale a cui mi riferisco aveva come discussant Francesco Faeta, che ringrazio per gli stimoli teorici forniti durante la discussione a partire da una rilettura del testo Folklore e Profitto che negli anni Settanta in maniera pioneristica ragionava su questioni legate alla teoria dei consumi applicata alla vendita del prodotto folklorico nel rilancio dei prodotti di carattere industriale, fino al dibattito successivo sulla tradizione e il patrimonio, che invece avrebbe un valore intrinseco per le comunità come zoccolo resistenziale più o meno implicito agli attacchi di una cultura massificata. Cfr. Lombardi Satriani, 1973.

⁹ Cfr. alcune riflessioni in ambiti diversi: Papa, 1998 e Grasseni, 2003, 2007.

¹⁰ Su parte del dibattito di quegli anni io stessa ho sinteticamente fatto cenno rintracciando il filo rosso tra gli studi sul folklore e i più recenti ragionamenti sul patrimonio immateriale. Cfr. Ballacchino (in corso di stampa).

gare in alcuni casi su come le tradizioni popolari a livello europeo, quantomeno, potessero contribuire alla costituzione dell'importante campo di formazione degli stati nazionali e, quindi, su come si potessero inserire dentro un elemento sensibile nelle formazioni delle dialettiche sociali. La rilevante lettura del folklore come cultura di contestazione (Lombardi Satriani, 1966) resta negli anni successivi relativamente sterilizzata, nella mancanza di rielaborazione delle teorie post-gramsciane e di vuoto di riflessione italiana del rapporto tra culture popolari, studi di culture popolari, storiografia relativa, formazione dello stato nazionale, contesto europeo, fino al contesto internazionale e globale di questa fase. Nella torsione del folklore in patrimonio culturale popolare, il disancoraggio è stato forte. Si è assistito a una nuova funzionalità del folklore riassunto in termini patrimonialisti all'interno delle logiche politiche contemporanee, che negli ultimi decenni ha prodotto importanti lavori¹¹. Bisognerebbe concentrarsi proprio su un'antropologia delle istituzioni che si chieda a chi e a cosa servirebbe oggi il folklore se fosse deprivato della sua carica gramsciana e riassunto come elemento interclassista, generalizzante, olistico, omologato e poco indagato dal punto di vista della formazione degli attori sociali. Faeta in un contributo curato da chi scrive proprio sulla festa dei Gigli di Nola (Faeta, 2009) proponeva su questa linea un auspicio alla de-patrimonializzazione della nostra società e degli stessi studi antropologici, ribadito anche nei momenti di dibattito successivi. Senza intendere, tuttavia, una negazione di un contesto specifico di riflessione disciplinare che ha oggi grande rilevanza e una storia ultraventennale su cui non si può che continuare a ragionare. Ipotizzando, invece, un tentativo di riscrivere dentro una tradizione disciplinare importante una riflessione sul rapporto tra vettori della formazione della cultura popolare e della sua percezione da parte delle classi colte e l'indagine della funzionalità politica di questo processo, in uno stato nazione che continua a restare oggi centrale, ma concentrandosi sulle ancor più impellenti istanze sovranazionali. Faeta ricorda come l'opportunità offerta dall'UNESCO probabilmente potrebbe rintracciarsi proprio nei bagagli culturali che provenivano interamente dal rapporto costitutivo della nazionalità in Occidente, e che oggi vengono traslati sul piano transnazionale¹². Infine Faeta propone di tornare sul problema di ridefinizione del concetto di tradizione, per cui oggi non ci si può fermare all'aspetto di invenzione (Hobsbawm-Ranger, 1983) su cui spesso l'Italia si è assestata, mantenendo un ritardo rispetto alla riflessione europea e statunitense.

¹¹ Tra i principali contributi italiani sul patrimonio e i processi di patrimonializzazione, si vedano: Palumbo, 2003, 2007, 2009.

¹² Si vedano alcuni dei molti e importanti contributi critici sulle logiche unescane relative soprattutto alla Convenzione del 2003 sul patrimonio immateriale: Kurin, 2004, 2007; UNESCO-ACCU, 2006; Bortolotto, 2008.

Per quanto riguarda, poi, il riferimento al marketing del patrimonio, esso mutua dall'economia un tipo di linguaggio che è mediatico, socialmente dominante, quindi è più seguito e compreso dal punto di vista istituzionale e di conseguenza ottiene più appeal in termini di fruizione e consumo del "prodotto". L'idea della vita sociale delle cose (Appadurai, 1986) può rivelarsi, in un certo senso, simile alla costruzione della vita del prodotto da mercificare, come anche a una festa da rilanciare in termini globali. Da sempre un'operazione fondamentale dell'antropologia è proprio la decostruzione critica del linguaggio: oggi, più che mai, occorre riconoscere il linguaggio economico e di marketing e pubblicizzazione turistica come incorporato e usato come indigeno, e come tale va indagato (Bindi, 2011). Un binomio classico mutuato dal marketing economico prevede il feticismo del consumo del prodotto culturale, tra fascinazione da un lato e estraniazione e reificazione dall'altro. I territori e le comunità hanno dei desideri che si traducono in esigenza di visibilità che oggi sempre più spesso diviene essa stessa un "valore", inteso come spendibilità di ruolo sulla scena pubblica. La visibilità viene consapevolmente richiesta dalla comunità, tanto da accettare i paradossi della contemporaneità per cui la risorsa culturale potrebbe divenire strumento stesso di promozione e, dunque, in certi casi potrebbe essere inglobata negli stessi valori locali.

Sono infatti gli stessi apparentemente paradossali desideri delle comunità, pertanto, più o meno pilotati da manipolazioni istituzionali, come la richiesta di marchi, brevetti, ecc. che veicolano i valori di eccellenza, a dover essere indagati e monitorati dagli antropologi. È in queste operazioni che si giocano, d'altronde, gran parte delle politiche locali delle identità locali che, tuttavia, in casi come quello nolano, non è detto che abbiano la meglio sul desiderio delle comunità di esercitare le creative pratiche di passione festiva. Le strutture di comune differenza divengono spesso un processo di riorganizzazione della diversità (Hannerz, 2001) attraverso la reificazione della cultura. Se le strutture non sono più solo localmente definite, ma diventano globali (Sassen, 2002), il risultato potrebbe comportare un impoverimento culturale identitario. Le strutture globali promuovono la distinzione, ma solo di un certo tipo, organizzano e selezionano la diversità orientandola su obiettivi globalmente determinati¹³.

In conclusione, se negli anni Settanta, la relazione complessa tra folklore e profitto fu al centro di un importante dibattito nella letteratura antropologica, oggi lo stesso dibattito va riadattato alle logiche imperanti delle agende internazionali di patrimonializzazione dei beni immateriali e materiali e alle loro ricadute locali. Se si interpreta il patrimonio come ricchezza in termini di diversità

¹³ Un esempio lo si rintraccia nei contributi già citati di Grasseni, dove si spiega come nell'arco alpino la dialettica tra globale e locale abbia prodotto meccanismi complessi nella costruzione dell'immaginario della tipicità montana.

(culturale, territoriale) la ricchezza del patrimonio va direttamente legata alla gestione del territorio, del paesaggio. Di conseguenza, le trasformazioni di tempi e modi degli attori coinvolti nella produzione, percezione e rappresentazione del patrimonio possono definirsi come processi di "calibrazione" (Grasseni, 2007), nell'assoggettamento del bene a standard definiti globalmente. Questo, ovviamente, evidenzia casi controversi come quello dei Gigli, che sottolinea aspetti polemici e conflittuali nella gestione del patrimonio immateriale. Come fa notare Herzfeld – e come sulla sua scia ribadisce Broccolini sul caso napoletano (Broccolini, 2008) – la scomparsa o l'omologazione dei saperi locali, minimi, intimi, segreti, accompagna la trasformazione della diversità culturale in merce da vendere, che deve essere riconosciuta come patrimonio per poter essere tradotta e legittimata nei circuiti della gerarchia globale del valore. Ma un paradosso di questi processi è evidente nella loro ricaduta territoriale, in cui il marketing turistico fa aumentare una competizione che affonda già le proprie radici nel campanilismo e nella celebrazione dell'autoctonia, mentre le esigenze di commercializzazione richiedono una crescente dipendenza da circuiti mediatici ed economici che si estendono ben al di là delle economie locali. La costruzione della diversità culturale è un processo complesso che implica la capacità di "vendersi" come comunità locale spesso, però, introducendo nonostante le intenzioni più elementi di conflitto che di coesione, come dimostra l'etnografia dei Gigli, poiché coloro che godono dei vantaggi commerciali dell'auto-folklorizzazione non coincidono sempre con coloro che ne sostengono i costi sociali.

Una egemonia dei modelli, delle retoriche economiche di fatto marginalizza i linguaggi altri, locali, intimi, diversi rispetto ai canoni globalizzati della comunicazione e ciò si indaga in un'ottica di critica culturale ai paradigmi della new economy imperante. Le comunità si pensano localmente come protagonisti attivi dello sviluppo globale condizionati soprattutto dalle retoriche dei discorsi dell'Unesco, quindi, vanno analizzate le pratiche di questa idea di sviluppo e le sue rappresentazioni nelle categorie con cui le comunità locali si sono relazionate e si relazionano creativamente con il loro passato e con il loro futuro (De Varine, 2005). La festa dei Gigli di Nola, in particolare, il 4 Dicembre 2013 ha ottenuto la tanto attesa iscrizione nella lista rappresentativa del Patrimonio Immateriale dell'Umanità dell'UNESCO, all'interno della candidatura di Rete delle feste con le macchine a spalla, ed è ora che diviene ancora più interessante e necessario monitorarne ricadute e mutamenti conseguenti.

L'ideologia sviluppista, fortemente interiorizzata dalle comunità nella condivisione di valori economicistici, produce uno stress ai territori, per cui non sempre consapevolmente assecondano logiche di produttività, standardizzazione, omogeneizzazione che spesso collimano con i loro stessi principi e valori patrimoniali. L'analisi etnografica di queste dinamiche, come quella che si è sinteticamente tentato di delineare qui, può evidenziare il tessuto sotteso e, per certi versi, invisibile a uno sguardo esterno, che celano le comunità di protagonisti di sistemi festivi, che nelle scommesse di negoziazione del loro valore mettono in

gioco emozioni, sentimenti, passioni, aspettative che in epoca contemporanea devono necessariamente fare i conti con una dimensione globale e una locale dell'uso della tradizione e dell'identità. Come dimostra il caso della festa dei Gigli, le comunità patrimoniali sono caratterizzate da una forte multivocalità e problematicità, sono cioè delle realtà molto più complesse ed eterogenee di quanto vengano dipinte nelle logiche delle agenzie internazionali formalmente titolate a riconoscerne il valore universale. Inoltre, esse possono divenire ancora più problematiche e complesse proprio a partire dagli stessi processi di patrimonializzazione di cui sono protagoniste ed è tra i compiti degli antropologi indagarne e monitorarne nel lungo periodo ricadute e mutamenti conseguenti.



Immagine proiettata nel palazzo comunale durante la Festa dei Gigli del 2013 Nola, Foto di Paolo Paluso

Bibliografia

- A. Appadurai, The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- A. Appadurai, Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione, Roma, Meltemi, 2005.

- B. Arpaia, P. Greco, La cultura si mangia, Parma, Guanda, 2013.
- L. Avella, La Festa dei Gigli, Nola, Scala, 1993.
- K. Ballacchino, Il Giglio di Nola a New York. Uno sguardo etnografico sulla festa e i suoi protagonisti, in M. Tirabassi (a cura di), «Atti del Convegno internazionale Con gli occhi della globalizzazione. I nuovi studiosi e la ricerca delle migrazioni italiane», Altreitalie. Rivista Internazionale di studi sulle migrazioni italiane nel mondo, Centro Altreitalie, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, n. 36-37, Gennaio-Dicembre 2008, pp. 275-289.
- K. Ballacchino, (a cura di), La Festa. Dinamiche socio-culturali e patrimonio immateriale, Nola, L'arcael'arco, 2009.
- K. Ballacchino, Embodying devotion, embodying passion. The Italian tradition of the festa dei Gigli in Nola, in A. Fedele - R. Llera Blanes (eds.), Encounters of body and soul in contemporary religiosity. Anthropological reflections, Oxford-New York, Berghahn Books, 2011, pp. 43-66.
- K. Ballacchino, *An Ethnography of Migratory Heritage. The Gigli feast in Nola*, in L. S. Fournier D. Crozat C. Bernié-Boissard C. Chastagner (eds.), *Patrimoine culturel et désirs de territoire*, Paris, L'Harmattan, 2012a, pp. 91-97.
- K. Ballacchino, *Unity Makes...Intangible Heritage: Italy and Network Nomination*, in R. F. Bendix A. Eggert A. Peselmann (eds.), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies on Cultural Property, Vol. 6, Göttingen, Göttingen University Press, 2012b, pp. 121-140.
- K. Ballacchino, *Per un'antropologia del patrimonio immateriale*. *Dalle Convenzioni UNESCO alle pratiche di comunità*, «Glocale. Rivista molisana di storia e scienze sociali», (in corso di stampa).
- L. Bindi, *Vendere patrimoni, consumare luoghi,* «Glocale. Rivista molisana di storia e scienze sociali», vol. 2-3, 2011, pp. 203-212.
- F. Boas, L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwakiutl, Roma, CISU, 2001 (ed. or. 1897).
- C. Bortolotto, (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2008.
- A. Broccolini, Scena e retroscena di un "patrimonio". Artigianato, turismo e cultura popolare a Napoli, Verona, Qui Edit, 2008.
- A. Ceci, Trilogia della città conviviale. Vol. 1: Antropologia della sicurezza, Roma, Eurilink, 2010.
- H. De Varine, Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale, D. Jallà (a cura di), Bologna, CLUEB, 2005.
- F. D'Uva, I Gigli di Nola e l'UNESCO. Il patrimonio culturale immateriale tra politiche internazionali e realtà territoriali, Nola, Extra Moenia, 2010.
- C. Grasseni, La reinvenzione del Cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle *Alpi*, Verona, Qui Edit, 2007.
- C. Grasseni, Lo sguardo della mano. Pratiche della località e antropologia della visione in una comunità montana lombarda, Bergamo, Sestante, 2003.
- U. Hannerz, La diversità culturale, Bologna, Il Mulino, 2001.
- M. Herzfeld, *The Body Impolitic: Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, Chicago University Press, 2004.
- E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- L. M. Lombardi Satriani, Il Folklore come cultura di contestazione, Messina, Peloritana, 1966.
- L. M. Lombardi Satriani, *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura,* Bologna, Guaraldi, 1973.
- F. Lucarelli, L. Mazzacane, L'UNESCO et la tutelle du patrimoine immatériel. Les fêtes traditionnelles Les Gigli de Nola, Nola, Edizione Extra Moenia, 1999.
- F. Manganelli, La Festa Infelice, Napoli, L.E.R., 1973.

- K. Matsuura, *Preface. In Cultural Diversity: Common Heritage, Plural Identities*, UNESCO, ed. pp. 3-5. Paris, United Nations, 2002.
- M. Mauss, Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche, Torino, Einaudi, 2002 (ed. or. 1923).
- L. Mazzacane, La Festa di Nola: conoscenza, rispetto e tutela di una festa come immagine riflessa della cultura folklorica, in I. E. Buttitta R. Perricone (a cura di), La Forza dei Simboli. Studi sulla religiosità popolare, Palermo, Folkstudio, 2000, pp. 207-217.
- R. Kurin, *Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal*, Museum International, vol. 56, 2004, pp. 66-76.
- R. Kurin, *Safeguarding intangible cultural heritage: Key factors in Implementing the 2003 Convention*, «International Journal of Intangible Heritage», vol. 2, 2007, pp. 9-20.
- B. Palumbo, L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, Località, "identità", patrimonio, «Melissi» 14/15, 2007, pp. 40-51.
- B. Palumbo, Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia, Firenze, Le Lettere, 2009.
- C. Papa, *The social construction of Umbrian extravirgin olive oil*, in C. Papa G. Pizza F. Zerilli, (a cura di), *Incontri di etnologia*/Meetings on European ethnology, Napoli, ESI, 1998, pp. 145-160.
- I. S. Posen, Storing Contexts: The Brooklyn Giglio as Folk Art, in J. M. Vlach Simon J. Bronner (eds.) Folk Art and Art Worlds, Ann Arbor, UMI Research Press, 1986, pp. 171-191.
- S. Sassen, (ed.) Global Networks, Linked Cities, New York, Routledge, 2002.
- M. Trimarchi, Economia e cultura. Organizzazione e finanziamento delle istituzioni culturali, Milano, Franco Angeli, 1993.
- UNESCO-ACCU, Export Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention, Tokyo, Japan, UNESCO, Paris, ACCU, Tokyo, 2006, pp. 13-15.
- L. Zagato, (a cura di), Le identità culturali nei recenti strumenti dell'UNESCO, Padua, CEDAM, 2008.

Il futuro del passato. Il valore dei beni immateriali tra turismo e mercato della cultura

LETIZIA BINDI

The paper focuses around different recent theories of the relationship between intangible cultural heritage and the market. Economy and tourism have an enormous impact in shaping images and strategies of "heritagization", while the debate on intellectual property and minorities rights are involved in cultural heritage policies. Thus anthropology can be an useful approach for understanding problems and boundaries of use and abuse of cultural heritage by different social, political and cultural actors in late modernity.

Negli ultimi anni il dibattito sul patrimonio culturale intangibile si è enormemente accresciuto intorno alla formulazione della Convenzione UNESCO del 2003. La storia di questo concetto, come da più parti si osserva, attraversa, però, un tempo sicuramente più lungo durante il quale si è progressivamente andata definendo una linea di interpretazione e concettualizzazione del patrimonio culturale, specialmente di quello immateriale, nei suoi molteplici intrecci con le normative nazionali e internazionali, con le strategie politiche di intervento sui processi di valorizzazione culturale a fini di sviluppo territoriale e con gli interessi economici di micro, media e larga scala connessi ai patrimoni culturali e naturali.

Nel 1982 la *World Conference on Cultural Policies*¹ introduceva nel discorso sui patrimoni culturali una nozione di cultura di tipo antropologico, cioè come forma di vita e di organizzazione sociale di un gruppo con le sue tradizioni e manifestazioni culturali. Da questo approccio derivava un'accezione ampliata di bene culturale che andava oltre i monumenti e i siti allargandosi ai contesti socio-culturali ed economici in cui essi venivano a essere iscritti (Smith-Aikava, 2009; Garcia Canclini et al., 1997; Aikawa, 2004; Klamer, 2004).

¹ Cfr. Mexico City Declaration on Cultural Policies. World Conference on Cultural Policies (Mexico City, 26 July-6 August 1982), Fonte Internet: http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico_en.pdf/mexico_en.pdf (consultato il 27/03/2013).

Poco più di un decennio dopo la *UN World Decade for Cultural Development*² (1987/1997) rafforzava ulteriormente l'idea asserendo che il patrimonio culturale rappresentava una fonte di identità per i gruppi, le comunità e persino per intere nazioni e ricordava come la sua tutela «debba essere considerata uno dei più importanti elementi di riferimento per uno sviluppo multidimensionale» (UNESCO 1990, par. 209, citato in Smith-Aikawa, 2007: 48)³.

Nel 1995 la World Commission on Culture and Development accentuava, nel suo rapporto annuale, il ruolo creativo e costitutivo giocato dalla cultura nello sviluppo e in particolare quello del patrimonio intangibile che rendeva chiara la centralità della comunità locale o dei *tradition bearers* per la sua tutela e valorizzazione (UNESCO 1996: 24).

Contemporaneamente venivano sviluppate, in ambito antropologico e giuridico, ma anche economico e politico delle importanti riflessioni in materia di sviluppo sostenibile e sull'importanza del *local knowledge* e delle relative pratiche tradizionali per un uso sostenibile delle risorse (Warren et al., 1995; Leach, 1998) che spingevano sempre più gli operatori del settore verso un coinvolgimento delle comunità locali, verso processi di decisione e tutela dal basso, *bottom-up* e *community-driven*.

Questo insieme di orientamenti confluiva, quindi, nella *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale* siglata a Parigi il 17 Ottobre del 2003 e nei successivi documenti nazionali di ratifica. In quel documento risultava ulteriormente accentuata l'importanza della partecipazione delle comunità, dei gruppi e delle organizzazioni non governative ai processi di tutela e valorizzazione del patrimonio culturale immateriale in un'idea molto ampia che articolava la tutela e la salvaguardia in un insieme differenziato di attività che andavano dall'identificazione alla documentazione, alla ricerca, alle attività di preservazione, alla protezione, alla promozione, allo sviluppo e alla trasmissione fino alla rivitalizzazione delle manifestazioni del patrimonio immateriale.

Nel 2005 – ma in vigore dal 2011 –, infine, il Consiglio d'Europa stilava la Convenzione sul valore del patrimonio culturale per la società – meglio nota come Convenzione di Faro – centrata sull'importanza della conoscenza e dell'uso dell'eredità culturale come diritti fondamentali dell'individuo a prendere parte liberamente alla vita culturale della comunità e a godere delle arti¹: un documento destinato ad accentuare, ancor più che in precedenza, il coinvolgimento

² Cfr. *Proclamation of the World Decade for Cultural Development (1987/1997),* Fonte Internet: http://www.un.org/documents/ga/res/41/a41r187.htm (consultato il 27/03/2013).

³ Le citazioni, come questa e le seguenti, tratte da testi in inglese sono tradotte in italiano a cura dell'autore. Le indicazioni di bibliografia e di pagina si riferiscono alle edizioni consultate in originale, anche qualora ve ne siano delle edizioni in italiano.

⁴ La Convenzione di Faro è stata ratificata dallo Stato italiano nel febbraio del 2013.

delle comunità nella definizione e gestione dei patrimoni culturali di cui sono portatrici e a considerare il coinvolgimento delle comunità elemento essenziale del processo di patrimonializzazione.

Sul piano giuridico, contemporaneamente, il patrimonio culturale viene a essere inquadrato come questione di proprietà intellettuale o culturale (Harding 1997; Bendix et al., 2012) e si giunge fino a includere il riferimento culturale locale come fonte legittima di valore nella identificazione e proclamazione di un oggetto culturale determinato come elemento patrimoniale, cioè a dire che ciò che una comunità locale presenta e ritiene espressione culturale rilevante alla propria identità diviene per ciò stesso legittimato a essere incluso, sul piano giuridico nazionale, nel patrimonio culturale di un dato Paese (Arantes, 2007).

Si andava configurando, così, una cooperazione tra Stati e rispettive comunità locali nella produzione di discorsi e pratiche politiche e, conseguentemente, anche economiche circa il patrimonio immateriale che avrebbe beneficiato di molteplici figure di mediatori culturali sia interni che esterni: rappresentanti delle comunità stesse, esperti delle culture locali, personale tecnico e amministrativo delle istituzioni governative, esperti indipendenti e attivisti politici coinvolti a vario titolo nelle pratiche istituzionali, imprenditori intenzionati a sviluppare opportunità di affari legate alla risorsa culturale (Palumbo, 2003; 2007; 2009).

Sullo sfondo di questi dibattiti una questione molto discussa è stata quella relativa al ruolo che gli Stati si ritagliano nella regolamentazione di questo insieme complesso di relazioni sociali, culturali e politiche, quella che alcuni hanno sintetizzato nella formula degli *«heritage regimes»* (Bendix et al., 2012).

Nello stesso tempo si sviluppava, a latere di questo dibattito scientifico e tecnico sulle nozioni e le pratiche di regolamentazione del patrimonio immateriale, una fitta produzione di contributi di natura più strettamente economica sulle opportunità rappresentate dall'*heritage marketing* e dal turismo culturale per la tutela stessa dei patrimoni e lo sviluppo delle economie locali.

Questo ricco panorama di studi merita un approfondimento perché rappresenta, oggi, il punto di incontro tra preoccupazioni conservazioniste, in termini storico-antropologici, dei patrimoni culturali immateriali e spinte a un impiego degli stessi beni culturali nella valorizzazione dei territori e delle comunità, seppur secondo linee di intervento e processi decisionali spesso ambivalenti.

I testi di *heritage marketing* propongono narrative e rappresentazioni del patrimonio culturale spesso inusitate per l'approccio di tipo antropologico al tema e presentano interessanti questioni sulle quali si è chiamati in qualche modo a prendere posizione.

Una prima caratteristica è il repentino e secco mutamento di linguaggio proposto da questi lavori rispetto alla concettualizzazione di patrimonio; un secondo, altrettanto interessante tratto caratteristico, è la concomitanza di questioni che apparentemente attraversano anche la riflessione antropologica, ma secondo linee e cifre interpretative del tutto diverse.

Nei testi di marketing dedicati alla valorizzazione dei patrimoni immate-

riali, emergono, ad esempio, per quanto concerne il primo tratto caratterizzante, termini e nozioni di grande interesse per una critica antropologica che non hanno, infatti, mancato di sollevare polemiche e riflessioni di grande interesse. L'importanza della valorizzazione di tratti culturali place specific, embedded o la costruzione di local brands attraverso la messa in valore di tratti culturali, anche immateriali, di particolare rilievo – spesso definiti come «stock di capitale da valorizzare» (Cerquetti, 2010: 124) – è proposta nei testi di marketing come offerta di un'esperienza credibile e capace di attrazione per il «consumatore/visitatore» (Cerquetti, 2010: 127): un'attività significativamente definita, in altri lavori, di «tematizzazione dell'esperienza» nei diversi luoghi destinazione di turismo (Dick, 2003: 94; Ritzer, 1999). Circa l'attività di branding di un territorio alcuni autori sostengono che:

«Il processo di definizione dell'immagine di un territorio non riguarda esclusivamente le politiche di prodotto adottate, ma comprende anche le politiche di comunicazione, in tutte le sue aree di investimento e di differenziazione esperienziale, dal *naming* alla linea di immagine coordinata per tutti i momenti di contatto e interazione con gli utenti (*service encounter*) dai canali ai luoghi della comunicazione» (Cerquetti, 2010: 132).

Qui, come in altri lavori (Cantone et al., 2007; Pencarelli-Gregori, 2009) il patrimonio culturale connesso a uno specifico territorio viene a essere trattato e manipolato esattamente come un prodotto da piazzare sul mercato garantendone riconoscibilità, coerenza, capacità di raggiungimento dell'utenza, accessibilità e di presa sul pubblico e, soprattutto, non si pensa mai al patrimonio culturale oggetto dell'attività di promozione come indipendente dalla sua funzione eminentemente turistica.

Alcuni contributi si spingono a individuare addirittura la possibilità di *branding* su scala nazionale, così che si finisce per inquadrare l'intera attività promozionale della cultura – materiale e immateriale – di un Paese entro linee di marketing territoriale estese a un'olistica visione nazionalista:

«...il *brand* Italia fa leva proprio sull'associazione tra prodotto e territorio, ovvero sul contesto in cui i prodotti *Made in Italy* sono realizzati, e in particolare sul paesaggio, bene culturale per eccellenza, frutto dell'integrazione di componenti naturali e antropiche, storico-culturali e produttive» (Cerquetti, 2010: 136).

Sul secondo fronte di caratterizzazione, invece, troviamo elementi ampiamente discussi anche all'interno del dibattito scientifico sui patrimoni culturali, plasmati nell'ambito di un approccio più strettamente connesso alla produttività, all'imprenditoria e allo sviluppo economico dei territori. Molti autori, ad esempio, insistono sul «bisogno di autenticità» che caratterizzerebbe la società

contemporanea (Lipovetsky, 2007; Pine-Gilmore, 2007). Ne derivano considerazioni sorprendenti per prossimità, spesso solo apparente, con analoghe riflessioni antropologiche, come, ad esempio, la raccomandazione a ricontestualizzare gli oggetti e le manifestazioni delle culture locali nell'ambiente fisico e storico di cui sono espressione, «per soddisfare il bisogno di autenticità espresso dal consumatore postmoderno» (McIntosh-Prentice, 1999: 137) nell'ottica di «un più efficace posizionamento del territorio nella mente dei consumatori» (Ruggieri Tricoli, 2000: 16-17). Nei lavori antropologici questa riflessione si spinge a un ripensamento critico del «consumo della tradizione» (ElSayyad, 2001) andando a isolare il «potente valore di marketing della differenza culturale» (Ibidem: 2) e a notare come «le tradizioni native siano dissezionate e riorganizzate per andare a ricreare una parvenza commerciabile di autenticità» (Ibidem: 7). Al contempo nei testi di marketing si torna sulla necessità di «impacchettare, rappresentare e trasformare le tradizioni, i rituali e le forme di vita in prodotti vendibili» osservando come l'autenticità sia una categoria «desiderata» dai visitatori/turisti, ma necessariamente raggiunta «attraverso la manipolazione delle immagini e delle esperienze» (Ibidem: 15).

Nei lavori che interrogano in chiave critica la plasmazione del patrimonio culturale immateriale da parte degli operatori del turismo e del marketing territoriale, l'industria turistica è vista come impegnata in una doppia concettualizzazione delle culture: da un lato come value free e indipendenti da aspetti connessi allo sviluppo economico e dall'altro come «solo un altro prodotto da impacchettare» e perciò stesso soggiogate al consumismo che ne deteriora gli aspetti sociali, le funzioni politiche e l'autenticità. Secondo alcuni studiosi delle forme di turismo contemporaneo - molti antropologi di scuola anglosassone (Simonicca, 1997) – il turismo stabilisce una relazione primaria diseguale (Robinson, 2001) e il patrimonio viene presentato come nozione essenzialmente costruita, un prodotto della modernità e di un tempo specifico, di particolari esperienze vissute dagli individui nello spazio mobile dell'incontro turistico (Graburn, 2001; Heinich, 2009). Si legano a questo ordine di riflessioni quelle di altri autori che invitano ad analizzare gli aspetti di fictio all'opera nella manipolazione della tradizione volti «a piegarla ai desideri dei turisti», così come ai problemi sollevati dalla fruizione anticipatoria e virtuale dei luoghi nei molti canali informativi offerti dai nuovi media che è spesso motivo di forte stigmatizzazione e stereotipizzazione delle culture (Mugerauer, 2001; Bindi, 2008).

Un importante fronte di riflessione critica sulle pratiche del marketing e del turismo in materia di patrimoni immateriali è quello connesso alla discussione delle forme di reificazione del bene culturale (Gottdiener, 2000). Negli ultimi anni, infatti, si è tornati a riflettere sui processi di mercificazione dei beni culturali a partire da nozioni quali quelle di "alienazione" e "feticismo" di ascendenza marxiana per giungere alla nozione di *commodification* più diffusa nelle analisi del consumo tardo-moderne, integrate dalla riflessione sulle relazioni tra reificazione, spettacolarizzazione dei patrimoni culturali e naturali e rappresentazioni

mediatiche (Debord, 1967; Baudrillard, 1983; Igoe, 2010). Secondo alcuni autori nell'economia globalizzata vi sarebbe addirittura una sorta di «reificazione universale» in grado di adattare qualsiasi «oggetto» al mercato (Strasser, 2003) e starebbe dunque alla legge e alle regole dell'economia attribuire un valore monetario a tali oggetti. Dal canto loro i teorici di heritage marketing affermano che tale commodification sarebbe in genere positiva e capace di generare ricchezza, empowerment delle comunità e libertà, mentre le voci più critiche controbattono che essa implica la riduzione di una persona, un soggetto (ad esempio, nel nostro caso, il tradition bearer) a una cosa, un oggetto, spossendandolo del controllo sulle proprie espressioni, produzioni e saperi culturali. Ciò avrebbe, tra le altre conseguenze, quella di mummificare e fissare in modo antistorico la tradizione e le forme di espressione culturale delle comunità, impedendone «il loro pieno godimento» (Lixinski, 2008).

Sarà opportuno, forse, chiarire cosa debba intendersi, nell'ambito delle "narrative" del marketing e in quelle della critica antropologica, per *commodification* del patrimonio culturale. Riprendendo la riflessione sull'antropologia del turismo condotta da Valene Smith (1976, 1992), Johansen propone questa definizione:

«La reificazione è un processo nel quale un dato culturale o naturale viene reso accessibile al turista come prodotto consumabile, e da ciò il dato culturale in questione guadagna anche un valore economico» (Johansens, 2002: 34).

A definizioni solo apparentemente neutre come questa, si contrappongono posizioni più critiche secondo le quali tale reificazione deve essere considerata «una delle grandi minacce per gli oggetti culturali (cultural facilities)» (McKercher-du Cros, 2002: 115). In tal senso il successo del turismo connesso ai patrimoni intangibili rappresenterebbe una potenziale tragedia culturale, secondo una linea critica dei processi di ibridazione tra culture native e turismo internazionale che ha avuto notevole seguito nella scuola anglosassone di antropologia del turismo (Boorstin, MacCannel, seppur da punti di vista diversi). Sempre più spesso, però, si incontrano autori, non solo tra i professionisti del marketing o tra gli economisti, disposti a intravedere nel turismo un partner importante nella corretta e proficua gestione del patrimonio intangibile (Boniface, 1995), una fonte di ricchezza e di sviluppo economico per le comunità (Richards, 2007: 304), purché la commodification sia controbilanciata dall'educazione (Douglas, Douglas e Derrett, 2001: 190), dalla tutela dell'autenticità (McKercher-du Cros, 2002: 76), al punto che sempre più spesso i testi di heritage marketing accolgono ampie sezioni dedicate alla gestione dell'edu-tainment connesso ai siti culturali rilevanti, che andrebbe a risolvere, piuttosto semplicisticamente, in verità, una delle cruciali dicotomie in campo quando si intende presentare il patrimonio culturale come prodotto turistico accanto a quella che oppone la conservazione alla reificazione e l'autenticità alla marketability (McKercher-du Cros, 2002).

Un particolare e estremamente sensibile tratto di questa contrapposizione tra tutela e promozione turistico-commerciale del patrimonio immateriale è rappresentato, senza dubbio, dall'artigianato e dai manufatti tradizionali: un tema antico, per certi versi, nel dibattito antropologico in cui accanto a riflessioni più tradizionalmente connesse alla valorizzazione e tutela della cultura materiale, si sono andate intrecciando questioni più delicate come quella della compravendita di oggetti della tradizione nativa da parte di esploratori, collezionisti e, in altre stagioni, anche antropologi. Quella del valore dell'oggetto pensato, costruito e utilizzato dalla cultura locale nello spazio sovra-locale e precocemente globalizzato del mercato collezionistico e, oggi, sempre più spesso, di massa è uno dei nervi scoperti della relazione tra mercati e patrimoni culturali, anche se non l'unico (Herzfeld, 2004; Arino, Infra). Si aggiungono a questo altre pratiche ampiamente diffuse nella tarda modernità come quella dei festival delle tradizioni native e delle fiere dei prodotti tipici in cui il tema del conferimento di valore commerciale ai beni prodotti grazie ai saperi e alle pratiche tradizionalmente condivise dalla comunità locali, si fa sempre più sensibile e delicato. Qui di nuovo tornano questioni come quella dell'autenticità e dell'esotismo/primitivismo connesso ai prodotti tipici dell'artigianato e della produzione agro-pastorale che proiettano su di essi un'aura di valore in larga parte determinato dalle implicazioni emozionali – ampiamente considerate nel discorso del marketing – e dalla nostalgia che le società ex-coloniali hanno storicamente elaborato nei confronti delle culture colonizzate e forzatamente acculturate durante i secoli della dominazione (Smith - Forest, 2006), così come di quelle da lungo tempo urbanizzate nei confronti delle forme di vita rurali, periferiche rispetto ai centri decisionali, ma proprio per questo rappresentate come garanti di un passato vivificante e corroborante e soprattutto consolatorio (Lombardi Satriani, 1973; Creighton, 1997).

È così che «cibo, manufatti artigianali e arte locale diventano la spina dorsale dei festival e delle attrazioni turistiche» accanto alle espressioni più genuine della cultura immateriale: la rivitalizzazione delle lingue locali (dialetti, lingue di minoranza) e la musica popolare (Johansen, 2002). La rivitalizzazione, da un lato, rende i vecchi simboli culturali di un gruppo accettabili e persino desiderabili nella società attuale, senza più lo stigma che ad essi era attribuito durante il periodo dell'acculturazione forzata coloniale (nel caso dei beni culturali delle società native decolonizzate) o nelle tensioni tra culture egemoni e culture popolari nello spazio culturale e politico della modernizzazione europea (Cirese, 1973; Lombardi Satriani, 1976; Burke, 1980; Bindi, 2011). Su un altro fronte le antiche espressioni culturali vengono adattate, per divenire commercializzabili, alla società moderna (protocolli, certificazioni, vincoli igienici, di sicurezza, ecc.) e rese accettabili per le nuove generazioni (revisione e riplasmazione delle espressioni culturali), perché esse non vengano a confliggere con le mutate sensibilità e il nuovo assetto dei diritti fondamentali (rifiuto di feste che vedono coinvolti in modo pericoloso o umiliante individui differenziati per genere, età, razza, costumi sessuali oppure tutela degli animali coinvolti nei rituali, ecc).

Una questione estremamente sensibile e emblematica viene sollevata da alcuni autori – sia sul fronte critico-antropologico, che economico e di marketing - circa la circolazione commerciale più o meno autorizzata di saperi, pratiche, oggetti, ricette e prodotti medicamentosi quando tali oggetti sono, in realtà, all'interno delle comunità che ne sono creatrici, salvaguardati da un vincolo di segretezza o da un particolare uso cerimoniale che ne impone, ad esempio, la distruzione immediatamente dopo l'impiego rituale per cui sono stati fabbricati (Johnston, 2006) o la condivisione – come nel caso di medicamenti – da parte di pochi soggetti scelti, ritenuti in grado di maneggiarle e somministrarle con la dovuta cura. Come i diritti sui territori nativi non sono spesso riconosciuti dagli operatori turistici, così altrettanto accade per i prodotti dell'artigianato e del local knowledge nativo che vengono spesso fatti propri dalle industrie e dalle imprese commerciali internazionali, al punto che non solo la loro terra, ma persino i loro rituali sacri finiscono per essere «messi sul mercato/trattati come oggetti di mercato (marketed)» (Ibidem: 53) e «reificati (commoditized)» (Ibidem: 56). Alla domanda, evidentemente estrema e provocatoria, se il sacro possa essere messo in vendita, l'autrice risponde qui riaffermando come il sacro, così come la terra e la proprietà intellettuale non siano stati venduti, in realtà, ma «fatti propri (appropriated)» (Ibidem: 59) e come manager, pianificatori, analisti politici, operatori turistici abbiano assai raramente avuto un reale interesse a lavorare con gli «indigeni» – ma analogo discorso potrebbe essere fatto per le comunità delle aree periferiche della società occidentale contemporanea – per giungere a soluzioni capaci di dare benefici a entrambe le parti.

Su questo risulta assai preziosa e illuminante una riflessione di Marilyn Strathern che, a proposito delle tensioni tra turismo, mercati globali e popolazioni locali, indigene osserva:

«Il mercato, così, scardina (disembeds) ciò che è utilizzabile, mentre la sostanza dei movimenti indigeni per i diritti sulle loro proprietà intellettuali è esattamente re-incardinare (reembed), ri-contestualizzare la proprietà indigena nella cultura tradizionale indigena. La tradizione, si noti, è un concetto situato (embedding)» (Strathern, 1999: 13).

A ciò replica Michael Brown rilevando come la stessa Convenzione del 2003 rappresenterebbe il patrimonio immateriale come «una risorsa oggettivata sottoponibile a moderne tecniche di mercato» (Brown, 2005:52) che ne impongono, ad esempio, la repertorializzazione, la schedatura e lo stoccaggio su supporti elettronici che, peraltro, sempre più rivelano pericolosamente la loro veloce deperibilità e obsolescenza. Dal canto suo Susan Scafidi fa notare come tanti finanziamenti siano stati diretti negli ultimi anni alla produzione di sempre più raffinati strumenti di tutela legale della proprietà culturale – studi e programmi, peraltro, per lo più frutto di élite non native e, dunque, ancora una volta non community-driven – e nota come sarebbe, forse, stato più responsabile investire

tali e tante risorse in programmi condivisi di sostegno e rafforzamento delle comunità locali (Scafidi, 2001: 827). Su questo sembra chiudere nettamente il discorso uno studioso di diritto delle minoranze come M. Davis che si chiede:

«può la massiccia appropriazione del patrimonio culturale immateriale dei popoli indigeni essere trattata come un fatto a sé stante o piuttosto essa procede, più o meno inevitabilmente, dallo scarto di potere intercorrente tra società di piccola scala e i giganti dell'industria mondiale? Se è vera quest'ultima ipotesi, qualche nuova legge sul folklore e sui saperi tradizionali potrà fare la differenza?» (Davis, 2003: 830).

La domanda retorica di Davis sembra suggerire uno scenario senza vie di uscita per un'autonoma e paritetica gestione dei giacimenti culturali che non trasformi i patrimoni immateriali in oggetto di mercato del tutto svincolato dai suoi produttori e interamente gestito da attori esterni, su scala globale, entro regole di mercato e di conferimento di valore completamente estranee a logiche «intrinseche» degli stessi oggetti e beni culturali (Harding, 1999).

D'altronde alcuni operatori del turismo internazionale e del marketing delle risorse culturali si affannano a rimarcare che quando la promozione turistica del patrimonio culturale è tagliata sulle aspettative del mercato locale essa finisce spesso per scontrarsi con le aspettative e gli stili del mercato esterno facendo registrare importanti perdite dal punto di vista commerciale (Thorburn, 1986). Questa contraddizione emergerebbe, a loro giudizio, nello spazio europeo, dove il margine d'intervento e decisione concesso alle comunità locali nella gestione dei propri giacimenti culturali appare maggiore, con tali, controverse conseguenze viste dal punto di vista univoco della massimizzazione dei profitti e dello sviluppo economico del comparto turistico. Come a dire, in buona sostanza, che quando ci si affida troppo alle comunità locali, il mercato ci rimette: elemento questo che chiama in causa tutti quegli esempi virtuosi e eccellenti che studiosi, politici locali, associazioni si attivano per valorizzare e difendere in un dibattito sempre più acceso e multisituato sul «valore della cultura» nei processi di sviluppo (Harding, 1999).

Se il patrimonio culturale è "una versione particolare del passato che appartiene a uno specifico gruppo" (Rowan-Baram, 2004: 7), ma che non ne esaurisce né l'intera e complessa vita culturale, né le aspirazioni ovunque presenti al cambiamento e alla trasformazione, quello che il marketing realizza, pertanto, è una sorta di frammentazione del passato e dell'identità dinamica di un gruppo, prendendo la sua «unicità» – spesso essenzializzata e ridotta a icona – universalizzandola «nella forma di un bene di consumo» (Ibidem: 10). Qui la nozione di *commodity*, ripresa da Eric Wolf, è quella di «beni e servizi prodotti per il mercato [...] che possono essere comparati e scambiati senza riferimento alla matrice sociale nella quale essi sono stati prodotti». L'origine di questo processo – essenzialmente alienante – viene collocata da Wolf proprio all'inizio dell'epoca

moderna (Wolf, 1982) e nella prima, inaugurale forma di globalizzazione che coincide con l'apertura dei circuiti di scambio coloniale, commerciali e schiavistici. Nel mondo contemporaneo sempre più interconnesso, a maggior ragione, non cessano le dinamiche di potere all'opera nella produzione, distribuzione e consumo dei beni e così i siti, i saperi e le pratiche culturali divengono, in questa chiave, beni di consumo significativi per il mercato globale del turismo (Stone et al., 2000: 21):

«la reificazione del passato è parte di una traiettoria nella quale un numero sempre maggiore di tratti della vita sociale e sempre più risorse localizzate divengono oggetti di consumo» (Stone et al., 2000: 27⁵).

Lo stesso sistema di selezione e nomina dei beni culturali immateriali su scala globale concorre alla costruzione di criteri e liste di "eccellenza" che valorizzano quell'unicità riconosciuta da tempo come elemento cruciale della valorizzazione e promozione al consumo di patrimoni nel sistema turistico mondiale. Sarà forse per questo che alcuni critici hanno puntato la loro attenzione assai più sui tratti comuni del patrimonio – nella doppia accezione di "non eccellenti né eccezionali" e di "condivisi e condivisibili" – che non su quelli di unicità (Rowan-Baram, 2004:19), giacché, come ancora ricordava lo stesso Eric Wolf, proprio la reificazione – quello che nel discorso di marketing corrisponde, di fatto, al naming – sarebbe all'origine della costruzione teleologica, e per ciò stesso radicalmente conflittuale, delle identità umane: «I nomi quindi diventano cose e le cose marcate con una X si trasformano in bersagli di guerra» (Wolf, 1982: 7).

Bibliografia

- N. Aikawa, An Historical Overview of the Preparation of the UNESCO International Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, «Museum International», 56 (1-2)/2004, pp. 137-149.
- N. Aikawa, *The Conceptual development of UNESCO's programme on Intangible Cultural heritage* in J. Blake (a cura di), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Challenges and Approaches*, Builth Wells, Institute of Art and Law, 2007.
- N. Aikawa, Challenges for National Inventories of Intangible Cultural Heritage, in UNESCO (Asia/Pacific Cultural Centre), ACCU Programme Series on Intangible Cultural Heritage In Asia and the Pacific 2004 Workshop on Inventory-making for Intangible Cultural Heritage Management, Final Report, 2004.
- A. Arantes, Cultural Diversity and the politics of difference in safeguarding intangible cultural heritage

⁵ Analogamente Davis, 1996 rivolge un'analisi simile alla reificazione della natura nei Parchi a tema.

- in J. Blake (a cura di), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage. Challenges and Approaches*, Builth Wells, Institute of Art and Law, 2007.
- J. Baudrillard, Simulations, New York, Semiotext(e), 1983.
- R. Bendix et al. (a cura di), *Heritage Regimes and the State, Göttingen Studies in Cultural Property,* Volume 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012.
- L. Bindi, Folklore virtuale. Note preliminari a un'etnografia delle tradizioni sul Web, «La Ricerca Folklorica», vol. 57, Aprile 2008, pp. 87-94.
- L. Bindi, Vendere patrimoni, consumare luoghi, «Glocale», vol. 2-3, 2011, pp. 203-212.
- P. Boniface, Managing Quality Cultural Tourism, London, Routledge, 1995.
- M. Brown, *Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Cultural Property*, «International Journal of Cultural Property», 12/2005, pp. 40-61.
- P. Burke, Cultura popolare nell'Europa moderna, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1980.
- L. Cantone M. Risitano P. Testa, *Strategie di sviluppo delle destinazioni turistiche e ruolo della marca territoriale*, «Mercati e competitività», 1/2007, pp. 24-37.
- M. Cerquetti, *Strategie di branding del cultural heritage nella prospettiva esperienziale*, «Sinergie», 82/2010, pp. 123-142.
- M. Chreighton, Consuming Rural Japan: The Marketing of Tradition and Nostalgia in the Japanese Travel Industry, «Ethnology», vol. 36 (3)/1997, pp. 239-254.
- A.M. Cirese, Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna di studi sul mondo popolare tradizionale, Palermo, Palumbo, 1973.
- M. H. Davis, *Some Realism About Indigenism*, «Cardozo Journal of International and Comparative Law», 11, n. 3, pp. 815-830.
- S.G. Davis, *The Theme park: global industry and cultural form*, «Media, Culture, and Society», 1996/18, pp. 399-422.
- G. Debord, La Société du spectacle, Paris, Èditions Buchet-Chastel, 1967.
- B. Dick, *Culture on Display. The Production of Contemporary Visitability*, Maidenhead Berkshire, Open University Press, 2003.
- N. Douglas N. Douglas, R. Derrett, Special interest tourism: context and cases, Sydney, John Wiledy & Sons, 2001.
- N. ElSayyad (a cura di), Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism, New York, Routledge, 2001.
- F. Gallucci, Marketing emozionale, Milano, Egea, 2007.
- N. Garcia Canclini et al., La ciudad de los viajeros, Mexico City, Grijalbo and UAM, 1997.
- M. Gottdiener, New Forms of Consumption: Consumers, Culture, and Commodification, Baltimore, Rowmand & Littlefield Publishers, 2000.
- N. Graburn, Learning to Consume: What is Heritage and When is it traditional? in N. ElSayyad, (a cura di), 2001.
- S. Harding, *Justifying Repatriation of Native American Cultural Property*, «Indigenous Law Review», 72/1997, pp. 722-774.
- S. Harding, *Value, Obligation and Cultural Heritage*, «Arizona State Law Journal», 31/1999, pp. 292-340.
- N. Heinich, La Fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère, Paris, Editions MSH, 2009.
- M. Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, London-Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- J. Igoe, *The spectacle of nature in the global economy of appearances: Anthropological engagements with the spectacular mediations of transnational conservation* in «Critique of Anthropology», 30/2010 (Dec.), pp. 375-397.
- B. E. Johansen, The New York Oneidas: A Case Study in the mismatch of Cultural Tradition and

- *Economic Development*, «American Indian Culture and Research Journal», Los Angeles, 26 (3), 2002, pp. 25-46.
- A.M. Johnston, *Is the sacred for sale?*, London, Earthscan, 2006.
- B. Kirshemblatt-Gimblett, Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage, Berkeley, University of California Press, 1998.
- A. Klamer, *Art as a common good*, Paper presented at the bi-annual conference of the Association of the Cultural Economics, Chicago, 3-5 June 2004, Fonte Internet: http://www.klamer.nl/articles/culture/common.php.
- M. Leach, Culture and sustainibility in World Culture Report Culture, Creativity and Markets, Paris, UNESCO, 1998.
- G. Lipovetsky, *La fièvre de l'authentique*, in J. Garcin (a cura di), *Nouvelles Mythologies*, Editions du Seuil, Paris, 2007.
- L. Lixinski, Resisting or embracing commodification: perspectives on the legal protection of cultural heritage, Relazione presentata in occasione del Cambridge Heritage Seminar Institute for Archaelogical Research, Packaging the Past. The Commodification of Heritage, 19 Aprile 2008, Fonte Internet: http://http://www.arch.cam.ac.uk/heritage-seminar/chs08/lucas08.html.
- L.M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Bologna, Guaraldi, 1976.
- L.M. Lombardi Satriani, Folklore e Profitto, Tecniche di distruzione di una cultura, Bologna, Guaraldi, 1973.
- A.J. McIntosh, R. Prentice, *Affirming authenticity. Consuming cultural heritage*, «Annals of Tourism Research», 26(3)/1999, ora in L. Smith (a cura di), *Cultural Heritage. Critical Concepts in Media and Cultural Studies*, vol. III, London/New York, Routledge, 2007.
- B. McKercher H. du Cros, Cultural Tourism: The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management, New York, Routledge, 2002.
- R. Mugerauer, Openings to Each Other in the Technological Age in ElSayyad N., (a cura), Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism, New York, Routledge, 2001.
- B. Palumbo, L'Unesco e il campanile, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, Località, "identità", patrimonio, «Melissi», 14/15, 2007, pp. 40-51.
- B. Palumbo, Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia, Firenze, Le Lettere, 2009.
- T. Pencarelli, G.L. Gregori (a cura di), Comunicazione e branding delle destinazioni turistiche: una prospettiva manageriale, Milano, Franco Angeli, 2009.
- B.J. Pine II, J.H. Gilmore, *Authenticity: What consumers really want*, Boston, Harward Business School Press, 2007.
- G. Richard (a cura di), Cultural Tourism: Global and Local Perspectives, New York, Routledge, 2007.
- G. Ritzer, Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption, London/New Delhi, Pine Forge Press, 1999.
- M. Robinson, Inter and Intra Cultural Conflicts in the World's Largest Industry in N. ElSayyad (a cura di), Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism, New York, Routledge, 2001.
- Y.M. Rowan U. Baram, Marketing Heritage. Archaeology and the Consumption of the Past, Walnut Creek (CA), Altamira Press, 2004.
- M.C. Ruggieri Tricoli, *I fantasmi e le cose. La messa in scena della storia nella comunicazione museale,* Milano, Lybra Immagine, 2000.
- S. Scafidi, *Intellectual Property and Cultural Products*, «Boston University Law Review», 81/2001, pp. 793-842.

- A. Simonicca, Antropologia del turismo, Roma, Carocci, 1997.
- L. Smith N. Aikawa, *Intangible Heritage*, London-New York, Routledge, 2009.
- L. Smith E. Waterton, *Heritage, Communities and Archaelogy*, London, Gerald Duckworth & Co. Ltd, 2009.
- L. Smith, *The Cultural Work of Tourism* in L. Smith E. Waterton S. Watson (a cura di), *The Cultural Moment in Tourism*, London, Routledge, 2012.
- M. Smith K. Forest, Festivals, Tourism and the complexities of performing culture remarking worlds: Festival Tourism and Change in M. Robinson A Phipps (a cura di), Festivals Tourism and Social Change Remaking World, Channel View Publications, 2006.
- V. Smith (a cura di), *Pilgrimage and Tourism* in «Special Issue of Annals of Tourism Research», 19 (1), 1992.
- V. Smith (a cura di), Hosts and Guests, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1976.
- M.P. Stone A. Haugered P.D. Little, Commodities and Globalization: Anthropological Perspectives in Commodities and Globalization: Anthropological Perspectives, Lawnam, Rowman & Littlefield, 2007, pp. 1-29.
- S. Strasser, Commodifying everything: relationships of the market, New York, Routledge, 2003.
- M. Strathern, Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things, London, Athlone Press, 1999.
- A. Thorburn, *Marketing cultural heritage*. *Does it work within Europe?*, «Travel & Tourism Analyst», December / 1986, pp. 39-48.
- UNESCO, *Our Creative Diversity*. Report of the World Commission on Culture and Development, Paris, UNESCO, 1996.
- D.M. Warren L.J. Slikkerveer D. Brokenska (a cura di), *The Cultural Dimension of Development. Indigenous Knowledge Systems*, London, Intermediate Technology Publications, 1995.
- E. Wolf, Europe and the People Without History, Berkeley, University of California Press, 1982.

Economie della cultura e sguardo antropologico: una recensione critica a Patrimoni intangibili. Il distretto culturale del presepe a Napoli

ALESSANDRA BROCCOLINI

The paper critically reflects on economic and political dynamics of S. Gregorio Armeno Street in Naples, a symbolic place of the production of the shepherds of the Nativity scene and of the renaissance of tourism in Naples, where we find a lot of artisanal productions, art works, plastic souvenirs, traditional and popular Nativity scene features as well as the famous "shepherds" inspired to actuality. S. Gregorio Armeno became in last years an interesting object for different scientific approaches, particularly the economic point of view centered on development and productive growth and the historical-artistic one, both functional to local politics of identity. In this ground of conflicts anthropological approach is not the only one able to show the complexity of identitarian dynamics characterizing this particular cultural asset in the wider urban sphere, but also the one able to grasp the elitarian and strongly political nature of the strategies and economic/historic-artistic way of looking of the street. We can see in this new context a threat to the heterogeneity of artisanal productions and experiences, both erudite than popular, that the street on the contrary expresses and that are potentially the real cultural and ethnographic "heritage" on which basing a project of development. This development is not only to think in economic terms, but also as a resource for artisanal knowledge, for entrepreneurial strategies and for individual creativity between popular urban culture and wider global flows.

1. Introduzione

Questo intervento riprende in parte questioni che ho già trattato in un lavoro monografico sull'artigianato del presepe a Napoli, lavoro che avevo chiuso discutendo alcuni aspetti relativi ai cosiddetti "distretti culturali" sui quali, nello specifico napoletano, narrazioni economiche e storico-artistiche dominanti chiamano in causa la necessità di uno sguardo critico dell'antropologo interessato a decostruire locali politiche dell'identità (Broccolini, 2008).

Le note che seguono nascono dalla discussione critica di una ricerca di taglio

economico che è stata condotta qualche anno fa su San Gregorio Armeno, la strada della produzione presepiale napoletana, dal Dipartimento di Economia dell'Università di Torino (EBLA Centre, International Center of Research on the Economics of Culture, Institutions and Creativity), diffusa prima come report di ricerca e in seguito come pubblicazione¹. La ricerca in questione, che si rivolge esplicitamente fin nel titolo, alla Convenzione UNESCO per la Salvaguardia del Patrimonio Immateriale ratificata dall'Italia nel 2007, nelle intenzioni dei suoi promotori voleva intercettare l'interesse che a livello mondiale si sta imponendo in merito a questo nuovo ambito del patrimonio culturale, indirizzandolo all'ambito dello sviluppo territoriale legato ai cosiddetti «distretti culturali». Tuttavia l'approccio adottato è risultato, come vedremo, viziato da una concezione del rapporto tra cultura e sviluppo di tipo esclusivamente economicistico, un approccio che la stessa UNESCO nell'elaborare la convenzione ha inteso superare (Blake, 2009: 48). Inoltre, l'approccio adottato impone una riflessione critica antropologica perché esprime e manifesta narrazioni identitarie su questioni centrali di politica culturale intorno alla definizione dell'artigianato del presepe inteso come «Patrimonio Culturale Immateriale»², che evidenziano l'urgenza di rivendicare un ruolo attivo dell'antropologia rispetto a operazioni di marketing territoriale e piani di sviluppo ancorati a concezioni di tipo economico non inclini ad accogliere le istanze che provengono dalla varietà delle forme culturali, e che si presentano più *embedded* e funzionali alle locali politiche dell'identità.

Il taglio critico e poco dialogico verso il confronto interdisciplinare che ho scelto per questo contributo non si ispira a un semplice spirito di *politically uncorrectness*, ma si ispira a un approccio che vuole l'antropologia – disciplina intrusiva e critica per vocazione – chiamata a evidenziare i «lati oscuri» dei processi di patrimonializzazione entro le locali politiche dell'identità ed eventualmente a difendere quei saperi e quelle pratiche plurivocali della contemporaneità che, anche se politicamente scomode, conflittuali e minoritarie, rappresentano un legame con la salvaguardia di patrimoni etnologici. Cercherò nelle pagine che seguono di andare al cuore di una questione particolarmente urgente, che riguarda la visibilità dello sguardo antropologico nelle politiche culturali di questo emblematico caso napoletano.

La distinzione che viene fatta in Italia a livello istituzionale tra «artigiana-

¹ Tutti i saggi sull'argomento relativi alle ricerche promosse dall'EBLA sono consultabili su Internet al sito: http://www.eblacenter.unito.it/working_papers.html. In seguito pubblicati come: S. De Caro, M. Marelli, W. Santagata, *Patrimoni intangibili dell'Umanità*. *Il Distretto Culturale del presepe a Napoli*, Napoli, Guida, 2008. Ringrazio Gianfranca Ranisio per la segnalazione della pubblicazione.

² Il testo sopra citato che intendo discutere fa apertamente riferimento, parlando dell'artigianato del presepe a S. Gregorio Armeno, alla nozione di "Patrimonio Intangibile" entro un'analisi di tipo economico finalizzata allo sviluppo locale.

to artistico« e «artigianato tradizionale» (Bortolotto, 2008: 153)³ e presente nelle stesse categorie merceologiche della Camera di Commercio, attribuisce all'ambito «artistico» produzioni dotate di un «elevato valore estetico», lasciando alla sfera tradizionale «le produzioni e le attività di servizio [...] consolidate e tramandate nei costumi e nelle consuetudini a livello locale». La distinzione in questione separa il valore estetico, non solo dalla manualità (e dall'estetica della manualità), ma anche dalla «consuetudine» e quindi da tutta la sfera delle pratiche culturali, operando una frattura tra i due ambiti, con una netta prevalenza dell'ambito artistico rispetto a quello cosiddetto tradizionale. Quest'ultimo, per come viene definito nella distinzione, esprime l'idea di un radicamento locale e culturale in modo ambiguo, perchè pur riconoscendolo, lo depriva di quella dimensione culturale e patrimoniale, che viene invece attribuita alla sfera artistica.

È forse in questa ambiguità di fondo che dobbiamo ricercare il senso di quelle politiche patrimoniali che a livello locale caratterizzano l'artigianato del presepe napoletano. E che hanno visto negli ultimi decenni transitare un artigianato «tradizionale» (cioè legato a forme, pratiche culturali e consuetudini locali e familiari) verso il prodotto d'arte di mercato, da collezionismo e di consumo. C'è da dire che la complessità dell'artigianato del presepe napoletano – produzione, saperi, forme, dinamiche, relazioni, fruitori, pratiche, storicità – è tale da non consentire facili distinzioni tra le due sfere – prodotto d'arte e pratiche culturali – visto che il presepe settecentesco già nel XVIII secolo era oggetto di collezionismo e insieme di pratiche sociali e familiari da parte dell'élite napoletana (Broccolini, 2008: 139 e ss.). Lo stesso collezionismo è anch'esso una pratica culturale urbana, seppure appannaggio di un'élite. Si tratta, infatti, di una forma complessa ed estremamente eterogenea di artigianato che ricade contemporaneamente nella categoria dell'artigianato urbano, di un artigianato colto e di un artigianato popolare. Tuttavia è negli ultimi anni che ha prevalso una visione estetica dell'artigianato del presepe napoletano e che le retoriche artistico-identitarie si sono impossessate della dimensione patrimoniale che ruota intorno al presepe a scapito della dimensione culturale e antropologica. D'altra parte, c'è da sottolineare che l'artigianato del presepe napoletano, nelle sue pratiche e forme popolari, cioè legate all'iconografia ottocentesca delle figure in terracotta, non è stato oggetto di riflessione nei dibattiti che ci sono stati in ambito demologico sull'arte popolare⁴; mentre la forte presenza di una produzione ricercata destinata all'élite

³ Decreto del Presidente della Repubblica 25 maggio 2001, n. 288.

⁴ La nota opera di Paolo Toschi, ad esempio, *Arte Popolare Italiana*, menziona come esempio di «arte popolare», solo il presepe cortese del '700 e non quello popolare (P. Toschi, *Arte Popolare Italiana*, Roma, C. Bestetti, 1960). Per una rassegna degli studi demologici sull'arte popolare si veda: P. Clemente - L. Orrù, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte italiana*, Torino, Einaudi, 1982, parte II/IV, pp. 237-341. Il presepe napoletano popolare, come noto, è legato indissolubilmente alla lettura che negli anni ne ha fatto il noto musicologo Roberto De Simone,

urbana, a partire dal Settecento ha invece alimentato l'avvicinamento di questo artigianato all'ambito delle arti minori. Questa assenza di ricerche demologiche sulla «popolarità» dell'artigianato del presepe a Napoli, fatta eccezione per il filone desimoniano, oggi marginale nelle retoriche patrimoniali locali (Broccolini, 2008: 249 e ss.), è probabilmente dovuta anche all'estraneità che, storicamente, sia la città che l'artigianato hanno avuto con la tradizione demologica italiana⁵.

Come nota Chiara Bortolotto nella sua analisi dell'artigianato e del concetto unescano di «tesoro umano vivente», in Italia:

«Per elevare agli onori patrimoniali l'artigianato italiano od europeo sembra invece indispensabile attirarlo nella sfera dell'arte connotata da valori propri del canone occidentale dell'arte colta e fortemente orientati all'ambito dell'originalità creativa piuttosto che del savoir-faire tecnico. Gli stessi termini utilizzati nelle lingue neolatine per indicare l'artigianato alimentano l'ambiguità relativa al confine tea arte e tecnica. Questa prospettiva che sovrappone mestiere e vocazione semplificandone la relazione va di pari passo con il diffondersi sia nel vocabolario delle istituzioni che in quello dei singoli artigiani, della nozione di "artigianato artistico"» (Bortolotto, 2008: 159).

La predominanza delle valenze puramente estetiche dell'artigianato popolare è particolarmente evidente nelle retoriche patrimoniali napoletane. Oltre a produrre forti ricadute nelle fisionomie patrimoniali degli stessi artigiani (alcuni si definiscono «maestri», firmano i loro pastori e orientano le loro produzioni al collezionismo d'élite), ha prodotto una frattura sempre più netta tra gli artigiani «artisti» e quegli artigiani seriali, la cui manualità e i cui prodotti appartenenti al presepe popolare sono invece legati a una dimensione religiosa, familiare e popolare del presepe.

2. Arte vs. riciclo: il presepe colto e il presepe popolare

Nel mio recente lavoro dedicato all'artigianato del presepe a S. Gregorio Armeno (Broccolini, 2008) avevo messo in evidenza il modo in cui oggi è proprio l'eterogeneità della produzione presepiale a creare le condizioni per l'esistenza di quel *setting* così denso di riferimenti a pratiche religiose e a saperi artigianali

il quale lo ha esplorato seguendo piste e trame orientate al versante del simbolico piuttosto che a quello dell'arte popolare o delle pratiche domestiche (R. De Simone, *Il presepe popolare napoletano*, Torino, Einaudi, 1998).

⁵ Notavano Clemente e Orrù nel 1982: «Città e artigianato sono da più parti ritenute zone di confine della "popolarità" e pertanto non vi è una rilevante tradizione di studi demologici che vi si dedichi» (P. Clemente - L. Orrù, *op. cit.*, p. 298).

(la strada di S. Gregorio Armeno), che nello stimolare la curiosità turistica riproduce confini di località. Oltre a ciò, analizzando i diversi fasci di rappresentazioni locali sul presepe entro i locali campi intellettuali, erano emerse diverse narrazioni identitarie sul presepe della strada; la prima di tipo storico-artistico che, saldandosi con lo sguardo economico orientato allo sviluppo locale, enfatizzava e nobilitava la «grande arte» dei «maestri» artigiani; la seconda di tipo folklorico – oggi marginale rispetto alle retoriche identitarie urbane – enfatizzava saperi e pratiche popolari «subalterne». Due narrazioni contrapposte ed entrambe selettive nei confronti della reale complessità della produzione artigianale della strada. Una produzione che va dai pastori vestiti «stile settecento», frutto della recente «reinvenzione» turistico-identitaria della strada e intorno ai quali tanta enfasi identitaria si è prodotta, ai piccoli pastori in terracotta legati a pratiche popolari, passando attraverso una complessa articolazione di invenzioni commerciali stagionali, innovazioni, design, imitazioni, speculazioni e souvenir turistici. Se i pastori vestiti, destinati a una fetta di mercato elevata – collezionisti, amatori e borghesia napoletana – sono considerati oggetti d'arte e raramente si muovono entro pratiche di religiosità domestica perché diventano oggetti di status da mostrare in sé, i pastori popolari, soprattutto nel recente passato, vivevano una loro vita entro pratiche di riciclo e di devozione domestica. La carta del pane, il sughero, il muschio, il legno raccattato qua e là a partire dal giorno dei morti (data che per la famiglia napoletana segnava l'inizio della preparazione del presepe), il pastore da riparare, la soluzione scenografica da ricreare in uno spazio domestico che una volta all'anno doveva restringersi per ospitare una nuova messa in scena della natività da reinventare. Ecco allora le tre grotte, la struttura verticale, le figure più tradizionali, Benino, la lavandaia, la zingara, l'oste, Ciccibacco, ecc., figure intorno alle quali genitori e figli dialogavano e trasmettevano saperi, spesso in linea maschile per via delle competenze tecniche che il presepe richiedeva (legno, chiodi, colla, ecc.) (Ruccello, 1978; De Simone, 1998).

A fatica le recenti retoriche identitarie della tradizione che enfatizzano la continuità con il passato, riescono a mascherare la forte evoluzione (e il cambiamento) che hanno avuto la strada di S. Gregorio Armeno e la produzione artigianale negli ultimi due o tre decenni. Una strada dove, se in passato solo «umili bottegucce» producevano «umili» pastori (Correra, 1899: 20; Broccolini, 2008: 164), oggi l'autorità sulla "tradizione" è contesa entro diversi linguaggi espressivi e produzioni che solo apparentemente sono omogenei. In via di scomparsa i saperi e i simboli legati al presepe popolare così riccamente raccontati (e forse anche costruiti) da Roberto De Simone; fortemente in declino la pratica popolare del presepe, che quando non è di plastica è da tempo sostituito dall'albero di Natale (Lazzaro, 1892), oggi le produzioni degli artigiani «umili» convivono con quelle di più potenti artigiani che si sono costruiti una nuova identità di «maestri d'arte» con la rielaborazione delle forme del ricco e costoso presepe del Settecento. Nel mezzo fermenta uno scenario complesso, fatto di conflitti e di solidarietà tra artigiani, ma anche di imitazioni e di invenzioni a scopi commerciali che ricado-

no a «effetto Bali» nel retroscena dell'intimità identitaria urbana, tra «meta-artigiani» (Broccolini, 2008: 219 e ss.) che assemblano pezzi di pastori realizzati da altri, «spie artigianali» che riproducono gli stampi delle invenzioni di maggiore successo stagionale, souvenir e pastori di plastica prodotti tra Firenze e la Cina, siti internet, mostre d'arte e famiglie intere di artigiani seriali, che lavorano nei laboratori dietro la *staged autenticity*.

3. Politiche dell'identità e creatività culturale: S. Gregorio Armeno come "Distretto Culturale"?

Tornando al lavoro citato in apertura e al quale questo saggio si rivolge, dobbiamo quindi innanzitutto domandarci che cos'è un distretto culturale e che relazione ha questo concetto con la strada di S. Gregorio Armeno. In un saggio dell'economista Emanuela Motta presente nel citato volume e sul quale tornerò ampiamente in seguito, il distretto culturale viene definito come:

«un insieme di imprese di piccole dimensioni specializzate in un certo tipo di prodotto culturale che, grazie alla loro vicinanza territoriale e al comune ambiente, realizzano reciprocamente una serie di integrazioni orizzontali e verticali, conseguendo risultati che, non solo non si potrebbero ottenere separatamente, ma che superano spesso quelli ottenibili da un'unica grande azienda» (Motta, 2008: 191).

In questa definizione il distretto culturale fa quindi riferimento a un «prodotto culturale» caratterizzato da una pluralità di soggetti territorialmente vicini. Meno chiaro il riferimento alle «integrazioni» orizzontali e verticali che questa pluralità di soggetti realizzerebbe nel distretto stesso. Poco problematizzato in questa e in altre definizioni analoghe (e a volte anche del tutto assente) è l'aggettivo «culturale», come vediamo in altre definizioni che provengono dal campo urbanistico, secondo le quali il distretto culturale è:

«l'insieme di relazioni che interagiscono in aree circoscritte, dove la valorizzazione del patrimonio, della produzione e delle infrastrutture si inte-

⁶ L'espressione si riferisce a una ricerca francese di antropologia del turismo, condotta da Michel Picard sull'isola di Bali – luogo di grande affluenza turistica – che ha mostrato come la forte presenza dei turisti in un sito non porti necessariamente né alla disgregazione della cultura locale e dei suoi prodotti culturali, né all'innalzamento di «facciate» fittizie, ma può diventare stimolo all'innovazione di prodotti culturali a uso locale, quindi un luogo che alimenta la creatività sul piano della produzione culturale, artistica e religiosa; M. Picard, Bali: Tourisme Culturel et Culture Touristique, Paris, L'Harmattan, 1992; Bali: vingt ans de recherche, in «Anthropologie et Sociétés», Vol. 25, n. 2, 2001, pp. 109-128; cfr. A. Simonicca, Turismo e società complesse. Saggi antropologici, Roma, Meltemi, 2004, p. 107ss.

grano creando un processo di inclusione della componente sociale all'interno dello sviluppo dell'economia» (Sepe, 2007: 135)

Qui si fa riferimento in modo generico al concetto di patrimonio, che non è definito, a favore, invece, di produzione e infrastrutture.

Al di là dei limiti di definizioni che assumono la produzione «culturale» come centrale dei «distretti culturali», ma che definiscono in modo assai generico la dimensione culturale di queste realtà (quale concetto di cultura, antropologica o culta?), in tutte le definizioni che abbiamo visto la strada di S. Gregorio Armeno rientra pienamente. Tuttavia, benché sembri evidente la dimensione «culturale» della produzione artigianale della strada, non a tutti è evidente forse il fatto che questa «cittadella dei presepi» non è solo un insieme di piccole imprese specializzate in un certo tipo di prodotto culturale, in questo caso i pastori del presepe e non è neanche un insieme di infrastrutture che valorizzano il patrimonio, ma è anche ben altro.

Innanzitutto la nascita di S. Gregorio Armeno come «distretto culturale», se vogliamo chiamarlo così, cioè come insieme di piccole imprese familiari specializzate, non è legata solo alla presenza fisica di queste imprese, ma alla presenza di un denso contenitore culturale, nato dalla pratica religiosa del presepe al cui interno l'artigianato si muove, pratica religiosa familiare che si muove da secoli dentro una cultura urbana popolare e borghese. Non c'è quindi semplicemente un prodotto culturale, come recitano le definizioni. La stessa definizione di «prodotto culturale», se appiattita nel linguaggio economico su produzione e profitto o sviluppo, oscura la reale trama delle relazioni sociali e le forme di creatività culturale che hanno reso possibile a queste espressioni culturali di nascere e svilupparsi con tutte le varianti e le eterogeneità che lo caratterizzano.

In secondo luogo S. Gregorio Armeno è un luogo dove fermentano diverse produzioni artigianali, dove la «produzione culturale» che lo connoterebbe come distretto, è qualcosa di molto eterogeneo. È questa eterogeneità a fare di questo luogo un luogo «culturale», non un semplice prodotto, ridotto a una sola tipologia. Abbiamo, infatti, le due forme di presepe che oggi definiscono la tradizione del presepe napoletano, e cioè il presepe nobile e borghese del Settecento, quello composto dai pastori vestiti (oggi «stile Settecento», cioè di imitazione), oggetto di collezionismo e di uno sguardo estetico ed economico e il presepe popolare, presepe povero, oggetto sia di pratiche religiose che collezionistiche da parte di una élite intellettuale che si richiama alla lettura desimoniana. Ciascuna di queste due tipologie ha il suo ampio corredo di forme e oggetti. Intorno a queste forme si sono definite negli anni alcune retoriche della tradizione che si sono espresse intorno a un linguaggio storico-artistico e intorno a un linguaggio demologico. Oltre a queste due tipologie abbiamo anche un grande fermento di produzioni che non sono connesse direttamente al presepe e a una pratica religiosa. Ci sono delle vere e proprie creazioni d'arte che giocano con gli stereotipi della napoletanità, ci sono i souvenir turistici di resina o di terracotta, inventivi

e sempre diversi, e abbiamo i pastori ispirati alla cronaca che sono oggetto di attenzioni morbose da parte dei media e di un collezionismo borghese che è alimentato da richieste su commissione.

Una eterogeneità molto marcata che da un lato richiama il turista e rende la strada appetibile, dall'altro diventa motivo di conflitto su tradizione, identità e patrimonio. Perché se S. Gregorio Armeno è luogo simbolo di un'identità urbana che ruota intorno a un'idea di patrimonio che si richiama alla "tradizione", in realtà è un'identità molto conflittuale, in continua tensione tra retoriche dell'autenticità popolare nobilitanti, che vogliono promuovere il presepe come grande forma d'arte e momenti invece di imbarazzo culturale, laddove la cultura popolare diventa motivo di imbarazzo per le politiche urbane. Il souvenir di resina, l'invenzione fantasiosa, come ad esempio le anime del purgatorio, oggetti legati a un culto popolare in via di scomparsa, che diventano Totò, Troisi e sono cercati come oggetti di sfizio, oppure l'oggetto un po' kitsch, ma anche il grande "pezzo d'arte" originale, convivono con le vecchie figure del presepe popolare (Benino, Ciccibbacco, la lavandaia), o con il revival recente dell'imitazione del pastore vestito, oggetto "d'arte" che richiama la grande arte nobile del presepe del '700.

In realtà lo sguardo intrusivo dell'antropologia mostra che è proprio questa eterogeneità a "fare" il luogo e a renderlo visibile, anche sul piano turistico. Una eterogeneità complessa che si gioca tra saperi diciamo tradizionali (che sono mantenuti volutamente tali), invenzioni, innovazioni, imitazioni tra artigiani e quindi gelosie ma anche solidarietà e capacità di 'fare corpo' quando è necessario. Una strada dove la competizione tra gli artigiani è molto alta e dove ciascuno cerca di ritagliarsi un suo profilo che dialoghi sia con un'idea di tradizione che con l'invenzione.

4. Alla ricerca di un piano "strategico" per S. Gregorio Armeno: narrazioni economiche e storico-artistiche

Detto questo, vediamo come si produce lo sguardo di alcuni economisti nei confronti della strada. S. Gregorio Armeno è divenuta negli anni sempre più oggetto di attenzioni da parte di diversi specialismi disciplinari, in particolare di uno sguardo economico, incentrato sullo "sviluppo" e sulla "crescita" produttiva e di uno sguardo "nobilitante" storico-artistico che si richiama alla grande Napoli del '700 e dei maestri d'arte. Due sguardi diversi, che tra loro tendono a combinarsi bene, perché entrambi diventano funzionali alle politiche locali dell'identità. Si tratta, infatti, dei due vettori specialistici dominanti intorno ai quali oggi si articolano praticamente tutti gli interventi locali che fanno del presepe e della strada un luogo culturale di promozione della città.

A farne le spese e quindi a essere totalmente ignorati nelle locali politiche culturali sono quegli aspetti del presepe e della produzione artigianale più popolari, più quotidiani, e anche simbolici, non legati alla grande arte e alla cultura

borghese, ma al sottoproletariato urbano. Pratiche quindi più imbarazzanti, povere perché legate alla cultura del riciclo, del rattoppo, ma anche a tutta quella varietà di oggetti che tra plastica, resina e terracotta sono legate alle pratiche culturali del sottoproletariato urbano napoletano.

Torniamo quindi al citato volume relativo alla ricerca torinese e vediamo più nello specifico come alcuni economisti si sono avvicinati alla produzione presepiale di S. Gregorio Armeno. Il primo impatto che si ha con il citato volume è spiazzante, già a partire dal titolo: «Patrimoni Intangibili dell'Umanità», titolo accattivante, che strizza evidentemente l'occhio alla recente ratifica dell'Italia della Convenzione UNESCO per la Salvaguardia del Patrimonio Immateriale del 20037. Peccato che i diversi contributi del volume non definiscano mai il concetto di patrimonio immateriale, facendoci capire quale sia per gli autori il nesso che la produzione artigianale presepiale ha con questo concetto, anche in relazione agli aspetti, invece, materiali e tangibili del presepe. Sappiamo, infatti, che i confini tra materiale e immateriale sono sfumati, difficili da tenere distinti e che fino a oggi nel presepe ha prevalso una attenzione per gli aspetti materiali relativi alla produzione artigianale tradizionale. Tuttavia nel volume, quando non prevale il linguaggio economico, prevale uno sguardo collezionistico e storicoartistico che enfatizza piuttosto gli aspetti materiali e tangibili del presepe. Dove sia l'intangibilità nella produzione presepiale di S. Gregorio Armeno nel libro non è mai specificato, ma dato per scontato.

Le perplessità tuttavia non si fermano qui. Nel saggio di apertura i curatori del volume espongono le linee secondo le quali, arte, cultura e design industriale concorrerebbero allo sviluppo di questo distretto culturale e nel fare ciò fanno esplicitamente rientrare nella categoria del patrimonio immateriale solo gli aspetti artistici e di design industriale della produzione del presepe (De Caro, Marelli, Santagata, 2008: 6-7), senza includere minimamente saperi, tecniche, dimensione simbolica e devozione popolare, nonché le pratiche familiari legate ad un culto domestico che rappresenta la Natività. Sparisce quindi totalmente dalla considerazione tutta la sfera culturale del presepe, intesa in termini classicamente antropologici, che a ben vedere è quella che dovrebbe motivare l'inclusione nella sfera del patrimonio immateriale.

Gli autori tuttavia non si fermano qui, ma "infieriscono" ulteriormente esprimendosi addirittura contro la produzione popolare del presepe quando distinguono due gruppi di produttori considerati degni di "rappresentare" il patrimonio immateriale presepiale:

- «A) produttori dell'arte presepiale;
- B) produttori del design industriale presepiale»

⁷ L'Italia ha ratificato la Convenzione nel 2007 quando era già entrata in vigore da un anno, nel 2006.

I primi sono rappresentati dai maestri d'arte, quindi dall'"eccellenza", da coloro che producono per un'élite e per allestimenti artistici, i secondi sono sperimentatori che rappresentano ancora una potenzialità per il cosiddetto *made in Italy*. A margine di queste due "nobili" categorie di fantomatici portatori della tradizione dell'intangibile ci sarebbe la terza categoria, quella negativa, rappresentata dai «produttori di merci a bassissimo contenuto qualitativo». Costoro, che a ben vedere rappresentano, invece, la maggioranza degli artigiani, sono coloro che nella strada e nelle vie limitrofe producono i pastori di terracotta, quei pastori e quel presepe che ha per secoli animato una tradizione popolare densa e ricca di saperi, di pratiche e di aspetti simbolici. Secondo gli autori sono proprio questi detentori di una pratica popolare ad inviare «un messaggio che può danneggiare l'immagine dell'intero distretto» e che quindi esplicitamente «vanno bloccati» (Ibidem, 10).

Dopo questa apertura così promettente per la salvaguardia del patrimonio intangibile, che qui viene ridotto a mero prodotto commerciale di qualità artistica, che avrebbe il merito di poter trainare un'economia cittadina in difficoltà (e quindi giudicato solo secondo i canoni estetici dell'arte e del profitto), non sorprende se altri saggi del volume seguano la stessa linea.

A parte l'introduzione storico-artistica di Stefano De Caro sul valore «intangibile» del presepe napoletano, nel quale non vengono mai prese in considerazione le forme, le figure o le pratiche del presepe popolare, ci preme prendere in esame in particolare il saggio di Emanuela Motta, *Il Distretto culturale di San Gregorio Armeno: preliminari per un piano strategico* (Motta, 2008). L'autrice, sulla base di un'indagine quantitativa sull'artigianato della strada, propone un piano strategico per «individuare gli interventi e le politiche, da parte delle istituzioni pubbliche e private, affinché il distretto possa affermarsi e svilupparsi». Il linguaggio utilizzato è quello economico, prevalgono espressioni come «piano strategico», «piano di marketing», «ampliamento del mercato», «trend di crescita», «messa in efficienza del sistema», «omogeneizzazione produttiva».

Una prima considerazione merita il fatto che è improprio parlare di un piano strategico di sviluppo per la strada dei presepi, perché se San Gregorio Armeno è un «distretto culturale» non è un distretto che abbia bisogno di «affermarsi e svilupparsi», perché negli ultimi quindici anni ha avuto un notevole sviluppo, in termini sia di produzione che di visitatori, che ne ha modificato profondamente la fisionomia rispetto ai due decenni precedenti; non si trova quindi a uno stato «potenziale».

L'analisi della Motta prosegue poi individuando una serie di «interventi chiave», che a suo avviso dovrebbero far sviluppare il distretto. L'autrice propone due punti: «1) la creazione di un marchio collettivo di qualità e 2) l'introduzione di una serie di azioni «volte a creare tra i membri del distretto culturale una mentalità associativa» che mancherebbe e che sembra all'autrice fondamentale per lo sviluppo del distretto.

Su questi due aspetti dobbiamo soffermarci.

Intorno all'idea dell'"eccellenza" e dei marchi, negli ultimi anni gran parte

delle politiche, locali e non, hanno condensato i loro sforzi, come se il marchio contenga un'aura e una potenzialità magica in grado di garantire sviluppo e benessere per tutti. La proposta di istituire un marchio per il «pastore doc», contiene in sé quei valori globali che fanno dare per scontato – anche allo stesso artigiano – che il marchio di per sé sia garanzia di successo e di qualità. Il modellomarchio tuttavia, non guarda «dal basso» quelle che sono le percezioni locali al riguardo. Innanzitutto, per come si articolano le diverse produzioni artigianali, si capisce subito che il marchio, in realtà metterebbe in crisi la «segretezza» del lavoro, costringendo gli artigiani a condividere con gli altri quei saperi «gelosi» e un'individualità sulle quali si basa tutta la capacità inventiva, innovativa, creativa e anche imitativa che ruota intorno a questa produzione e ai suoi aspetti culturali. Ma soprattutto, ancora più grave, il marchio deciderebbe a priori e dall'alto quali oggetti debbano essere insigniti dal marchio (e cioè il pastore "vestito" stile Settecento), e quali no, lasciando fuori ancora una volta i pastori popolari, che in questo modo diventerebbero prodotti di serie B (appunto i «produttori di merci a bassissimo contenuto qualitativo» cui si faceva riferimento più indietro).

Al di là del fatto che questa proposta cancellerebbe il bacino più ricco di prodotti e di fruitori per i quali il presepe napoletano può essere considerato, secondo una prospettiva antropologica, un patrimonio etnologico – materiale e immateriale –, la proposta danneggerebbe gli artigiani anche economicamente perché quasi tutti gli artigiani si sono costruiti nel tempo un profilo tale, nella varietà delle capacità tecniche e familiari, da includere più prodotti artigianali. Il marchio questa varietà la snaturerebbe. Non stupisce quindi che l'indagine abbia individuato una scarsa predisposizione degli artigiani della strada ad accettare il marchio (Cuccia-Santagata, 2008). Sullo stesso punto ho avuto conferma diretta nel lavoro etnografico che ho condotto qualche anno fa sulla strada (Broccolini, 2008: 301 e ss.).

Il secondo punto indicato dall'autrice riguarda, invece, «l'adozione di una mentalità associativa», che è questione ancora più complessa. L'autrice individua diversi punti di debolezza del distretto. Uno di guesti è «la mancanza di metodi di trasferimento generazionale», cioè il fatto che non esiste, secondo l'autrice: «un momento formativo comune in cui coinvolgere il sapere dei singoli artigiani in un unico momento divulgativo rivolto non solo ai discendenti degli attuali maestri, ma anche ai giovani talentuosi» (Motta, 2008: 196). Questa scuola di formazione permetterebbe inoltre, secondo l'autrice, di arrivare a una «omogeneizzazione produttiva» che innalzerebbe gli standard di qualità. Nonostante in passato siano stati attivati dalla Camera di Commercio e da alcune associazioni di categoria dei percorsi formativi, risulta molto difficile che un artigiano possa condividere il proprio sapere in una scuola. Il sapere artigianale si trasmette in genere dentro la famiglia, o facendo apprendistato nello spazio privato della bottega. L'apprendista riceve dal suo maestro dei saperi che sono strettamente associati a un legame parentale o amicale, in modo da non andare incontro a una divulgazione incontrollata. Non è un caso che negli ultimi tempi, per i lavori

meno impegnativi, alcuni artigiani abbiano preso a lavorare come assistenti dei ragazzi immigrati di provenienza extraeuropea (soprattutto dallo Sri Lanka).

Anche l'auspicio di una «omogeneizzazione produttiva», che secondo l'autrice innalzerebbe gli standard di qualità, oltre a essere impossibile da realizzare, sarebbe anche dannosa perché danneggerebbe la stessa immagine di San Gregorio Armeno, la cui peculiarità sta proprio nella eterogeneità delle produzioni e nella creatività individuale. Su questo punto l'opinione della Motta è in netto contrasto con quella che è la principale peculiarità della strada. Scrive a riguardo l'autrice:

«La percezione che oggi ha il visitatore dell'area del futuro Distretto è quella della completa disomogeneità delle singole proposte di vendita, appare infatti che tutti vendono lo stesso prodotto ma di caratteristiche qualitative e di immagine sempre differenti: il pastore o l'elemento presepiale di plastica si mischia con quello di argilla o di ceramica, il festone, l'addobbo si confonde con la campana di vetro; tutto è caos tutto appare confuso e disordinato e solo raramente si trasmettono concetti chiari ed espliciti. C'è quindi bisogno di un disegno comune di un percorso storico/artistico che si fondi in una strategia commerciale in una logica di prodotto di vario prezzo, ma comunque e sempre di qualità e frutto di un preciso e definito processo produttivo» (Ibidem, 198).

Quindi con l'adozione di «concetti precisi» e con un «disegno comune» si potrà uscire dal caos:

«Anche questo punto di debolezza verrà automaticamente rimosso dall'applicazione delle linee guida del Distretto che, come si è visto in precedenza, enfatizzano i momenti di standardizzazione qualitativa, di presentazione dei prodotti e infine di considerare l'immagine del distretto come un essenziale elemento del "marketing mix" su cui agire sapientemente con ben definite strategie» (Ibidem).

A questo aspetto si collega, nella visione della Motta, un altro punto di debolezza che caratterizza gli artigiani, quello della «mancanza di intenti comuni e di un senso di appartenenza a un comune destino», un dato che dalle interviste dell'autrice emerge «in maniera prepotente». Si tratta di un momento di debolezza da rimuovere con una sorta di «operazione chirurgica», come se l'adozione di un comune sentimento di appartenenza sia un'operazione che è possibile pianificare e dirigere dall'alto dei «piani strategici». Infatti, continuando nel suo ottimistico e quasi comico impeto «purificatore», in nome di una fede nella pianificazione territoriale, l'autrice prosegue dicendo che:

> «...si può e si deve lavorare per rimuovere come primo, questo momento di debolezza. Riteniamo che lo spazio ci sia, infatti già nel corso dei questionari, quando l'intervistatore sottolineava quanto apparisse illogica

la mancanza di un disegno comune tra soggetti tra di loro collegati, tutti gli intervistati annuivano e ritenevano essenziale la nascita di un progetto comune aggregante» (Ibidem, 199).

Che i soggetti intervistati annuissero di fronte a una domanda dell'intervistatore che conteneva già una risposta e un giudizio di valori («illogica mancanza») che si richiamava a quella che Herzfeld ha definito come «gerarchia globale dei valori», (efficienza, solidarietà, democrazia, ecc.) non stupisce. Ed è ipotizzabile immaginare che quel gesto si sia giocato entro quella «disemia» che Herzfeld ha indicato come una «tensione» tra autorappresentazioni (o valori) ufficiali (in questo caso la solidarietà) e la privacy delle rappresentazioni collettive (Herzfeld, 2003; 2004).

5. Il "mestiere geloso": l'artigianato del pastore come patrimonio immateriale?

Trattando gli artigiani della strada con impeto pedagogico come dei testardi bambini da educare, tutta l'analisi della Motta mostra come nel campo della produzione presepiale a Napoli prevalga una sorta di proiezione specialistica e d'élite su un mondo del quale non si riescono o non si vogliono cogliere i nessi profondi. Lo sguardo antropologico può invece e deve mostrare in che misura la conflittualità che caratterizza il lavoro e le relazioni tra gli artigiani della strada e la gelosia di un mestiere fortemente individualistico, siano connesse a doppio filo alla solidarietà (che si innesta in determinate circostanze per "fare corpo") e alla eterogeneità delle produzioni e come queste siano a loro volta connesse alla curiosità turistica. Oltre a essere espressione di un pluralismo di sguardi – interni ed esterni – e di forme che miscelano creatività e imitazione, tradizione e innovazione, la scena di San Gregorio Armeno nella sua fluidità produce una forma di display unica nel suo genere perché polisemica e stratificata. Non si va a San Gregorio Armeno come turisti per vedere «omogeneità», «efficienza» e «marketing», ma un luogo ibrido, eterogeneo, dove il vero e il falso, la tradizione e la innovazione si combinano in forme articolate.

Si fa fatica a immaginare, come propongono gli autori della ricerca, l'apertura nella strada di un ufficio di marketing che fornisca direttive unitarie nella produzione e nei contatti con clienti esterni. Quale patrimonio poi sarebbe promosso in questo «disegno comune»? Chi ne pagherebbe le spese?

In questo tentativo di promuovere una omogeneizzazione produttiva e determinati modelli estetici (il pastore d'arte) traspare non solo una motivazione di tipo economico, ma anche una motivazione identitaria di tipo elitario e selettivo, quindi politica. È evidente da parte delle istituzioni (o di alcuni specialisti) che intervengono sull'area con proposte e piani strategici, l'intenzione di valorizzare soprattutto un tipo di produzioni culte che elevano il pastore al rango dell'arte (il pastore stile settecento), un'operazione che, così facendo, tenta di elevare la stessa identità urbana a un rango "superiore" e colto e di scrollarsi di dosso

quella zavorra scomoda rappresentata da secoli di produzioni, contraffazioni, imitazioni e ibridazioni popolari. Queste politiche ufficiali, tuttavia, oltre a non poter funzionare a San Gregorio per l'esistenza di una serie di "anticorpi" locali che continuano a produrre creativamente e secondo canali locali, sarebbero dannose perché oscurerebbero l'evento stesso, la performance, la plurivocalità che questo luogo così bene esprime. Enfatizzando piani di sviluppo della strada che puntano sulla «omogeneizzazione produttiva» e sulla «messa in efficienza del sistema», un approccio economico così concepito oscura gli aspetti polisemici e popolari dell'artigianato della strada proponendo una visione omologante dell'artigianato finalizzata a una efficienza produttiva decontestualizzata.

Del tutto inappropriata infine è l'adozione di concetti legati al linguaggio del patrimonio culturale immateriale. Come si può in un volume che si intitola «patrimoni intangibili» e che si richiama esplicitamente alla Convenzione UNE-SCO che è nata – lo ricordiamo – per salvaguardare le diversità culturali, parlare di «omogeneizzazione produttiva»? Come si può parlare di salvaguardia del patrimonio immateriale che è patrimonio etnologico e quindi popolare, plurale e plurivocale e contemporaneamente affermare esplicitamente la necessità di sradicare i produttori di pastori popolari perché non rientrano nella categoria dell'arte e in un'élite di talentuosi imprenditori?

Mi sembra evidente la confusione, ma anche la strumentalizzazione che viene fatta del concetto di "patrimonio immateriale" nell'ambito delle politiche culturali urbane. E non è forse inutile ribadire che il patrimonio culturale immateriale non ricade nella categoria del patrimonio storico-artistico, ma nasce come concetto globale dalla necessità di salvaguardare le diversità culturali che territori complessi e generazioni di portatori umili e anonimi hanno prodotto e trasmesso alle generazioni future. Ciò vale per il presepe napoletano, ma vale anche per

«.....pratiche d'alpeggio, carnevale trentino, giochi infantili liguri, saperi naturalistici della Valnerina, transumanza abruzzese, leggende locali della valli valdesi, rituali dei vattienti, canti cerimoniali del Venerdì Santo, saltarello amatriciano, tarantismo lucano [...]»⁸

È quanto mai necessario rivendicare, anche con attacchi frontali come quello che ho proposto, la pertinenza di un sapere specialistico capace di restituire la complessità delle dinamiche identitarie che caratterizzano questo patrimonio nella più ampia sfera urbana, come un sapere storico e situato, che cogliendo la natura elitaria e "politica" degli sguardi come quelli prodotti sulla strada napoletana dei presepi, riesce a vedere in essi una minaccia nei confronti di quella

⁸ È l'elenco simbolico che a mo' di ninna nanna chiude il saggio di P. Clemente - I. Candeloro, *I Beni Culturali Demo-Etno-Antropologici*, in N. Assini, *Manuale dei Beni Culturali*, Padova, CEDAM, 2000, p. 216.

eterogeneità di produzioni artigianali e di esperienze, ora culte ora popolari, che la strada invece esprime e che rappresenta forse il vero "patrimonio" culturale ed etnografico sul quale far convergere un progetto di sviluppo. Sviluppo da intendersi non solo in termini puramente economici, ma come risorsa di saperi artigianali, simbolici, di strategie imprenditoriali e di creatività individuale, che si muovono tra una cultura popolare urbana e più ampi flussi globali.

Bibliografia

- J. Blake, UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The Implications of community involvement in "safeguarding", in L. Smith, N. Akagawa, Intangible Heritage, London, Routledge, 2009, pp. 45-73.
- C. Bortolotto, *Dal "paese della mano" al "bel paese": problemi di traduzione del concetto di "tesoro umano vivente"*, in C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO: analisi e prospettive*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2008, pp.145-167.
- A. Broccolini, Scena e retroscena di un "patrimonio". Artigianato, turismo e cultura popolare a Napoli, Verona, Quiedit editore, 2008.
- P. Clemente L. Orrù, *Sondaggi sull'arte popolare*, in *Storia dell'arte Italiana*, Torino, Einaudi, Parte III/IV, 1982, pp. 237-341.
- P. Clemente I. Candeloro, *I Beni Culturali Demo-Etno-Antropologici*, in N. Assini (a cura di), *Manuale dei Beni culturali*, Padova, Cedam, 2000, pp. 191-220.
- L. Correra, *Il presepe a Napoli*, 1899 (rist. in: *Antico fascino di Natale*, numero monografico di «Campania», n. 1, 1981, s.p. (alla rivista manca il numero delle pagine).
- T. Cuccia W. Santagata, Aspetti istituzionali ed economici della domanda: un'analisi di valutazione contingente sulla disponibilità a pagare per il marchio collettivo di San Gregorio Armeno, in De Caro et al., pp. 51-80.
- S. De Caro, M. Marelli, W. Santagata, *Patrimoni intangibili dell'Umanità*. Il Distretto Culturale del presepe a Napoli, Napoli, Guida, 2008.
- S. De Caro, M. Marelli, W. Santagata, Una proposta per lo sviluppo economico del distretto culturale di San Gregorio Armeno: il ruolo dell'arte, della cultura e del design industriale, in Id. (a cura di), Patrimoni intangibili dell'Umanità. Il Distretto Culturale del presepe a Napoli, Napoli, Guida, 2008, pp. 5-11.
- R. De Simone, *Il presepe popolare napoletano*, Torino, Einaudi, 1998.
- M. Herzfeld, *Intimità culturale: antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003 (ed. or. 1997)
- M. Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2004
- N. Lazzaro, Il presepe in «Giambattista Basile», Anno VIII, 15 dicembre 1892
- E. Motta, *Il distretto culturale di San Gregorio Armeno: preliminari per un piano strategico* in De Caro Marrelli Santagata, Id., pp.191-203.
- M. Picard, Bali: Tourisme Culturel et Culture Touristique, Paris, l'Harmattan, 1992.
- M. Picard, Bali: Vingt ans de recherche, in «Anthropologie et Sociétés», Vol. 25, n. 2, 2001.
- A. Ruccello, Il sole e la maschera: una lettura antropologica della "cantata dei pastori", Napoli, Guida, 1978.
- M. Sepe, Il rilievo sensibile. Rappresentare l'identità per promuovere il patrimonio culturale in Campania, Milano, Angeli, 2007.
- A. Simonicca, Turismo e società complesse. Saggi antropologici, Roma, Meltemi, 2004.
- P. Toschi, Arte Popolare Italiana, Roma, Bestetti, 1960.

Alla fiera della memoria. Feste, identità locali e mercato culturale in Sicilia

IGNAZIO E. BUTTITTA

A survey of present-day religious festivals in Sicily reveals a changing situation where the folkloric coexists with the folkloristic, and tradition survives alongside revival and invention. What was originally a spontaneous process of reaffirming and rediscovering usages and customs that had disappeared or risked disappearing soon came to be associated with various economic, institutional and political interests that in many cases have become predominant. These interests aim at manipulating traditional events to their own advantage by supporting the current fashion for folk culture and rusticity and promoting the rhetoric of lost identities and roots. This rebirth of religious traditions therefore is of a somewhat ambiguous nature with features that are both unconsciously positive and decidedly alienating.

I. Da alcuni anni, seppur con un certo ritardo rispetto ad altre regioni italiane (Botta-Caselli-Mantelli, 1988; Scarpone, 2000), è stato avviato in Sicilia un ampio dibattito tra rappresentanti delle Istituzioni pubbliche (in primo luogo gli Assessorati regionali dei Beni culturali e del Turismo), del cosiddetto mercato turistico, delle realtà associative locali e del mondo accademico rispetto all'uso, dunque al destino, del patrimonio immateriale, in primo luogo delle feste religiose tradizionali. Seminari e convegni sulle politiche e sulle strategie di recupero e di valorizzazione si sono susseguiti a ritmo serrato delineando un quadro complesso. Un quadro segnato, per un verso, dalle richieste di riconoscimento di presunte virtù autoctone avanzate dalle singole comunità e dall'intervento, raramente coordinato, di cultori di storie patrie, di dirigenti delle Soprintendenze, di assessori comunali alla cultura, di comitati e associazioni più o meno ingenuamente protesi alla salvaguardia delle tradizioni e delle identità locali e, per altro verso, punteggiato da piccoli e grandi musei etnoantropologici, da pubblicazioni divulgative su vari aspetti del folklore isolano, da fiere e da sagre del prodotto tipico (agroalimentare, artigianale, ecc.), da manifestazioni pseudo-tradizionali a carattere spiccatamente turistico (presepi viventi, rievocazioni storiche in costume, ecc.). Un quadro, dunque, caratterizzato da iniziative che, in un modo o

nell'altro, manifestano la convinzione che la messa in mostra e l'offerta del proprio patrimonio materiale e immateriale (anche riscoperto o inventato) possa attrarre numerosi fruitori esterni e, conseguentemente, possa costituire una risorsa di riscatto socio-economico affermando, al contempo, peculiari appartenenze e particolari qualità del proprio saper fare comunità (Palumbo, 2003: 17 ss.). In talune circostanze l'attenzione rivolta a determinate attività rituali, localmente percepite come specifiche e qualificanti, sembra configurarsi come una strategia di difesa simbolica rispetto a un'esteriorità omologante dalla quale ci si avverte minacciati: la difesa delle proprie consuetudini, delle proprie tradizioni, segnatamente di quelle festive (stante la loro strutturale ripetitività e i loro contenuti semantici a carattere prescrittivo), contribuisce, infatti, a dare ordine al tempo e a perimetrare lo spazio della propria esistenza, a riempire di senso il proprio vissuto¹. In alcuni, non limitati, contesti si osservano, d'altra parte, un certo compiacimento e una certa enfasi nel mostrare a chi viene dall'esterno il fascino "esotico" delle proprie "speciali" tradizioni, del proprio (in realtà, più spesso, per nulla specifico e unico) patrimonio, tanto che in certi casi sembra manifestarsi l'esigenza di dover stupire lo "straniero" – oggi par excellence il turista – con originalità radicali: lo straniero-turista si aspetta d'altronde che la Sicilia possa offrire ancora qualcosa di un arcaico modo di vivere per poter essere degna di essere visitata al di fuori dei consueti percorsi greco-romani e arabo-normanni.

A complicare questi già tormentati e controversi processi, caratterizzati dal susseguirsi di sempre nuove proposte, da veri e propri esperimenti ma anche da ripensamenti nell'ottica del ritorno "all'antico" (quando non dal rimpianto per aver inesorabilmente compromesso il proprio patrimonio offrendolo al mercato e rimodulandolo a suo uso e consumo), si aggiungono precise dinamiche sociopolitiche: in primo luogo a livello della gestione delle risorse pubbliche dirette al finanziamento delle manifestazioni tradizionali; in secondo luogo al livello della manipolazione degli *itinera* festivi e dei correlati simboli rituali. Tra le più diffuse strategie di ricerca e di conservazione del consenso da parte dei rappresentanti politici "locali" (all'Assemblea regionale, alla Provincia, al Comune) v'è, infatti, quella della distribuzione mirata (e pilotata) dei finanziamenti pubblici. D'altro canto, la contesa per la gestione delle manifestazioni pubbliche (non solo, ma soprattutto, di quelle a carattere religioso) da parte delle *agencies* locali (pro-loco, comitati festa, confraternite, parrocchie, ecc.) rinnova e ridefinisce ogni anno,

[&]quot;«La cultura, nel senso pieno che questo termine ha assunto nella tradizione antropologica, ha la funzione di dare significato alla realtà umana e sociale. Ora, poiché l'uomo, a differenza di altri esseri viventi, vive immerso nel significato, la cultura è quanto gli permette di trovare una risposta al problema dell'essere e dell'esistenza» (S. Latouche, *Si può parlare di "glocalismo" culturale?*, in N. Scarpone (a cura di), *op. cit.*, pp. 19-27: 21). Sui rischi insiti nell'oblio della propria memoria culturale cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Tradizione e innovazione: le classi subalterne tra arcaicità e modernizzazione*, in R. Botta, F. Castelli, B. Mantelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 43-53.

offrendo uno spazio di scontro e/o di accordo pubblico, le partizioni sociali, le appartenenze politiche e i rapporti di potere di ciascuna comunità (Glukman, 1972; Cipriani, 1986; Faeta, 1999: 147-164; Balandier, 2000: 97 ss.). In sostanza la Sicilia festiva si offre oggi come una realtà mutevole e poliedrica, con forti scarti territoriali, dove è possibile osservare il folklorico e il folkloristico, la tradizione, la riproposta e l'invenzione convivere l'uno accanto all'altro in forme non sempre immediatamente decodificabili.

All'interno di questo scenario e in rapporto a questi processi, soprattutto per quanto attiene le iniziative di recupero e di valorizzazione dei patrimoni locali, avrebbe potuto svolgere un incisivo ruolo di mediazione il mondo accademico anche attraverso la formazione di specifici profili professionali e l'individuazione di adeguati percorsi di inserimento. Le esperienze avviate in questa direzione – penso, in primo luogo, alla istituzione dei Corsi di laurea in Beni demoetnoantropologici e in Scienze del turismo dell'Università degli Studi di Palermo – si sono rivelate sostanzialmente fallimentari a causa di una serie interrelata di fattori: il prefigurato ma mancato intervento delle Istituzioni pubbliche (in primo luogo la Regione Siciliana) incapaci di promuovere (per insipienza, per indifferenza, per inattitudine a cogliere le opportunità) serie e organiche politiche culturali (basti pensare alle enormi risorse, messe a disposizione della Regione dal F.S.E., sprecate o non utilizzate), la miopia e l'inerzia degli organi dirigenti degli Atenei, una ancora radicata cultura del "posto fisso". Nei rari casi in cui un concreto dialogo è stato avviato, si è troppo spesso risolto in un adeguamento alle direttive proposte/imposte dalle Istituzioni pubbliche sempre pronte a raccogliere, per ovvi motivi, le indicazioni del mercato e di certe *lobbies* politiche, in nome di quel presunto sviluppo sociale ed economico che dovrebbe quasi automaticamente derivare dalla proliferazione dell'offerta turistica. In questa direzione basti segnalare che importanti interventi, quali l'istituzione da parte dell'Assessorato regionale dei Beni culturali di un Registro delle Eredità immateriali, sono stati di fatto sviluppati ignorando i contributi di ricerca e di analisi realizzati nell'arco di decenni dalle Università isolane, spesso paradossalmente in concorso gli stessi Istituti regionali periferici: dalle Soprintendenze ai Musei etnoantropologici, ai Centri regionali per il Catalogo e per il Restauro.

Almeno a partire dalla metà degli anni Sessanta, infatti, da parte dell'Istituto di Scienze antropologiche e geografiche dell'Università degli Studi di Palermo (poi confluito nel Dipartimento di Beni Culturali e ora nel macro Dipartimento Beni Culturali-Studi Culturali) e da associazioni private quali il Folkstudio, l'Associazione per la Conservazione delle Tradizioni Popolari, il Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, il Centro Internazionale di Etnostoria furono avviate sistematiche attività di raccolta e di ricerca sul patrimonio etnoantropologico (materiale e immateriale) che delinearono un panorama, per molti versi inedito, della cultura tradizionale siciliana (segnatamente dei fenomeni relativi alla religiosità popolare), esitando nella produzione di una vasta e notevolissima attività documentaria e saggistica e nella costituzione di preziosi archivi e

raccolte (Uccello, 1976; A. Buttitta, 1978; Giallombardo, 1981, 1990; I.E. Buttitta, 1992, 1999).

II. A fronte della progressiva affermazione della "cultura di massa" si sono dunque registrate, sin da subito e con maggior enfasi e partecipazione locale in questi ultimi anni, iniziative tese alla salvaguardia e alla valorizzazione delle peculiarità (o presunte tali) socio-culturali: dai costumi ai prodotti tipici, dai riti festivi alle musiche tradizionali. Allo spontaneo processo di riaffermazione e di riscoperta di usi e costumi scomparsi, ovvero a rischio di scomparsa, da parte delle comunità variamente organizzate in congreghe, associazioni e comitati, non di rado guidati da intellettuali locali, si sono presto affiancati, finendo spesso con il prevalere, vari interessi economici, istituzionali e politici diretti a manipolare a proprio vantaggio le manifestazioni tradizionali, a sostenere «il revival folcloristico, dando veste turistica ai fenomeni popolari» e «la moda del folk e del rustico», a esaltare acriticamente i valori associativi della cultura tradizionale (Lattanzi, 1983: 89) promuovendo le retoriche delle identità e delle radici perdute (Di Nola, 2000: 67-70). Una rinascita di tradizioni religiose, quindi, dai connotati ambigui, che ha assunto aspetti sia «inconsapevolmente positivi» sia «decisamente alienanti» (Lanternari, 1976: 31).

Eppure, nonostante questi processi si siano ampiamente affermati in tutta l'isola, determinando più o meno importanti trasformazioni degli *itinera* rituali e del loro simbolismo, tutt'oggi in Sicilia, in non pochi contesti sono osservabili comportamenti festivi che sembravano essere stati definitivamente consegnati al passato insieme alle forme di produzione tradizionali, alle strutture sociali e alle ideologie correlate. La persistenza di questi fenomeni, la «tenace continuità delle strutture rituali» nonostante il cambiamento economico e sociale (Tak, 2000: 16), non può essere elusa. Antropologi, storici, sociologi, operatori culturali devono fare i conti con una realtà assai più complessa di quella che sembrava prefigurarsi non più tardi di mezzo secolo addietro: una realtà polimorfa, dagli esiti locali più diversi, soggetta alle costanti tensioni della dialettica "tradizione" vs "innovazione", sottoposta agli interessi collidenti di soggetti interni e esterni alle comunità che sostanziano di significati diversi e spesso contraddittori termini quali "tutela", "conservazione", "valorizzazione", "promozione".

Rispetto a quanto osservato proporrò alcune recenti riflessioni sul patrimonio festivo dei paesi marinari (costieri e delle isole minori) siciliani i quali, in ragione della loro posizione, sono tra quelli maggiormente investiti dagli interessi del mercato turistico.

III. Ha osservato Sebastiano Tusa:

«Al di là delle immense e svariate risorse materiali che il mare ha offerto ed offre all'uomo, ve ne sono altre che attengono alla sfera sovrastrutturale che hanno nei millenni rifornito ed animato l'immensa enciclopedia

dei miti, delle leggende e dei culti ad esso ispirati o, comunque, connessi» (Tusa, 2009: 17).

Inscindibili dai saperi e dalle pratiche ergologiche marinare si porgono, dunque, alla nostra attenzione miti, credenze e riti molteplici. Una profonda religiosità, un insieme di prescrizioni, di regole e di comportamenti che trova ragione nella sfera del sacro, permea la vita dei pescatori. I rischi connessi all'"andar per mare", la necessità di uccidere gli esseri viventi che lo popolano e di garantire i loro cicli riproduttivi per sostenere la propria esistenza e quella della comunità di appartenenza hanno alimentato un immaginario mitico-cultuale e una prassi rituale amplissimi. Osserviamo così il fiorire di leggende di fondazione di un culto legate al ritrovamento di immagini miracolose consegnate dalle onde, innumerevoli santi chiamati a benedire il mare, processioni che si svolgono in prossimità del o sul mare, immagini e oggetti sacri gettati in acqua per placare le tempeste (Sorgi, 1980; Ranisio, 1990; Maffei, 1987, 1995; I.E. Buttitta, 1995, 2009). Nonostante le importanti innovazioni tecnologiche e le trasformazioni delle modalità di pesca, questo universo di credenze e di pratiche continua a rinnovarsi. La gran parte, infatti, dei calendari cerimoniali dei paesi costieri e delle isole minori sono tutt'oggi animati da molteplici feste dedicate a Santi e Madonne la cui "protezione" è rivolta verso pescatori e marittimi.

Ho avuto modo di osservare recentemente come la letteratura sui beni immateriali attinenti il mondo del mare e della pesca sia assai contenuta: non solo rispetto ad analoghi temi relativi al mondo contadino, ma anche al ruolo socio-economico rivestito storicamente in Sicilia dalla pesca, dalla navigazione e dalle attività correlate (fabbricazione di barche, salatura e inscatolamento del pescato, commercio marittimo, ecc.) (I.E. Buttitta, 2009). Non esiste, in particolare, una monografia sulle feste religiose siciliane delle comunità marinare; solo qualche saggio su rivista, in atti di convegni, in volume prende in esame singole tradizioni o ambiti specifici². Non può essere questa la sede per discutere le ragioni di questo fatto, semmai per sollecitare maggiore interesse per un ambito di studi che si presenta particolarmente denso e oggetto di attenzioni, tutt'altro che neutre, da parte degli attori delle Istituzioni e del mercato «turistico-culturale» (Simonicca, 2004; Rami Ceci, 2005). È necessario riflettere in special modo sulle tradizioni festive dei borghi marinari e sul loro potenziale ruolo di attrattori, cioè di qualificanti elementi di "corredo" alla vocazione balneare di molti di

² Solo di recente grazie a un'iniziativa della Fondazione Ignazio Buttitta sostenuta dalla Soprintendenza del Mare della Regione Siciliana è stato avviato un lavoro di ricognizione sistematica delle feste dei paesi costieri. Primi esiti di questo lavoro sono stati il volume a cura di I. E. Buttitta e M. E. Palmisano, *op. cit.*, e il DVD, *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere in Sicilia* (a cura di M. E. Palmisano, per la regia di M. Tagliavia, Palermo, Gardenia - Soprintendenza del Mare, 2009).

questi centri. L'interesse rivolto dalle comunità locali alle loro tradizioni cultuali, in quanto spazio-tempo di riproduzione di un'appartenenza comunitaria (nella riaffermazione di una memoria culturale che legittima il proprio esserci) e di accesso privilegiato e diretto alle sacre potenze (che offrono garanzie e risposte ai problemi irresolubili nella prassi), si incontra, infatti, non di rado in maniera conflittuale, con l'esigenza di offrire un'originale e accattivante immagine dei propri contesti volta a catturare quei flussi turistici che oggi paiono i soli in grado di risollevare le economie depresse di tanti piccoli e grandi centri di antica tradizione marinara: tra questi ricordo Mazara del Vallo, Favignana, San Vito Lo Capo, Sciacca, Porto Empedocle, Licata, Augusta, Porticello, Porto Palo, tutti paesi che ormai da qualche decennio, non senza difficoltà, cercano di riconvertirsi in poli turistici di massa (più raramente d'élite) per supplire alla crisi della pesca e diversificare e ampliare le fonti di reddito.

IV. Esemplare da questo punto di vista il caso di Favignana. Fino agli anni Sessanta l'Isola "era" non solo luogo di pesca, di lavorazione e di inscatolamento del tonno, ma anche sede di numerose cave di tufo, piantagioni di ficodindia e colture orticole; "non era", invece, sede vacanziera temporanea o stagionale. Divenuta oggetto di interesse turistico a partire dagli anni Ottanta, l'Isola ha conosciuto nell'ultimo decennio – in ragione della lacunosa applicazione delle norme di tutela contenute nel Piano paesistico delle Egadi e dell'assenza di un Piano regolatore – una imponente fioritura "edilizia" che ha visto le residue aree rurali riconvertite in lotti per villette. Gli anziani pescatori, cavatori e contadini, quando non impegnati come manovali o giardinieri, ricavano oggi di che vivere dal noleggio di imbarcazioni, biciclette e scooter, da gite in barca, da piccole attività commerciali stagionali e da servizi d'ogni sorta diretti ai numerosi turisti e residenti stagionali che nei mesi di luglio e agosto affollano l'Isola. I più giovani trovano impiego nei mesi estivi nelle attività alberghiere, ricreative e di ristorazione che negli ultimi anni si sono moltiplicate. La mattanza dei tonni, da importante momento di produzione che vedeva a vario titolo coinvolti numerosi addetti, si è progressivamente trasformata in una straordinaria e partecipata messa in scena a sostegno dello smercio di prodotti ittici (bottarga, tonno in scatola, tonno affumicato, ecc.) provenienti da altri luoghi, fino a venir meno nel 2005. Fatto quest'ultimo di non poco rilievo per la società e per l'economia favignanesi: persa, infatti, già negli anni Novanta ogni effettiva funzione economica, la tradizionale pesca del tonno (dei pochi e piccoli tonni che si riuscivano a pescare) si era venuta a configurare come il grande evento che di fatto apriva, anticipandola a maggio, la stagione vacanziera.

Se dovessimo mettere in relazione gli investimenti pubblici per la promozione dell'evento "mattanza" – basti ricordare l'esistenza di un Capitolo del Bilancio regionale *Contributi ai comuni per l'esercizio delle tonnare,* che prevedeva l'erogazione di consistenti sostegni finanziari «Al fine della salvaguardia e del recupero della valenza culturale della pesca del tonno col tradizionale sistema

delle tonnare fisse, secondo le tradizioni locali» (L. R. 1/10/1998, n. 25, art. 1) – con la loro effettiva e immediata ricaduta economica sulla comunità, si dovrebbe concludere che questo impegno contributivo può ascriversi al vasto insieme dei dissennati sprechi "assistenzialistici" di risorse pubbliche che ha caratterizzato per anni la politica siciliana. Eppure, mettendo tra parentesi l'aspetto squisitamente economico (e le complesse e talora incomprensibili scelte della politica regionale) e guardando alle ricadute socio-culturali, può dirsi che non è stato affatto così. Nonostante una rifunzionalizzazione dagli esiti economicamente poco significativi, la "mattanza", oltre a farsi valore aggiunto per un'Isola dal mare bello come quello di molte altre isole e di molte altre località balneari siciliane, oltre cioè ad essere di fatto la ragione per cui Favignana gode di notorietà in tutto il mondo (ogni anno giungevano giornalisti delle più diverse testate e troupes televisive da vari paesi europei e extraeuropei per documentare la "tradizionale" pesca del tonno), costituiva per molti degli abitanti di Favignana la ragione stessa per sentirsi tali: in quanto loro "memoria collettiva" vivente, "figura del ricordo" annualmente ripresentificata, deteneva una straordinaria valenza coesiva e identitaria e dava un senso, altrove non più attingibile, alla loro vita. I Favignanesi si sentivano "importanti" perché avevano la "mattanza". Nota Assmann, riprendendo Halbwachs (1952, 1987):

«la memoria collettiva è insita nei suoi fruitori e non si può trasferire a piacere. Essa è dunque concreta non solo spazialmente e temporalmente, ma anche *in relazione all'identità*: ciò significa che essa si riferisce esclusivamente alla prospettiva di un gruppo reale e vivo. [...] Il gruppo sociale che si costituisce come comunità del ricordo conserva il proprio passato soprattutto da due punti di vista: la specificità e la durata. Anzitutto, nell'immagine che esso costruisce di sé sono sottolineate le differenze rispetto all'esterno, mentre quelle interne vengono attenuate. Inoltre, esso produce "una coscienza della propria identità attraverso il tempo", cosicché i fatti ricordati vengono costantemente selezionati e inquadrati in base a corrispondenze, somiglianze e continuità. Nel momento in cui un gruppo divenisse consapevole di un proprio mutamento decisivo smetterebbe di esistere come tale, lasciando il posto a un gruppo diverso. Ma poiché ogni gruppo aspira alla permanenza, esso tende a smorzare per quanto possibile i cambiamenti e percepire la storia come una durata inalterabile» (Assmann, 1997: 14-15).

Questo processo è tanto più efficace in quanto dotato di capacità "ricostruttive" e "inventive", ossia capace di selezionare, recuperare e risignificare gli elementi del passato in funzione delle esigenze presenti nonché di dotare di inesistenti radici nuove pratiche e credenze legandole a un «passato storico opportunamente selezionato» (Assmann, 1997: 16-17; Hobsbawm-Ranger, 1994).

Costituendosi come icona capace di raccogliere e riformulare una eredità culturale tanto per "sé" che per gli "altri", la "mattanza" era un "marchio", unico e

non riproducibile, un potente e denso "attrattore" che trasmetteva un messaggio inequivocabile. La sua straordinaria potenzialità comunicativa si traduceva nel lungo termine in risorsa economica. Osserva Nocifora:

«Il primo elemento che occorre sottolineare è che una località rappresenta una meta solo se e in quanto è in grado di comunicare un determinato messaggio. [...] Un messaggio che deve essere in grado di conferire caratteristiche non solo di specificità ma anche di unicità all'offerta di quella determinata località. [...] E la sua stessa esistenza, come località che "parla", esprime un significato culturale complesso nei confronti di una certa popolazione o di un determinato gruppo sociale. [...] Insomma è meta turistica una qualunque località che, per il patrimonio culturale, ambientale, storico o paesaggistico che possiede è in grado di instaurare un dialogo, quindi uno scambio di messaggi significativi, con una qualunque area di popolazione che abbia le caratteristiche di una sorta di area di utenza potenziale» (Nocifora, 1997: 17, 49, 37-38).

Per altro verso la "mattanza", per la sua stessa ripetitività stagionale marcata da momenti rituali e conclusa da un atto sacrificale, si manifestava quale rito di rifondazione del tempo e della società, di periodica e necessaria sacralizzazione del *cosmos* acquoreo su cui si fondava l'esistenza della comunità. La "mattanza" era pertanto, se non sostitutiva, inscindibilmente integrativa del sistema festivo favignanese, avocando a sé l'antica valenza identitaria che detenevano le feste che ancora animano la vita religiosa isolana: il Carnevale, la festa di San Giuseppe (19 marzo), la Settimana Santa, il Corpus Domini, la festa della Madonna delle Piana (15 agosto), la festa della Madonna di Custonaci (ultimo mercoledì di agosto), la festa patronale del SS. Crocifisso (14 settembre), la festa della Madonna del Rosario (7 ottobre).

Il venir meno della "mattanza" ha prodotto significative e misurabili conseguenze sulla società favignanese, imponendo un'ulteriore riconfigurazione del quadro identitario e delle proposte turistico-culturali. Da un lato da "memoria vivente" è divenuta una "memoria storica", figurata e per certi versi immaginifica, ancorata però a luoghi concreti (negli stessi anni in cui la "mattanza" scompariva veniva ultimato il restauro dello Stabilimento Florio, imponente manufatto architettonico, un tempo sede delle industrie di inscatolamento del pescato e oggi adibito a museo della tonnara), dall'altro le tradizioni festive isolane sono state investite da nuovi interessi. Si è assitito così, nell'ultimo decennio, al tentativo di rimodulare e/o rilanciare tanto come "attrattori" quanto come "riproduttori di senso" alcune feste un tempo esclusivamente rivolte alla comunità locale e declinanti verso l'estinzione (Gallini, 1977; Lanternari, 1977, 1986; Fabietti-Matera, 1999). Come osserva Clemente

«quando una cultura o una civiltà vede in crisi la propria capacità di

riconoscersi in valori comuni – la propria "identità" – fa ricorso al proprio passato come risorsa da investire nel futuro, e assai di frequente al passato folklorico, in cui più che altrove è possibile leggere i segni di una *communitas*, anche un po' mistificata e idillizzata, ma attiva come modello di riferimento ideale possibile» (Clemente, 2001: 192).

Oggi che la "mattanza" è venuta meno, che il totem comunitario è stato archiviato nel museo della memoria (Apolito, 1993), altri simboli sociali, le feste "antiche" e "tradizionali", cui nel passato era assegnata la funzione di fare e rappresentare la comunità, rifondandola annualmente nelle sue partizioni e nei suoi principi nel segno del sacro, sono investiti di nuove attenzioni e vedono affermarsi alcune loro funzioni latenti (Bogatyrëv, 1982). Non a caso, accanto a un generale rinnovato interesse per le feste del passato, particolari investimenti sono rivolti dall'Amministrazione comunale verso quelle che, per la loro cadenza stagionale, possono meglio configurarsi come attrattori verso fruitori esterni: il Carnevale, San Giuseppe, la Settimana Santa. Questi interventi dagli esiti ancora piuttosto incerti, seppur condivisi in linea generale dalla comunità, hanno alimentato conflittualità tra le diverse realtà associative (molte delle quali politicamente orientate) e di mestiere presenti sul territorio, e tra queste e l'Amministrazione, rispetto ai ruoli che i singoli attori sociali dovevano detenere e alle forme che questi interventi dovevano assumere. Tra gli esiti di questi processi registriamo l'accelerazione del processo di desacralizzazione già avviatosi negli anni Settanta in relazione al venir meno della stretta relazione tra attività produttive e calendario cerimoniale e al progressivo disfacimento del tessuto sociale (determinato anche dal trasferimento sulla terraferma, definitivo o stagionale, di numerosi nuclei familiari).

V. Il caso favignanese è esemplare di processi diffusi e pervasivi: tanto della interazione che intercorre costantemente tra cambiamento socio-economico e espressioni rituali, quanto della reale incidenza e degli effetti delle retoriche dell'identità locale e della memoria culturale, quanto delle politiche opache, insipienti e autoreferenziali di riscoperta e di valorizzazione del patrimonio "di tradizione". Dietro l'apparente interesse per il patrimonio culturale tradizionale, materiale e immateriale, si celano, infatti, interessi confliggenti e contraddittori. Valorizzare le tradizioni significa per alcuni coglierne e esaltarne solo gli aspetti utili alla promozione di una mediocre politica turistico-consumistica: una politica il cui fine ultimo è la creazione di "riserve indiane", dove attori prezzolati dovrebbero trovarsi a recitare la parte dei commossi fedeli, degli operosi artigiani, dei pii e laboriosi contadini, pescatori, pastori e quant'altro, a profitto del turista di passaggio felice di "stupirsi" di usi e costumi "antichi" e "selvaggi". Esecutori non sempre consapevoli di tale "condanna allo stereotipo" sono pro-loco, enti locali, istituzioni pubbliche e associazioni private.

A soffrire maggiormente di questi interventi sono le feste religiose. Esse, al

contrario di altre espressioni della cultura popolare inesorabilmente scomparse, restano d'altronde ancora vive e presenti, mostrando una certa resistenza al mutamento e anzi, in certi casi, significative riprese. Ancora oggi in molti paesi siciliani, nelle grandi feste pubbliche, «in cui sono coinvolti una vasta gamma di stati d'animo e di motivazioni da un lato, e di concezioni metafisiche dall'altro, che plasmano la coscienza spirituale di un popolo» (Geertz, 1987: 143), si ritrovano l'ordine e il senso dell'esistenza, si dimenticano frustrazioni e disagi, si supera il senso di irrilevanza ed impotenza individuale, si riconquistano ruoli e pertinenze permettendoci «di vivere in un mondo ordinato e non caotico, [...] di sentirci a casa nostra in un mondo che altrimenti si presenterebbe ostile, violento, impossibile» (Terrin, 1999: 21). Funzione specifica della religione è, infatti, quella di farsi medium della comunicazione rendendo "determinato" un mondo di senso "indeterminato", e finendo con il ridurre la contingenza dell'ambiente vissuto a livelli sostenibili. La religione «sembra essere così l'unico subsistema capace di rispondere a domande, esigenze, problemi di senso soggettivo che nessun altro sistema è in grado di elaborare» con analoga efficacia. La funzione che la religione svolge non è solo integrativa ma anche interpretativa, «cioè per gli individui essa rappresenta una risorsa di significati che consentono di immaginare unito ciò che in realtà è diviso, assoluto ciò che è relativo» (Pace, 2007: 39-40).

Se è evidente che il sentimento di appartenenza ribadito annualmente nelle feste contribuisce a definire e sostenere il senso stesso delle nostre esistenze, il nostro "essere nel mondo", è altrettanto chiaro che il loro processo di impoverimento e omologazione può condurre a forme imprevedibili di alienazione. Ragione questa che deve sospingerci a guardare con particolare attenzione alla moltiplicazione, accanto e insieme alle feste religiose "tradizionali", di rievocazioni storiche in costume e di sagre dei prodotti tipici, a rilevare come il totem durkheimiano, spoglio di ogni residua sacralità, non sia più il santo protettore ma il genuino prodotto locale (il ficodindia, l'olio, la sfincia, la caciotta, il cous cous, il tonno, il pistacchio, ecc.), i riscoperti antichi mestieri e le tradizionali manifatture (il cioccolato, il dolce tipico, il prodotto tessile, la ceramica, ecc.), ovvero la rievocazione in costume di momenti della storia locale, dal Palio dei Normanni di Piazza Armerina alla Giostra dei Ventimiglia di Geraci Siculo.

In verità, più spesso, antichi e nuovi totem convivono uno fianco all'altro e offrono soddisfazione a esigenze di gruppi diversi o a diverse esigenze degli stessi individui. Da un lato, infatti, va considerato che ciascuna comunità è composta da una pluralità di individui che, pur nella condivisione di un orizzonte culturale comune, sono diversi per età, per sesso, per livello sociale, per "ruolo", per "competenze", per "formazione", per "aspirazioni", per "tensioni religiose" e, pertanto, partecipano con diversa consapevolezza e con diverse motivazioni al farsi festivo (Goody, 1996; Smith, 1978; Greimas, 1995: 4; Beattie, 1998: 123 ss.); dall'altro che, nonostante i condizionamenti della "matrice culturale" preesistente (Kluckhohnm 1969; Cirese, 1997: 129-130), ciascuna comunità, per quanto "isolata" e "marginale" possa essere, si trova a doversi confrontare con

sempre nuove esigenze producendo risposte diverse e variabili nel tempo (Bravo, 1992: 19; Comba, 2008: 9 ss.). Nella prassi, in sostanza, i riti festivi incontrano sempre uomini nuovi e nuove idee, e si scontrano, oggi, con una realtà sempre più "liquida", frammentata in sub-sistemi e in difetto di centri propulsivi di produzione del senso chiaramente circoscrivibili e identificabili (Luhmann, 1991; Bauman, 2002). La festa patronale che per "alcuni" è il luogo e il momento per entrare in diretto contatto con la potenza del Santo e per rivolgergli la supplica di guarigione o soluzione di un problema, per "altri" è l'occasione per riconoscersi e per sentirsi detentori di una "tradizione", di un fatto unico e importante, che come tale può essere offerto sul mercato e divenire l'icona mediatica della comunità. Come rileva Ariño

«in realtà ciascun individuo decide la propria forma di inserimento e il proprio grado di implicazione, ma il "pubblico" della festa – attori e spettatori – è dato tanto dagli abitanti locali, quanto dai *pendolari* e dai visitatori *in situ* (questi ultimi forestieri in misure diverse) che possono "sintonizzare" la festa grazie ai mezzi di comunicazione» (Ariño, 1997: 17).

Esemplari in tal senso, per la precoce mediatizzazione e turistizzazione, che pure non è ancora esitata in desacralizzazione, i "Misteri" pasquali di Trapani e gli "altari" di San Giuseppe di Salemi. E in proposito va anche ricordata la "convivenza" della festa patronale di San Vito (15 giugno) con il Cous cous fest (fine settembre) a San Vito Lo Capo, quella della festa patronale di San Giovanni (24 giugno) con la "Sagra del pesce" (10-12 agosto) a Pozzallo, e ancor più significativamente, perché svolte in contemporanea, quella della festa di San Giuseppe con la "Sagra della seppia" a Donnalucata. Accanto alle cerimonie religiose tradizionali convivono, dunque, integrandovisi più o meno organicamente, occasioni festive connesse all'introduzione di nuovi culti pubblici e, più spesso, di carattere esclusivamente profano. Non può dirsi, senza forzare la realtà dei fatti, che le nuove feste si propongano come sostitutive, piuttosto che esse, sorte per soddisfare nuove istanze relazionali e socio-economiche, si integrino con la realtà preesistente dando però luogo, nella più parte dei casi, a sintesi instabili. Si osservano così, al di sotto dell'apparente ordinato susseguirsi di eventi comunitari religiosi o profani, feste che continuano tradizioni religiose precedenti e sono prioritariamente rivolte e partecipate dalla comunità dei fedeli e feste, anche a carattere religioso, che sono essenzialmente realizzate e modulate a vantaggio di un pubblico esterno (gli emigrati, i turisti, ecc.) e, pertanto, maggiormente sottoposte alla trasformazione (Tak, 2000: 348).

Le attuali forme rituali, a prescindere dai sensi e dalle funzioni che a ciascuna festa possono essere ascritti, sono dunque oggi più che mai esito di un continuo processo di elaborazione, di interazione e di negoziazione tra forze diverse, endogene (municipalità, parrocchia, confraternite, associazioni, ecc.) e esogene (Assessorato regionale del Turismo, Confcommercio, Federalberghi, ecc.) che

chiedono ciascuna alla festa (talora dando vita a effimere e funzionali alleanze) di essere qualcosa di specifico, di farsi latrice di precisi messaggi e di sensi ben definiti, che prevalgono di volta in volta in funzione degli investimenti. Ha osservato Simonicca

«Gli eventi locali servono come totem che definiscono la comunità e la rappresentano al mondo esterno. In ogni caso, le comunità devono garantire che non tutti gli eventi divengano attrazioni turistiche e che la vita associata possa fruire sempre di un *milieu* non turistizzato. Solamente l'alternanza tra tempo dell'evento e tempo ordinario permette un'organica dinamica fra autenticità della vita e messa sulla scena delle attrazioni, [...]» (Simonicca, 1997: 139).

Di fatto il progressivo processo di desacralizzazione (o risacralizzazione laica?) dello spazio e del tempo festivi, di adeguamento e riorganizzazione del calendario cerimoniale in funzione delle esigenze del mercato fatte proprie dalle comunità, di rifunzionalizzazione, riconversione o sostituzione dei simboli comunitari, di totemizzazione, infine, della memoria culturale, può, se portato alle estreme conseguenze, determinare la disfatta delle comunità e la perdita del senso dell'esserci nel mondo. Questo fare per gli "altri" per sentirci "noi", questa riconversione della propria cultura tradizionale a favore delle logiche del mercato, questo depotenziamento dei referenti extra-umani solutori delle angosce più intime, che oggi ci appare soluzione facile e immediata alle crisi economiche e sociali, è piuttosto il segnale del disfacimento, del tramonto, della fine di una cultura.

Risultato ineluttabile di tale processo si delinea essere, infatti, l'appiattimento di un ricco e variegato universo su standards di fruizione che privilegiano della festa gli aspetti ludici e spettacolari, folkloristici, esitando nell'introduzione, anche forzata, di elementi nuovi e estranei al fine di esaudire e incoraggiare le domande del mercato turistico. La speranza che sorregge tali interventi è quella, in teoria legittima e apprezzabile, di rilanciare l'economia locale stimolando i flussi turistici. Questa politica, raramente sostenuta da una sia pur minima sensibilità antropologica, come è facilmente comprensibile, non favorisce affatto lo sviluppo. Episodici e assai limitati nel tempo, gli afflussi di visitatori non comportano l'incremento economico sperato. D'altro canto la progressiva standardizzazione delle feste non sollecita l'eventuale turista a recarsi in un posto piuttosto che in un altro. In ogni caso «su questa strada le feste tradizionali rischiano di smarrire il senso originario che ne faceva una tessera fondamentale nel mosaico della cultura attraverso cui ciascuna comunità, celebrando annualmente i propri santi, manifestava la speranza di continuare a persistere nel e oltre il tempo» (I.E. Buttitta, 1999: 12).

Bibliografia

- P. Apolito, Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste, Milano, Franco Angeli, 1993.
- A. Ariño, Le trasformazioni della festa nella modernità avanzata, in A. Ariño, L. M. Lombardi Satriani (a cura di), L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità, Roma, Meltemi, 1997.
- J. Assmann, La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche, Torino, Einaudi, 1997.
- G. Balandier, Antropologia politica, Roma, Armando, 2000.
- Z. Bauman, Modernità liquida, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- J. Beattie, Rituale e mutamento sociale, in A. Simonicca F. Dei (a cura di), Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa, Lecce, Argo, 1998, pp. 111-133.
- P. Bogatyrëv, Semiotica della cultura popolare, Verona, Bertani, 1982.
- S. Bonanzinga, *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. II (1999), n. 1/2, pp. 77-105.
- R. Botta F. Castelli B. Mantelli (a cura di), *La cultura delle classi subalterne fra tradizione e innovazione*, Piacenza, Ed. dell'Orso, 1988.
- G. L. Bravo, Festa contadina e società complessa, Milano, Franco Angeli, 1992.
- A. Buttitta, La Pasaua in Sicilia, Palermo, Grafindustria, 1978.
- A. Buttitta, *Introduzione*, in G. Giacobello R. Perricone (a cura di), *Calamonaci. Antropologia della festa e culto dei santi nell'Agrigentino*, Palermo, Bruno Leopardi, 1999, pp. 9-12.
- I. E. Buttitta, *Feste dell'alloro in Sicilia*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 29-30, Palermo, Folkstudio, 1992.
- I. E. Buttitta, *I venti del mito*, in «Nuove Effemeridi. Rassegna trimestrale di cultura», a. VIII (1995), n. 30, pp. 25-38.
- I. E. Buttitta, Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane, Roma, Meltemi, 1999.
- I. E. Buttitta, *Cultura marinara*, ricerca folklorica e turismo culturale in Sicilia. Stato dell'arte e prospettive, in I. E. Buttitta M. E. Palmisano (a cura di), *Da Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Sicilia, Soprintendenza del Mare, Palermo, 2009, pp. 25-43.
- R. Cipriani (a cura di), La legittimazione simbolica, Brescia, Morcelliana, 1986.
- A. M. Cirese, Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali, Roma, Meltemi, 1997, pp. 129-130.
- P. Clemente, *Il punto su: il folklore*, in P. Clemente F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 187-219.
- E. Comba, Antropologia delle religioni. Un'introduzione, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- A. Di Nola, Radici distrutte e dimenticate, in Scritti rari, vol. I, Corfino, Amaltea, 2000.
- U. Fabietti V. Matera, Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo, Roma, Meltemi, 1999.
- F. Faeta, *Per signa ad signata. Festa, immagine, poteri,* in I. E. Buttitta R. Perricone (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare,* Palermo, Folkstudio, 1999, pp. 147-164.
- C. Gallini, Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe, Sassari, Edes, 1977.
- C. Geertz, Interpretazioni di culture, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 143.
- J. Goody, *A Kernel of Doubt: Agnosticism in Cross-cultural Perspective*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 2 (1996), n. 4, pp. 667-681.
- A. Greimas, Miti e figure, Bologna, Progetto Leonardo, 1995.
- F. Giallombardo, La festa di san Giuseppe in Sicilia. I, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 5, Palermo, Folkstudio, 1981.
- F. Giallombardo, *La festa di san Giuseppe in Sicilia. II*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 23, Palermo, Folkstudio, 1990.

- M. Gluckman (a cura di), Il rituale nei rapporti sociali, Roma, Officina, 1972.
- M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, PUF, 1952.
- M. Halbwachs, La memoria collettiva, Milano, Unicopli, 1987.
- C. Kluckhohn, Miti e rituali: una teoria generale, in D. Zadra, Sociologia della Religione. Testi e documenti, Milano, Hoepli, 1969, pp. 139-159.
- E. J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), L'invenzione della tradizione, Torino, Einaudi, 1994.
- V. Lanternari, Folklore e dinamica culturale. Crisi e ricerca d'identità, Napoli, Liguori, 1976.
- V. Lanternari, Crisi e ricerca d'identità, Napoli, Liguori, 1977.
- V. Lanternari, Identità e differenza: percorsi storico-antropologici, Napoli, Liguori, 1986.
- V. Lattanzi, Pratica rituale e produzione di valori. La processione delle torce a Sonnino, Roma, Bulzoni, 1983.
- S. Latouche, Si può parlare di "glocalismo" culturale? in N. Scarpone (a cura di), op. cit., pp. 19-27: 21.
- L. M. Lombardi Satriani, *Tradizione e innovazione: le classi subalterne tra arcaicità e modernizzazione,* in R. Botta F. Castelli B. Mantelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 43-53.
- N. Luhmann, Funzione della religione, Brescia, Morcelliana, 1991.
- M. M. Maffei, *Il culto di San Bartolomeo nelle isole Eolie*, in «Rivista Abruzzese», a. XL (1987), n. 1, pp. 72-78 e nn. 2-3, pp. 161-169.
- M. M. Maffei, Capelli di serpe. Cunti e credenze delle isole Eolie, Roma, Meltemi, 1995.
- E. Nocifora, Mercato globale e società turistica, in Id. (a cura di), Turismatica. Turismo, cultura, nuove imprenditorialità e globalizzazione dei mercati, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 17-49.
- E. Pace, Introduzione alla sociologia delle religioni, Roma, Carocci, 2007.
- L. Rami Ceci (a cura di), Turismo e sostenibilità. Risorse locali e promozione turistica come valore, Roma, Armando, 2005.
- N. Scarpone (a cura di), *Territorio e identità culturale*, «Studi Medievali e Moderni», n. 1, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000.
- A. Simonicca, *Il turismo tra esperienza e cultura*, in E. Nocifora (a cura di), *Turismatica. Turismo, cultura, nuove imprenditorialità e globalizzazione dei mercati*, Milano, Franco Angeli, 1997, pp. 130-140.
- A. Simonicca, Antropologia del turismo, Roma, Meltemi, 2004.
- O. Sorgi, Festa e economia, in AA. VV., La cultura materiale in Sicilia, Palermo, Stass, 1980, pp. 611-619.
- B. Palumbo, L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale, Roma, Meltemi, 2003.
- G. Ranisio, Il Santo venuto dal mare, in «La ricerca folklorica», n. 21 (1990), pp. 85-90.
- W. C. Smith, The Meaning and End of Religion. A new Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York, Harper & Row, 1978.
- H. Tak, Feste in Italia meridionale. Rituali e trasformazioni in una storia locale, Potenza, Ermes, 2000.
- A. N. Terrin, Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità, Brescia, Morcelliana, 1999.
- S. Tusa, *Dalla preistoria a oggi in un mare in festa*, in I. E. Buttitta M. E. Palmisano (a cura di), *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Palermo, Assessorato regionale dei Beni Culturali e Ambientali e P. I., 2009, pp. 17-23.
- A. Uccello, Pani e dolci di Sicilia, Palermo, Sellerio, 1976.

La patrimonializzazione del cibo. Prospettive critiche e convergenze "sul campo"¹

CRISTINA GRASSENI

Regional alpine economies' transformation deals now as ever with national and international dynamics of preservation of so called intangible cultural heritage, of landscape and with more recently is called Food Heritage. I propose here a context for discussion od the concept of "heritagization" as an economic and cultural construction in circuits of symbolic as well as concrete re-signification and re-valorization. The role of social and institutional actors is critically analyzed compared to politics of revival of the taste in Eco-museums, Slow Food Presidi and Joint Purchasing Groups. UNESCO's Convention on Intangible Cultural Heritage is one of the main present "discourses", but here I focus also on regional politics and self-organized and spontaneous networks of citizens in order to observe different levels of identification, documentation and "co-production", re-vitalization and self-folklorisation of local cultural heritage: from products with protected origin to common goods.

Accuratamente la collega Letizia Bindi definisce in questo call for papers la valorizzazione di patrimoni culturali immateriali come «fiera delle identità», ovvero come strategia di valorizzazione e promozione da parte di specifici gruppi di interesse. A partire dall'eco-consumerismo e dal marketing territoriale letto come turismo sostenibile, le economie di mercato vengono sempre più spesso invocate a salvaguardia, incentivazione o recupero di queste strategie, piuttosto che messe alla prova di tentativi di ripensamento critico (Timothy - Boyd, 2003). In particolare, la patrimonializzazione di cibi e pratiche culturali alimentari è un tema estremamente attuale. Vorrei scandire qui il processo di patrimonializzazione in una serie di fenomeni interconnessi, il primo dei quali pertiene più chiaramente al processo stesso

¹ Questo contributo è stato sviluppato nell'ambito della partecipazione al progetto *Patrimonialización y redefinición de la ruralidad. Nuevos usos del patrimonio local*, finanziato dal Ministero dell'Educazione e la Scienza di Spagna, programma FEDER (CSO2011-29413), http://www.ub.edu/recercapatrimoni/proyectos/?lang=es.

della conversione patrimoniale, il secondo e il terzo che sono meglio interpretati come conseguenze della «rupture patrimoniale» (Rautenberg, 2004):

- 1. La mercificazione (*commodification*) derivante dalla conversione patrimoniale ovvero la monetizzazione di possessi altrimenti inalienabili quali cultura e territorio attraverso la loro intima associazione a beni che possono essere scambiati come merci (per esempio, i "prodotti del territorio" ovvero le espressioni culturali delle economie regionali (Bérard Marchenay, 1995)².
- 2. La costruzione culturale del valore attraverso nuovi circuiti di significazione, processo attraverso il quale determinate risorse locali vengono selezionate secondo forme di distinzione gradite al mercato globale. Richard Wilk ha dimostrato come queste «global structures of common difference» si applichino indifferentemente ai saperi culinari "nazionali" in scenari trans-locali come alle competizioni per le reginette di bellezza (Wilk, 1995).
- 3. Le dinamiche dello sguardo che si attivano in riferimento ai due punti precedenti, per esempio riguardo ai modi di guardare il *paesaggio* associandolo a determinati prodotti e processi produttivi. La Convenzione Europea del Paesaggio (2000) lo definisce come unità consustanziale con la percezione e le pratiche antropiche disseminate sul territorio. La sua patrimonializzazione prende la forma del marketing delle località ovvero come «consumo dei luoghi» nel turismo, o nella sua mediatizzazione e virtualizzazione (Urry, 1995; Bindi, 2009).

I beni artistici, storico-architettonici e archeologici, ambientali, paesaggistici, culturali ecc. non si scambiano, tuttavia conferiscono valore alle merci, tra cui il cibo, la cui identità si può ricondurre ad essi (attraverso genealogie di parentela, rapporti politici, discorsi istituzionali ecc.). Anche i prodotti del territorio dunque partecipano del processo di produzione sociale degli oggetti, anzi, la sfera della riproduzione sociale (e soprattutto i rapporti di autorità e di potere) è implicata anche nelle forme mercantili dello scambio (Carrier, 1995; Appadurai, 1986).

Nei brevissimi casi di studio che necessariamente descriverò solo in estrema sintesi nella sezione intitolata «Pratiche di patrimonializzazione di beni territoriali», discuterò la problematica distinzione tra ciò che è patrimonializzabile o viceversa possesso inalienabile e collettivo (Weiner, 1992) nella percezione degli attori sociali coinvolti. Propongo quindi al lettore, in luogo di un solo caso etnografico monograficamente approfondito, cosa impossibile da farsi in questa occasione, di beneficiare di una comparazione *vast and shallow* come spesso si utilizza nell'ambito dell'urbanistica o del design. Prima, però, propongo un ragionamento sulla distinzione tra patrimonializzazione e *heritage*, come tra patrimonio e bene comune, che saranno utili a comprendere l'originalità dei casi discussi.

² Cristina Papa per esempio ha analizzato le diverse strategie di appropriazione del concetto di tradizione nelle imprese familiari e nella costruzione della tipicità come «sintesi dei beni inalienabili e dei loro rapporti» (1999).

Patrimonializzazione e heritage

La patrimonializzazione dell'"immateriale" si pone come un discorso istituzionale, supportato da una cornice giuridica regionale, nazionale e internazionale, e come luogo di governo del territorio, oltre che di formazione di concetti e pratiche innovative³. Se il 17 ottobre 2003, a Parigi, la XXXII Conferenza generale dell'UNE-SCO ha approvato la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*, le precedenti convenzioni UNESCO riguardavano solo il patrimonio culturale materiale, e cioè i beni culturali mobili, immobili e naturali. La convenzione prevede attività di vera e propria attiva «salvaguardia» del patrimonio immateriale: tra cui l'identificazione e la documentazione (con l'impegno degli Stati sottoscrittori ad inventariare il patrimonio culturale immateriale), la ricerca ed educazione, la protezione e rivitalizzazione, la promozione e valorizzazione.

Alberto Garlandini ha descritto queste attività come opere di «infrastrutturazione immateriale del territorio» (Garlandini, 2010), ricordando che i beni immateriali sono connessi ai beni materiali: all'ambiente, e alle popolazioni che lo abitano e che in Italia la salvaguardia del patrimonio culturale (immateriale e materiale) rientra nelle politiche di valorizzazione e di gestione dei beni culturali e del territorio⁴.

Come propone il progetto di ricerca (tuttora in corso) su "Patrimonializzazione e ridefinizione della ruralità", coordinato da antropologi barceloneti, si rende urgente una ricognizione critica delle strategie di patrimonializzazione, specialmente del paesaggio e della natura intesi come patrimonio (anche) immateriale⁵. Nell'ambito di questa ricerca, nel recente convegno sui "limiti del patrimonio" (culturalnaturale)⁶, si è posto il problema del complesso ed ambivalente rapporto tra heritage e produits du terroir.

I prodotti locali, ovvero "tipici" vengono spesso fatti oggetto delle attenzioni e degli investimenti di strategie di marketing territoriale anche da parte di istituzioni locali, per esempio quale effetto dell'agenda UNESCO per la costruzione di un inventario del patrimonio culturale immateriale. Non solo, quindi, le materie prime alimentari, ma le pratiche di loro reperimento, conservazione, trattamento e trasfor-

³ Come ha dimostrato Dino Palumbo sull'intreccio tra politica culturale delle *elites* locali e conflitti sui beni culturali mediati dal discorso della valorizzazione della storia locale in Sicilia orientale: B. Palumbo, *L'UNESCO e il campanile*, Roma, Meltemi, 2003.

⁴ Con la riforma costituzionale del 2001 tali politiche sono di competenza delle regioni, che promuovono attività di valorizzazione del patrimonio culturale immateriale attraverso i musei etnografici, gli ecomusei e la documentazione delle tradizioni locali.

⁵ Proyecto de Investigación: *Patrimonialización y redefinición de la ruralidad. Nuevos usos del patrimonio local*, Universitat de Barcelona.

⁶ International Congress Rethinking the limits of cultural and natural heritage, 21-23 novembre 2012, Barcelona.

mazione culinaria diventano oggetto di attenzioni etnografiche ed etnologiche che invariabilmente intervengono a ridefinire e catalogare tale patrimonio (Ballacchino - Broccolini, 2009).

La patrimonializzazione di tradizioni e paesaggio si colloca, infatti, nella cornice di un più ampio processo di "heritagizzazione" – per usare una espressione di Regina Bendix – di cibi e stili di vita rurali (Vaccaro - Beltran, 2009; Bendix - Hafstein, 2009). Nello specifico, la trasformazione del cibo (e, per quello che riguarda la mia ricerca, dei formaggi di alpeggio) da prodotti semplicemente "locali" a "tipici" segue quella che Richard Wilk ha definito la creazione di «strutture di differenza comune» (Grasseni, 2010). L'associazione che si mette in atto tra un certo tipo di tecniche culinarie, culture enograstronomiche e modi e rituali di preparazione e consumo di specifici prodotti è strumentale rispetto a quanto Jean e John Comaroff hanno identificato, nel caso del patrimonio di conoscenza bio-geografica, come un fenomeno a doppio binario, che comprende da un lato la mercificazione della cultura e dall'altro «la corporatizzazione dell'etnicità» (Comaroff - Comaroff, 2009).

I Comaroff sottolineano una interessante triangolazione tra commodification e essenzializzazione di un bene comune (quali un patrimonio culturale condiviso, un uso comune di erbe medicamentose, ecc.), in conseguenza del quale il bene comune, per essere valorizzato, viene ascritto a un gruppo etnico o a un'altra forma di «corporazione» come proprietà⁷. È quindi la nozione di patrimonio – e non quella di bene comune – a venire mobilizzata, associandola al concetto di *heritage*, per valorizzare, difendere e monetizzare tali pratiche e tali conoscenze. In altre parole, la "heritagizzazione" ha un'immediata controparte economica nella patrimonializzazione, ovvero nella costruzione culturale del valore d'uso attraverso nuovi circuiti di risignificazione (Wilk, 1995).

L'uso del termine "patrimonializzazione" è comune nella letteratura francese, spagnola, catalana e italiana (*patrimoine*, patrimonio o patrimoni, che fanno riferimento a quanto viene trasmesso, ereditato e quindi posseduto). "Heritagization" è apparso invece nella letteratura di lingua inglese, sopratttutto in riferimento alla campagna UNESCO per la conservazione dei beni culturali immateriali appunto denominati «Intangible Cultural Heritage» (Bortolotto, 2009). Nonostante la loro sostanziale interscambiabilità, tuttavia, vale la pena sottolineare come *heritage* e "patri-

⁷ Come sottolinea in ambito diverso Manlio Frigo, tra *cultural heritage* e *cultural property* vi sono in realtà differenze non solo linguistiche ma normative che fanno necessariamente riferimento ai sistemi legali dei contesti chiamati in causa (Frigo, 2004). La pratica istituzionale cui ci si riferisce qui è quella della protezione internazionale del patrimonio culturale, sia attraverso le campagne UNESCO, che con le attività della Croce Rossa Internazionale in zone di guerra. Si veda la *Cairo Declaration on the Protection of Cultural Property* adottata nel 2004 in occasione del cinquantesimo anniversario della *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict* del 1954, accessibile sul sito della Croce Rossa Internazionale: http://www.icrc.org/eng/resources/documents/misc/egypt-cultural_property-160204.htm

monio" implichino una focalizzazione diversa sulla "trasmissione" della tradizione piuttosto che sul suo "possesso".

La patrimonializzazione della cultura, del paesaggio, delle pratiche, in altre parole, incorpora anche aspetti di mercificazione (commodification), ovvero pone l'accento
sulla sua reificazione, sulla generazione di competizioni locali, sulla questione della
proprietà intellettuale e quella della standardizzazione delle commodities, appunto
(Roigé - Frigolé, 2011). Come sostiene Beatriz Santamarina, "patrimonio" è una categoria naturalizzata, ma politicamente generatrice di conflitto, poichè nelle sue varianti categorizzate nei programmi istituzionali (culturale, naturale e immateriale⁸),
esso essenzializza e sacralizza autenticità e identità (2012). Una analisi critica dei
processi di patrimonializzazione permetterebbe quindi di delinearne confini, limiti
e margini di resistenza e resilienza (del Marmol, Frigolé, Narotzky 2010).

Nella letteratura sulle economie diverse («diverse economies»), infatti, le geografe femministe Julie Graham e Katherine Gibson hanno suggerito di utilizzare un altro arsenale concettuale per far emergere e valorizzare la mole di lavoro, valore e relazione che si produce nelle cosiddette «economie di comunità», anche attraverso pratiche di approvvigionamento e preparazione di cibi tradizionali tramite l'autoproduzione, la trasformazione collaborativa e collettiva di prodotti stagionali e i circuiti di dono, scambio e reciprocità. In queste economie "diverse" si utilizza il discorso della solidarietà e dell'accesso comune, piuttosto che quello della proprietà e del copyright (Gibson-Graham, 2003)

Benchè immateriale, infatti, il patrimonio è «del territorio e della comunità» (de Varine, 2005; Ricci - Tucci, 2006). Si pone quindi il problema della «proprietà della cultura» (Kaneff - King, 2004), soprattutto in riferimento ai fenomeni di folklorizzazione e auto-folklorizzazione che sono strettamente connessi da un lato al circuito del turismo e dall'altra all'etnicizzazione a scopi nazionalistici (Cirese, 1973; Rivera, 2004; Geschiere, 2009). Da un lato la questione si pone in termini di "proprietà culturale" da parte di minoranze e popolazioni indigene (Marazzi, 2006; Myers, 2004), dall'altra la standardizzazione e la mediatizzazione delle tradizioni locali «illanguidisce» il valore contestativo delle culture subalterne e conduce al «folk market» (Lombardi Satriani, 1973).

Nella prossima sezione utilizzerò la tipicizzazione dei prodotti locali alimentari come una lente attraverso la quale mettere in evidenza processi di trasformazione delle economie regionali secondo codici culturali locali, ma in corrispondenza a una rete di connessioni istituzionali sovra locali. Solleverò quindi in conclusione alcune questioni sul ruolo dell'etnografia in questi snodi glocali.

Si veda per esempio il testo della Convenzione UNESCO per la Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale: http://www.unesco.it/cni/index.php/cultura/patrimonio-immateriale

Pratiche di patrimonializzazione di beni territoriali

In generale, possiamo dire che la strategia di promozione dei prodotti del territorio si fonda sull'aspettativa che la loro singolarità sia sufficientemente attraente per il mercato: il modello implicito è quello di avere un paniere di prodotti specifici di ciascuna località, che siano indicativi delle identità di territori, paesaggi e tradizioni agricole. Altrove ho argomentato nel dettaglio come ciò possa essere una strategia di breve respiro se non si impegna a ripensare la costruzione del prezzo, identificare gli attori produttivi e ripensare quali mercati possano essere interessati a filiere corte territoriali di questo tipo (Grasseni, 2013).

Per Valeria Siniscalchi i processi di tipicizzazione si collocano «tra singolarità e ripetizione»: i prodotti tipici, cioè, «sono definiti da una costellazione di qualità e spesso la loro produzione, in termini di volume, si avvicina più alle caratteristiche di una serie limitata». Tuttavia allo stesso tempo sono sottoposti a «regimi condivisi di pratiche, norme e politiche che delimitano, distinguono, singolarizzano, qualificano e rendono determinati prodotti dei beni singolari» (Siniscalchi, 2009).

In un recente studio etnografico sulla patrimonializzazione del fagiolo Zolfino in Toscana, Michela Badii propone un'analisi dei Presidi Slow Food come di una agenzia di certificazione di eticità, dove la tradizionalità del cibo diventa un valore aggiunto da perseguire in un mercato litigioso e il processo di patrimonializzazione assume la funzione di una categoria politica di governamentalità (Badii, 2012). In questo come in altri casi, conflitti locali sono stati osservati tra le agende di conservazione e promozione di presidi e di consorzi per la protezione della denominazione di origine degli stessi prodotti (Grasseni, 2012).

Piuttosto che occuparmi di questioni di autenticità, ovvero di asserveramento dei gradi e tipologia di invenzione della tipicità, nella mia ricerca mi sono soffermata sui margini di azione e sulle ambivalenze politiche dei processi e delle relazioni sociali che sottendono questa creazione di valore. In particolare, per esempio, nel volume *Commodifying Everything* parlo di «commodification of locality» spiegando che nel contesto di un mercato globalizzato dei cibi di qualità, e nella cornice della politica agricola europea, i processi di tipicizzazione dei formaggi d'alpe e quelli di rappresentazione stereotipata della ruralità montana convergono in una reificazione della tradizione – cosa che lascia molti margini di manovra quanto alle pratiche di performatività di tale tradizione. Faccio l'esempio di un alpeggiatore che nega il suo formaggio a un turista perché si presenta tardi all'imbrunire a un'ora scortese, lo vende al giusto prezzo a un altro che si comporta secondo le regole delle visite reciproche in baita e lo da a me alla fine del mio soggiorno «da portare ai miei genitori» in segno di rispetto e buone relazioni dopo che mi sono curata della sua baita per diverse settimane (Grasseni, 2003).

La trasformazione delle economie regionali alpine mai come ora fa i conti con le dinamiche nazionali e internazionali di preservazione del cosiddetto patrimonio culturale immateriale, del paesaggio e in generale di ciò che acutamente si è chiamato «Food Heritage» (Bessière - Tibère, 2010). Pierpaolo Viazzo nel suo studio Dalla

toma alla fontina. Trasformazioni della produzione casearia nella valle del Lys con Mariangela Bodo e Michele Musso (Woolf - Viazzo, 2002) analizza le trasformazioni della produzione casearia nella valle del Lys. La ricerca dimostra come la tradizionale distinzione in Valle d'Aosta tra alpeggio per il mercato di fontina, «à grande montagne», e l'alpeggio a tome per l'autoconsumo, «à petite montagne», non è affatto una diversificazione geograficamente o pedologicamente determinata, né etnicamente congeniale rispettivamente a popolazioni romanze e walser. Piuttosto, l'alternarsi di lunghi periodi di continuità a "transizioni" tanto rapide quanto variegate, nella geografia della produzione casearia, sono spiegabili solo tenendo in considerazione una costellazione di fattori peculiari del contesto storico-giuridico (la colonizzazione walser), demografico ed economico (le migrazioni stagionali) piuttosto che l'induzione di un mercato locale "a fontina" da parte di nuovi flussi turistici.

Viceversa il prodotto culinario ha senso in un sistema di conoscenze ambientali (coltivazione e raccolta degli ingredienti) che non si esaurisce in ricettari o *performances* etniche. Arjun Appadurai, Richard Wilk e Lois Stanford hanno ciascuno messo a fuoco la patrimonializzazione delle diete nazionali come processo di etnicizzazione postcoloniale e postindustriale (con la riscoperta di antichi ricettari indiani pubblicati in inglese per le èlite dell'India contemporanea, la promozione della «cucina nazionale» dei bucanieri in Belize, e la riscoperta della cucina indigena nel Michoacàn messicano, dove la contaminazione delle culture tradizionali con mais transgenico importato dagli USA pone seri problemi di coerenza al rilancio della «gastronomía tradicional» nelle fiere turistiche promosse dal governo (Wilk, 1997; Appadurai, 1997; Stanford, 2012°).

I casi sopra molto brevemente tratteggiati generano domande cui gli antropologi sono in grado di rispondere con una specificità propria rispetto alle altre figure che si occupano di patrimonio e territorio (architetti, museologi, fotografi e documentaristi, storici, archivisti, animatori, sviluppatori ecc.). Chiamata in causa di volta in volta come ordinatore, classificatore, allestitore in una pratica di documentazione e archiviazione del patrimonio, o come mediatore tra progetti locali/localistici di rappresentazione del territorio e strategie promozionali delle élites locali, l'antropologa non può rinunciare alla vocazione all'analisi critica dei fenomeni che osserva. In particolare, l'etnografo può analizzare il sistema culturale, le relazioni e i processi sociali che sottendono le pratiche di patrimonializzazione, decostruendo la dicotomia dono/merce e il rapporto di ciascuna con Stato e mercato. Per esempio, nell'impresa

⁹ La preoccupazione della Stanford, che alla retorica della preservazione e promozione della pluralità dei repertori culturali alimentari non corrisponda un serio investimento sulla conservazione della biodiversità e della sostenibilità sociale che permette alle contadine del Michoacan di curare e raccogliere le erbe e le varietà delle proprie ricette, corrisponde in parallello alla ricerca di Manuela Carneiro da Cunha, specificamente sulle sementi della mandioca Amazzonica, la cui diversità e resilienza genetica è stata garantita dall'utilizzo estremante diversificato nel corso delle generazioni che l'hanno coltivata (1994).

familiare i rapporti di parentela fungono anche da rapporti di produzione che consentono di attuare "quel" particolare modo di produzione (Papa, 1997)¹⁰. Il processo di patrimonializzazione stravolge questi rapporti? O viceversa è proprio l'adozione innovativa di rapporti apparentemente tradizionali a rendere vincenti formule economiche di apparente modernità?

L'analisi antropologica si profila come atto di analisi critica anche rispetto alla proceduralizzazione che sottende «l'infrastrutturazione immateriale del territorio». Ecco dove il discernimento di processi ideologico-culturali, laddove si vogliono rappresentare dei semplici "atti di difesa" del bene territoriale, si fa più utile. Chi detiene il controllo del cosiddetto «folk market»? Di chi si compongono le cosiddette "comunità" che istruiscono processi di patrimonializzazione? Di élite intellettuali e politiche? Di funzionari e professionisti? Di imprenditori turistici? Di soggetti ibridi – associazioni e gruppi di interesse che orientano i processi di definizione e valorizzazione dei patrimoni locali? (Faeta, 2009; Palumbo, 2009).

Identificare gli attori che contribuiscono al processo di patrimonializzazione, in un'ottica di antropologia economica e politica, ci permette anche di comprendere come il mercato si esemplifichi non solo nelle leggi di domanda e offerta ma nelle persone quali mediatori e negoziatori, grossisti e rivenditori che agiscono su scala locale secondo relazioni anche personali connettendole a quadri sovralocali. Ecco che l'antropologia si trova ad esercitare ancora una volta uno «sguardo bifocale» a un tempo interno ed esterno ai processi che osserva (Peters, 1997).

Bibliografia

- A. Appadurai, *The social life of things: commodities in cultural perspective,* London, Cambridge University Press, 1986.
- A. Appadurai, *How to make a national cuisine: cookbooks in contemporary India*, in C. Counihan, *Food and Culture*, New York, Routledge, 1997, pp. 289-307.
- M. Badii, *Processi di patrimonializzazione e politiche del cibo. Un'etnografia nella Toscana contempo-* ranea, Perugia, Morlacchi Editore, 2012.
- K. Ballacchino A. Broccolini, La zuppa, il fuoco e il lago. Cibo e identità intorno al lago di Bolsena, in C. Grasseni M. Messina M. Salomone, La reinvenzione del cibo, numero monografico di «Culture della Sostenibilità», n. 6, 2009, pp. 101-136.
- R. Bendix V. Hafstein, Culture and Property, «Ethnologia Europaea» 39(2), 2009, pp. 5-10.
- L. Bérard P. Marchenay, Lieux, temps et preuves. La construction sociale des produits de terroir, «Terrain» 24, 1995, pp. 153-164.

¹⁰ Anche Eric Wolf ha proposto un modello in cui il modo di produzione *orientato* alla parentela si pone come sistema a debole strutturazione in cui aspetti mercantilistici e antimercantilistici si compenetrano (dove "orientamento" sta per allineamento, in modo dinamico e dialettico: si veda P.G. Solinas, *Introduzione all'edizione italiana*, in *E. Wolf, L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990).

- J. Bessière L. Tibère, Patrimoines Alimentaires/ Food Heritage, numero monografico di «Anthropology of Food», n. 8, 2010, http://aof.revues.org/index6819.html.
- L. Bindi, *Mangiare con gli occhi. Cibo, rappresentazioni della località e scenari translocali,* in C. Grasseni M. Messina M. Salomone, *La reinvenzione del cibo*, numero monografico di «Culture della Sostenibilità», n. 6, 2009, pp. 67-89.
- C. Bortolotto, The Giant Cola in Gravina. Intangible Cultural Heritage, Property, and Territory between Unesco Discourse and Local Heritage Practice, «Ethnologia Europea» 39(2), 2009, pp. 81-94.
- M. Carneiro da Cunha, O Futuro da Questão Indígena, «Estud. av. [online]». 1994, vol.8, n.20, pp. 121-13.
- J. Carrier, *Gift and Commodities. Exchange and Western Capitalism since 1700*, London, Routledge, 1995.
- A.M. Cirese, Cultura egemonica e culture subalterne. Palermo, Palumbo Editore, 1973.
- J. Comaroff J. Comaroff, Ethnicity, Inc., Chicago, Chicago University Press, 2009.
- H. de Varine, Le radici del Futuro. Il Patrimonio locale al servizio dello sviluppo locale, Bologna, Clueb, 2005.
- C. del Marmol J. Frigolé S. Narotzky, *Los lindes del patrimonio. Consumo y valores del pasado*. Institut Català d'Antropologia, 2010.
- F. Faeta, Avere una tradizione. Beni immateriali, politiche culturali, campo antropologico, in K. Ballacchino, La festa. Patrimonio immateriale e processi culturali, Nola, Larcaelarco, 2009.
- M. Frigo, *Cultural property v. cultural heritage: A "battle of concepts" in international law?*, «International Review of the Red Cross», vol. 86, No. 854, 2004, pp. 367-378.
- A. Garlandini, Ecomusei e musei per la valorizzazione del patrimonio culturale immateriale, in C. Grasseni, Ecomuseo-logie. Pratiche e Interpretazioni del patrimonio locale, Rimini, Guaraldi, 2010, pp. 19-32.
- J.K. Gibson-Graham, An Ethics of the Local, «Rethinking Marxism» 15(1), 2003, 49-74.
- P. Geschiere, *The perils of belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe,* Chicago, Chicago University Press, 2009.
- C. Grasseni, Packaging skills: calibrating Italian cheese to the global market, in S. Strasser, Commodifying Everything: Relationships of the Market, New York-London, Routledge, 2003, pp. 341-381.
- C. Grasseni, Re-Inventing Food: Alpine Cheese in the Age of Global Heritage, «Anthropology of Food» n. 8, 2010, http://aof.revues.org/index6819.html.
- C. Grasseni, *Resisting Cheese. Boundaries, Conflict and Distinction at the Foot of the Alps,* «Food Culture and Society» 2012, 15(1), pp. 23-29.
- C. Grasseni, Beyond Alternative Food Networks. Italy's Solidarity Purchase Groups, New York, Bloomsbury Academic, 2013.
- D. Kaneff e A. King, Owning Culture, «Focaal», n. 44, 2004, pp. 3-19.
- L.M. Lombardi Satriani, Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura, Rimini, Guaraldi, 1973.
- A. Marazzi, Intellectual and cultural property in anthropological perspective, in C. Grasseni, Antropologia ed Epistemologia per lo studio della contemporaneità, Rimini, Guaraldi, 2006, pp. 165-173.
- F. Myers, Ontologies of the image and economies of exchange, «American Ethnologist» 2004, 31 (1): 1-16.
- C. Papa, Antropologia dell'impresa, Milano, Guerini, 1999.
- B. Palumbo, L'UNESCO e il campanile, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, Politiche dell'inquietudine. Passione, feste e poteri in Sicilia, Roma, Le Lettere, 2009.
- J. D. Peters, Seeing Bifocally. Media, Place, Culture, in J. Ferguson A. Gupta Culture, Power, Place, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 75-92.

- A. Ricci R. Tucci, *Immateriale*, «Antropologia Museale», anno 4, n.14, 2006, pp. 39-41.
- A. Rivera, La cultura fra locale e globale: sei frammenti, «Rassegna Italiana di Sociologia», XLV, n. 1, 2004: pp. 49-61.
- X. Roigé J. Frigolé, Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage, Barcelona, Documenta, 2011.
- B. Santamarina Campos, *Geopolíticas patrimoniales*. *De cultura, naturalezas e immaterialidades*. *Una mirada etnogràfica*, Valencia, Ed. Germania, 2012.
- V. Siniscalchi, I processi di tipicizzazione tra singolarità e ripetizione, in C. Grasseni M. Messina M. Salomone, La reinvenzione del cibo, numero monografico di «Culture della Sostenibilità», n. 6, 2009.
- M. Rautenberg, La rupture patrimoniale, Bernin, Ed. a la Croisee, 2004.
- P.G. Solinas, Introduzione *all'edizione italiana*, in E. Wolf, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino. 1990.
- L. Stanford, When the Marginal Becomes the Exotic: The Politics of Culinary Tourism in Indigenous Communities in Rural Mexico, in E. Finnis, Re-imagining Marginalized Foods, Tucson, The University of Arizona Press, 2012.
- D. Timothy S. Boyd, *Heritage e turismo*, Ed. italiana a cura di R. Bonadei, Milano, Hoepli, 2003.
- J. Urry, Consuming Places, London, Routledge, 1995.
- I. Vaccaro O. Beltran, Livestock Versus "Wild Beasts". Contradictions in the Natural Patrimonialization of the Pyrenees, «Geographical Review» 99(4), 2009, pp. 499-516.
- A. Weiner, *Inalienable possessions*. The paradox of keeping while giving, Berkeley, University of California Press, 1992.
- R. Wilk, *Learning to Be Local in Belize. Global Systems of Common Difference*, in D. Miller, *Worlds Apart*, New York, Routledge, 1995, pp. 110-33.
- R. Wilk, Real Belizean Food: Building local identity in the transnational Caribbean, in C. Counihan, Food and Culture, New York, Routledge, 1997, pp. 308-326.
- S. Woolf P.P. Viazzo, Formaggi e mercati: economie d'alpeggio in Valle d'Aosta e Haute-Savoie, Aosta, Le Chateau, 2002.

La Convenzione sul patrimonio intangibile e i suoi criteri tra valorizzazione, tutela e protezione

LUCIANA MARIOTTI

The paper focuses on Intangible Cultural Heritage Convention and its application in the frame of the processes of heritagization. Five main criteria are analyzed as fundamental elements for the realization of the ICH02 form, particularly centered on naming of the ICH item, territory, cross-cultural dialogue, level of competition for knowledge of embedded intangible cultural heritage. Tourism and sustainability are other aspects of this evaluation of the ICH form, even if visibility and tourism are not the center of the UNESCO policies.

Sono trascorsi 10 anni da quel 17 ottobre 2003 quando l'UNESCO adottò, nell'ambito della 32° sessione della Conferenza Generale a Parigi, la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile! L'Italia ratifica questa Convenzione il 10 ottobre 2007 con la legge n. 167.

La Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile ha costituito il primo trattato internazionale per il riconoscimento legale, amministrativo e finanziario della salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. Ed è stato il risultato del consenso raggiunto fra le leggi dei vari stati per stabilire diritti e doveri per ciascuna parte. La Convenzione è entrata in vigore il 30 aprile 2006, alla ratifica del 30esimo stato parte. L'obiettivo di questo strumento legale, come in genere di tutte le Convenzioni UNESCO, è il "mutuo rispetto fra le culture, il riconoscimento della diversità e creatività culturale" ai fini sia della sostenibilità dello sviluppo, in particolare la sostenibilità turistica, ma anche il superamento attraverso la cultura dei conflitti armati fra le parti (mission UNESCO).

Il patrimonio culturale intangibile definisce, nel contesto del sistema delle "culture", una dizione peculiare che trova origine a partire dai "monumenti", dall'architettura rurale, dagli insediamenti industriali arrivando ad includere "il paesaggio culturale" per sottolineare l'importanza degli "spazi culturali" e della relazione "fra natura e cultura", eminentemente di stampo antropologico. L'UNESCO ha contribuito quindi a costruire un approccio olistico al patrimonio culturale. Il processo ha avuto inizio nel 1973, quando la Bolivia propone

la protezione del "folklore" da aggiungere alla "Convenzione Universale del Diritto d'autore" evidenziando la necessità di integrare gli aspetti immateriali all'interno del patrimonio culturale mondiale¹. Nel 1982 l'UNESCO elabora la "Raccomandazione sulla salvaguardia della cultura tradizionale e popolare" che nel 1989 diventa un Programma Speciale con il nome di "Capolavori del Patrimonio Orale ed immateriale dell'umanità"². Nello stesso anno viene lanciato il programma dei "Tesori umani viventi": la strada è aperta per il riconoscimento legale del patrimonio culturale intangibile. L'UNESCO – Sezione del patrimonio culturale intangibile – adotta lo strumento legale per la salvaguardia di questo Patrimonio culturale il 17 Ottobre 2003.

Una volta che la Convenzione è andata a routine, il Comitato Intergovernativo di Tokio nel 2007 ha stabilito quali dovessero essere i modelli per avviare la presentazione delle candidature. In quella sede si sono definite le diverse tipologie di modelli: la principale è quella in cui vengono presentate le candidature che necessitano di Urgente Salvaguardia, Lista ICH01, e il modello di presentazione delle candidature nella Lista Rappresentativa dell'umanità, Lista ICH02³. Nel 2008, sono stati inseriti nella Lista Rappresentativa del patrimonio culturale intangibile dell'umanità i 90 "Capolavori" iscritti fra il 2001 e il 2005 nel programma dei "Capolavori", di cui due sono italiani: "L'opera dei pupi siciliani" (iscritta nel 2001) e il "Canto a tenore del pastoralismo sardo" (iscritta nel 2005). Inoltre, a seguito delle discussioni tra gli esperti dei diversi stati parte riuniti nel Comitato Intergovernativo di Bali nel 2011 è stato deciso di ratificare il termine, già in uso, di "elemento" per identificare l'oggetto del patrimonio culturale intangibile proposto per l'iscrizione durante il Working Group svoltosi a Parigi nell'ottobre 2012.

A dieci anni dalla adozione della Convenzione è importante riflettere sulle metodologie impiegate per l'iscrizione delle candidature e su quelle metodologie che dovrebbero essere impiegate, ma che ancora non lo sono.

L'Italia ha presentato diverse candidature sulla Lista Rappresentativa dell'umanità e nel 2011 almeno 12, fino al 31 marzo. Di queste candidature ne sono state iscritte due:

¹ M. Bouchenaki, *Views and Vision of the Intangible*, in *Museum International*, vol. 56, Blackwell publishing, 2004, pp. 221-222; idem *The Interdipendency of the tangible and intangible cultural heritage*, Intervento in *ICOMOS*, 14th General Assembly and Scientific Symposium, Victoria Falls, 2003.

² M.T. Jaquinta, *Un nuovo approccio al Concetto di Patrimonio culturale dal monumento alla tutela del patrimonio culturale intangibile*, Laison *Officer*, Cooperation with Italy, *ICROMM* (*International Centre for the Preservation and Restoration of Cultural Property*), 2004.

³ Poi ci sono i Modelli per presentare le candidature multinazionali e tutti gli accessori della presentazione delle candidature: il consenso informato della o delle comunità e gruppi; il video di 10 minuti, le 10 foto che visualizzano quanto si è scritto; i diversi criteri – da 1 a 7. Che definiscono la stessa presentazione, ivi incluso il criterio n. 5 molto importante che riguarda l'inventariazione e la catalogazione di quanto viene proposto.

"La Dieta mediterranea" iscritta nel 2010 presentata dal Ministero per le Politiche Agricole, Alimentari e Forestali e "Il sapere e saper fare della liuteria di Cremona" iscritta nel Comitato intergovernativo del 2012. Durante i lavori del Comitato intergovernativo del novembre 2011 tenutosi a Bali in Indonesia sono mutate diverse idee e concezioni. Anzi tutto, durante i lavori del Comitato intergovernativo, a fronte del numero piuttosto consistente di elementi presentati dagli stati parte nella Lista Rappresentativa del patrimonio culturale intangibile dell'umanità, è stato deciso di permettere per ciascuno stato parte l'iscrizione di un solo elemento nella Lista Rappresentativa e di incentivare invece le candidature per la Salvaguardia Urgente, le candidature Multinazionali e di promuovere l'iscrizione delle Buone Pratiche di salvaguardia dell'elemento iscritto. Queste decisioni sono state poi ratificate dall'Assemblea Generale degli Stati parte tenutasi a Parigi nel giugno 2012⁵.

Che cosa si debba intendere per patrimonio culturale intangibile è descritto nell'art. 2 della Convenzione :

le pratiche, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze e i saperi – così come gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati ad essi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono parte del proprio patrimonio culturale. Tale patrimonio culturale intangibile, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi interessati in conformità al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e fornisce loro un senso di identità e continuità promuovendo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umane.

L'art. 2 comunque, più che una definizione fornisce una descrizione degli elementi passibili di essere iscritti ⁶.

In Italia l'attuazione della Convenzione 2003 dal maggio 2011 è materia del Consiglio direttivo della Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO. Tale Commissione ha istituito una procedura per l'invio delle candidature nelle liste

⁴ Per il 2013 è stata segnalata all'UNESCO *La rete delle feste con le macchine a spalla*. È la prima candidatura a rete e fino ad ora (giugno 2013) non ci sono state richieste di integrazione da parte dell'Organo Sussidiario che pre-valuta, prima del prossimo dicembre 2013, le candidature presentate.

 $^{^{5}\,}$ L'Assemblea Generale è l'organo sovrano della Convenzione e si riunisce ogni due anni in sessione ordinaria.

⁶ G. van Zanten, *Op. Cit.*, p. 4 per una definizione di cultura: «l'insieme delle caratteristiche spirituali, materiali, intellettuali ed emotive distintive di una società o di un gruppo sociale, che includono, oltre all'arte e alla letteratura, gli stili di vita, le modalità di convivenza, i sistemi di valori, le tradizioni, le credenze».

dell'UNESCO. Tale procedura non è specifica per le liste istituite sul Patrimonio culturale intangibile, ma si applica anche alla lista del Patrimonio Mondiale e agli altri Programmi UNESCO, quali quelli relativi all'Archeologia subacquea, alla Biosfera o/e ai Geoparchi⁷. Inoltre, la Commissione suddivide a seconda dei Ministeri presenti nel Consiglio direttivo, le candidature presentate nelle diverse Convenzioni UNESCO. Inoltre, le candidature impeccabili sulle procedure richieste per ciascuna Convenzione UNESCO possono essere inserite in una Lista Propositiva riconosciuta dall'UNESCO per la Convenzione del 1972 e in una Lista Propositiva Nazionale per inserire le candidature della Convenzione 2003 in una "lista d'attesa".

Per molti dei paesi che hanno ratificato la Convenzione 2003, le manifestazioni orali e tradizionali rappresentano la forma principale di patrimonio culturale e forniscono un contributo importante al progresso economico e sociale del paese.

Queste considerazioni rendono piuttosto chiara l'importanza delle nozioni di antropologia culturale e qualificano, questa disciplina, ad essere referente principale dei contributi realizzati dalla Convenzione 2003.

Le locuzioni che in misura maggiore hanno comportato la necessità di riflessione antropologica riguardano:

- il concetto di patrimonializzazione;
- il concetto di elemento del patrimonio culturale intangibile;
- il concetto di modello culturale per la presentazione delle candidature, i 5 criteri istituiti per la Lista Rappresentativa che diventano 6 per la Lista a Salvaguardia Urgente;
- i concetti di comunità e di gruppo;
- il concetto di trasmissione dell'elemento di generazione in generazione.

Un aspetto centrale della riflessione riguarda il concetto di "patrimonializzazione"⁸. Un carattere dell'antropologia culturale "piuttosto nuovo" per le conseguenze implicate dall'applicazione delle metodologie antropologiche ai "patrimoni" e quindi per le conseguenze metodologiche apportate alla disciplina stessa. L'"antropologia del patrimonio" e soprattutto i processi di "patri-

⁷ C. Bortolotto, *Les inventaires du patrimoine immateriel en Italie: Etat, Regions et Associations.* Atti del Colloquio *Politiques Publiques du Patrimoine Immateriel en Europe du Sud. Percours, réalisations et perspectives*, Lisbonne, Direçao-Geral do Patrimònio Cultural, 2011, p. 3. L'archeologia subacqua è una Convenzione del 2005, tra i programmi UNESCO si deve anche inserire quello relativo alla "Memoria del Mondo" del 1992.

⁸ B. Palumbo, *Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale*, in "Antropologia museale", n. 28-29, primavera-autunno 2011, pp. 8-21; V. Lattanzi, *Per un'antropologia del museo contemporaneo*, in "La Ricerca Folklorica", 39, 1999, pp. 29-40.

monializzazione" trascendono i fenomeni locali e nazionali per configurarsi con concezioni sempre più sovranazionali e diverse dalle classificazioni fino ad ora accreditate specifiche del luogo o al massimo del territorio di riferimento⁹.

Infatti il modello di presentazione di una candidatura attraverso l'ICH02 comporta il primo vaglio patrimoniale¹⁰.

Esso è composto da 22 paragrafi la corretta risposta ai quali definisce il contesto patrimoniale. I primi punti del modello sono relativi alla "Denominazione dell'elemento" e alla "Denominazione della comunità, gruppi o individui interessati" e non sono affatto scontati. Infatti, la scelta dell'UNESCO di far intervenire nella presentazione delle candidature non un'istituzione locale, ma una comunità o gruppo comporta una presa di posizione particolare. Anzi tutto non è scontata la denominazione di un elemento spesso, infatti, non si trova accordo tra i membri della comunità o del gruppo, cioè tra i membri identificati come gli stakeholders, i portatori dell'interesse culturale. Raggiungere l'accordo tra i membri impegnati in una delle riunioni indette dall'UNESCO è molto importante proprio perché l'elemento viene proposto quale patrimonio culturale intangibile dell'umanità! L'identificazione della o delle comunità indicate che curano l'elemento e garantiscono la sua "trasmissione di generazione in generazione" è ugualmente un aspetto particolare, non perché non ci siano le comunità e/o i gruppi o perché essi non si trovino, o perchè essi non svolgano questo compito, ma perchè – più banalmente – nessuno ha mai chiesto loro, al "bene culturale in questione", all'"elemento" chi fossero i membri che se ne prendevano cura! La rilevanza della comunità – presente per la prima volta in una Convenzione

⁹ L. Zagato, *Le culture dell'Europa*, *l'Europa delle culture*, Milano, Franco Angeli, p. 29; L'UNESCO ha l'obiettivo della tutela delle diverse categorie del patrimonio culturale così come la tutela della diversità culturale. La "Dichiarazione universale sulla diversità culturale" del 2 novembre 2001 costituisce il momento "più solenne della enunciazione teorica del dovere di proteggere la diversità delle culture"; D. Goldoni, *Gli indigeni, noi, la pace. Una critica dei concetti di cultura nelle Convenzioni UNESCO*, in L. Zagato (a cura di), *Le identità culturali nei recenti strumenti UNESCO*. *Un approccio nuovo alla costruzione della pace?*, Padova, CEDAM, 2008, pp. 71-81, è interessante la critica: Goldoni considera il concetto di cultura in relazione ad un modello organicistico e ad un modello "ideologico".

¹⁰ Fino al 2012, il responsabile dell'attuazione della Convenzione 2003 in Italia non ha ritenuto opportuno dare adito alla presentazione di candidature sul modello ICHO1, il quale essendo dedicato alla salvaguardia urgente di un elemento a rischio di sparizione, richiede un forte coinvolgimento nelle pratiche di "rivitalizzazione". In questo caso si è partiti dalla considerazione che quando un "bene, un elemento" non svolge più funzioni socio-culturali si considera finito. Inoltre, il diritto alla rivitalizzazione, che deve essere contemplato, può essere proprio esclusivamente della comunità e/o del gruppo impegnati nella salvaguardia dell'elemento quale espressione ineliminabile della propria identità collettiva. Ma credo che il processo di "rivitalizzazione" debba impegnare l'Accademia poiché tale processo culturale diventa un percorso metodologico del concetto di cultura che deve essere condiviso.

internazionale – è prevista dall'articolo 2.1 della Convenzione 2003 la quale definisce il patrimonio culturale intangibile soprattutto in relazione alla valenza identitaria delle stesse comunità, inoltre:

- l'articolo 11b della convenzione stabilisce la partecipazione della comunità nei processi di identificazione e definizione del suo patrimonio culturale intangibile;
- l'articolo 13 della stessa convenzione chiede agli stati parte di assicurare la fruizione del patrimonio culturale intangibile nel rispetto dei costumi e degli usi che regolano l'accesso ad aspetti particolari di questo patrimonio;
- l'art. 15 fa appello agli stati parte perché assicurino la più vasta partecipazione delle comunità (o gruppi o individui interessati) alla salvaguardia e alla gestione del patrimonio culturale intangibile.

La rilevanza della comunità è stata oggetto dell'interesse del Consiglio d'Europa concretizzatosi nella realizzazione di una Convenzione definita Convenzione di Faro (Portogallo) con l'elaborazione e la definizione del concetto di "comunità patrimoniale"¹¹.

Nel primo Criterio dell'ICH02, il paragrafo relativo chiede a chi sta redigendo il dossier di presentazione che l'elemento non "sia incompatibile con gli strumenti internazionali esistenti relativi ai diritti umani né con i requisiti di rispetto tra comunità, gruppi, e individui né che sia contrario allo sviluppo sostenibile"12. Inoltre, nel paragrafo si trovano ulteriori fattori importanti per definire la concettualizzazione di "patrimonializzazione". Tra i "desiderata" della Convenzione 2003, infatti, si trova il riferimento alla "Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo" del 1948, al "Patto Internazionale dei Diritti Economici, Sociali e Culturali" del 1966 e il "Patto Internazionale dei Diritti Civili e Politici" del 1966. Questi aspetti si sviluppano attraverso la realizzazione del dossier di presentazione di una candidatura che dovrebbe diventare elemento del patrimonio culturale dell'umanità. Infatti proprio i richiami ai Diritti Umani, ad esempio, hanno costituito nel 2010 la possibilità di riflettere sulla modalità di presentazione di una candidatura¹³. Proprio Nel 2010, la Croazia era stata redarguita dall'U-NESCO in relazione alla presentazione di una candidatura nella quale i soldati croati erano starti assistiti contro i Turchi da una Madonna! Per la prima volta

¹¹ V. Van Zanten, Glossary. Intangible Cultural Heritage. Prepared by an international meeting of expert at UNESCO, 10-12 June, Leiden, 2002.

¹² In particolare la sostenibilità riguarda il turismo che anche per gli elementi del patrimonio culturale intangibile non deve prevaricare la realizzazione di esso, in particolare se dovesse riguardare un elemento che include anche preghiere o canti sacri. R. Bendir, Sense of Place in Sustainable Tourism Development, in The Binder Group, LLC, Princetown, Ma.

¹³ V. Possenti (a cura di), *Diritti umani e libertà religiosa*, Cosenza, Rubettino, 2010; S. Ferrari, *La libertà religiosa nell'Europa occidentale*, in *idem*, *op. cit.*, pp. 165-174; L. Zagato, *La libertà di religione e le identità culturali*, in *idem*, *op. cit.*, pp. 159-296.

si parlò di "conflitto storico" e fu chiesto a tutti gli stati parte di cercare di risolvere tale conflitto attraverso gli strumenti previsti nel modello ICH02 relativo al dialogo culturale. Fu così che fu chiesto ad Arezzo, all'indomani della richiesta di presentazione all'UNESCO della festa "Giostra del Saracino", dove i Turchi venivano debellati grazie alla protezione di San Donato, protettore di Arezzo, di far in modo che le comunità islamiche presenti nel territorio aretino intervenissero per rilasciare il consenso libero e informato alla presentazione della candidatura¹⁴. Ma non si sono avute risposte circa il coinvolgimento delle comunità islamiche del territorio aretino per la presentazione della candidatura ed essa non è stata presentata.

Questo è certamente uno dei primi aspetti che definiscono il concetto di patrimonializzazione: il rispetto non solo delle scelte metodologiche di tipo antropologico, ma anche il consenso con gli altri strumenti legali internazionali che fanno di un elemento un fattore che può essere patrimonializzato, quindi farlo diventare patrimonio dell'umanità¹⁵.

Il primo criterio dell'elemento, insieme al criterio R2 per il quale il paragrafo relativo chiede "la consapevolezza dell'importanza del patrimonio culturale intangibile e la necessità del dialogo prima culturale e poi interculturale", nel caso in cui la candidatura fosse multinazionale. Questa parte del paragrafo contiene più di un aspetto importante per definire il processo patrimoniale. Anzitutto "consapevolezza dell'importanza del patrimonio". Questo significa che i membri della comunità o del gruppo e in ogni caso le persone che sono localizzate in un territorio devono acquisire la consapevolezza dell'intero patrimonio culturale intangibile e se ci sono elementi analoghi diventa strategico individuare la maniera più appropriata di presentazione: ad "esempio a rete" se ci sono più elementi analoghi. Questa scelta diventa strategica anche ai fini di quel superamento "campanilistici" che ha sempre rivestito una notevole importanza in Italia ai fini della promozione del "dialogo culturale", cioè ancora una volta trovare l'accordo su quanto può esserci di simile o analogo tra molteplici "beni culturali immateriali o elementi", come l'UNESCO individua gli aspetti del patrimonio culturale intangibile¹⁶.

¹⁴ L. Mariotti, Valutazione d'insieme del patrimonio culturale intangibile italiano, in T. Scovazzi, B. Ubertazzi, L. Zagato, Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 203-2010.

¹⁵ T. Scovazzi, Il patrimonio dell'umanità, Milano, 2006.

¹⁶ Prima dell'Assemblea Generale di giugno 2012, diversi stati parte avevano chiesto un seminario per discutere proprio sulla terminologia utilizzata: il termine "elemento" non soddisfaceva tutti e erano stati proposti altri termini. Ma gli altri termini scelti si connotavano in modo troppo vicino o analogo a quelli utilizzati in altre Convenzioni UNESCO, come la Convenzione sulle espressioni della diversità culturale. Questi aspetti hanno evidenziato come appropriato il termine "elemento" che, comunque è stato sottolineato, era compito di ciascuno stato parte

A seguito della candidatura italiana tra i Paesi Membri per l'inserimento nell'Organo Sussidiario, nel 2011 l'Italia ha pre-valutato circa 50 candidature provenienti da tutto il mondo per essere iscritte a Bali dal Comitato Intergovernativo. I paesi membri che nel 2011 hanno partecipato all'Organo Sussidiario sono stati: la Giordania, la Croazia, il Kenia, la Repubblica di Korea – i due stati che avevano partecipato già all'organo sussidiario precedente – il Venezuela, l'Italia.

L'analisi e la discussione delle candidature presentate nella Lista Rappresentativa hanno richiesto il consenso di tutti gli stati per l'accettazione della candidatura di tutti gli stati parte dell'Organo Sussidiario. La discussione è stata proficua soprattutto per confermare le scelte che il Ministero per i Beni e le Attività Culturali ha fatto in materia di presentazione delle candidature stesse¹⁷. Quindi l'esperienza è stata particolarmente importante per poter portare avanti l'attuazione della Convenzione in Italia. Solo in due occasioni la discussione si è arenata per qualche ora: nel caso della richiesta di iscrizione in Tibet dei Canti Buddhisti della regione di Ladhat da parte dei Monaci dei monasteri vedici e buddhisti. La discussione ha analizzato meticolosamente le distinzioni tra teologia e liturgia, intesa come "azione del popolo" e ha raggiunto il consenso per l'iscrizione. La seconda candidatura in discussione riguardava l'iscrizione di un rito Sciamanico in Venezuela. La discussione in questo caso ha riguardato la poca chiarezza terminologica tra "sciamanismo e medico stregone". Infatti nelle teorie disciplinari se la persona che svolge il rito è posseduto dagli spiriti, non è definito sciamano ma medico-stregone perché "lo sciamano" comunica con gli spiriti ma non è posseduto. In questo caso, la ricerca del consenso fra gli stati parte ha dovuto riconoscere che la titolarietà è della comunità e non della disciplina, pertanto se la comunità definisce come sciamano l'operatore rituale non si deve definire in altro modo.

In generale, possiamo affermare che il concetto di patrimonio culturale in Italia prende avvio, in seno all'Associazione Italiana per le Scienze Etnoantropologiche (AISEA) intorno ai primi anni Novanta del Novecento. Successivamente, il saggio di Pietro Clemente relativo a *L'antropologia del patrimonio culturale. Una pratica post classica* in www.fare antropologia.it, presenta ufficialmente alla "comunità degli antropologi" il mondo dell'antropologia dei patrimoni: una configurazione intellettuale e metodologica nuova rispetto alla classicità della disciplina.

promuovere per una migliore comprensione. L. Mariotti, *Spirito e senso dei luoghi. Approccio integrato alla salvaguardia e alla conservazione del patrimonio culturale*, in L. Rami Ceci, *Luoghi e oggetti della Memoria. Valorizzazione del patrimonio culturale. Studio di casi in Italia e in Giordania*, Roma, Armando ed., pp. 97-108.

¹⁷ In seguito a questo processo sono state identificate, in Italia, le prime linee guida dell'ICH02 per essere pubblicate e consultate da quanti hanno interesse a proporre una candidatura sul modello ICH02.

In conclusione il processo di "patrimonializzazione" richiede la messa in opera di una disciplina molto differente da quella che fino ad ora università, musei, centri di ricerca hanno identificato e sviluppato.

Per questo motivo e per quanto fin qui si è detto per rispondere alle richieste delle Convenzioni internazionali sul patrimonio culturale, in particolare sul patrimonio culturale intangibile, si devono affinare sia le conoscenze disciplinari sia l'eventuale specializzazione, ivi incluse la conoscenza giuridica, l'applicazione delle competenze legislative, le competenze di categorie specificamente antropologiche: le concezioni sullo stato, sulla parentela, le concezioni sulla ritualità e le sue forme.

Bibliografia

- E.V. Alliegro, L'antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975, Firenze, SEID ed., 2012.
- A. Arantes, Diversità cultural e politiche delle differenze nella salvaguardia dell'eredità culturale intangibile, in "Antropologia Museale", Bologna, La Mandragola, n. 28-29, pp. 52-61.
- M. Auge, Non Luoghi, Milano, Eleutera, 1991.
- Basic Text of the safeguarding the Intangible Cultural Heritage, 2012 edition, Paris, pp. 34-35.
- R. Bendix, *In search of Authenticity. The Formation of Folklore studies*, Madison, The University of Winsconsin press, 1977.
- C. Bortolotto, *Identificazione partecipativa del patrimonio immateriale* (a cura di), ASPACI, Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, progetto ECHI-Etnografia Italo-Svizzera per la valorizzazione del patrimonio immateriale, P.O. Cooperazione Transfrontaliera Italo-Svizzera, 2007-2013.
- C. Bortolotto, *Le patrimoine culturel immateriel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011.
- C. Bortolotto, Les inventaires du patrimoine immatériel d'Italie: Etat, Regions, et associations, Actes du Colloque Politiques Publiques du patrimoine Culturel Immatériel en Europe du Sud. Percours, realisations et perspectives, Lisbonne, Direção Geral do Patrimònio Cultural, 2011.
- G.L. Bravo, R. Tucci, I beni culturali demoetnoantropologici, Roma, Carocci ed., 2008.
- M.T. Jaquinta, *Un nuovo approccio al concetto di patrimonio culturale dal Monumento alla tutela del Patrimonio culturale Intangibile*, laision Officier, Cooperation with Italy, ICCROM (International Centre for preservation and Restauration of Cultural Property), 2011.
- M. Eliot, W. Schmutz, Word Heritage: Costructing a Universal Cultural order, on line in: www. sciencedirect.com.
- C. Ginzburg, Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa, in Idem, Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 82-99.
- A. Gauthier, Les Mesures de Soutien au Patrimoine Immateriel, Conseil Québécois du Patrimoine Vivant, Québéc, 2012.
- M. Herzfeld, Anthropology:theoretical practice in Colture and Society, UNESCO, 2011; [trad. it] Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società, Perugia, SEID ed, 2012.
- "International Journal of Intangible Heritage", n. 7, ICOM, 2012.
- C. Levi-Strauss, Razza e storia ed altri studi di antropologia, Torino, Einaudi, 1967.
- L. Mariotti, Tradizioni immateriali e la Convenzione UNESCO per la salvaguardia del patrimonio

- culturale immateriale dell'umanità. Analisi delle candidature per l'Organo Sussidiario, Gennaio, giugno-luglio, 2011, Relazione del lavoro svolto.
- L. Mariotti, *Procedure e Criteri d'iscrizione di elementi del patrimonio culturale immateriale,* in "Antropologia Museale", n. 28-29, Bologna, La Mandragola, pp. 83-89.
- L. Mariotti, Prospettive italiane della Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale. Ipotesi di analisi tra antropologia e norme giuridiche, in C. Bortolotto (a cura di), Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO. Analisi e prospettive, Roma, Poligrafico dello Stato, 2008, pp. 67-84.
- L. Mariotti, *Valutazione d'Insieme del patrimonio culturale intangibile italiano*, in T. Scovazzi, B. Ubertazzi, L. Zagato (a cura di), *Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni*, Milano, Giuffrè ed., 2012, pp. 203-210.
- F. Maquet, L'immage des communitées dans l'Espace public, in C. Bortolotto, Le Patrimoine culturel Immaterial. Enjeux d'une nouvelle catègorie, Paris, Editions de la maison des Sciences de l'Homme, 2012, pp. 47-71.
- R. Sacco, Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto, Bologna, Il Mulino, 2007.
- A. Skaunti-Quidada Tebaa, *De l'Immaterialité du patrimoine culturel*, Marrakech, Equipe de Recherche. 2011.
- A. Skunti, *Elementi per una teoria del patrimonio*, in "Antropologia Museale", n. 28-29, Bologna, La Mandragora, 2011, pp. 33-40.

Fiesta, identidad y mercato: La Semana Santa de Sevilla en tiempos de globalización y de activación identitaria

ISIDORO MORENO

En Andalucía, los más importantes rituales festivos populares poseen, sobre todo desde su reactivación (o "reinvención") a partir de mediados del siglo XIX, una dimensión económica de creciente importancia tanto por los gastos en su organización y celebración realizados por las asociaciones y personas involucradas en ellos como por los beneficios para el comercio local de la presencia de viajeros y turistas. Esto no obstante, y a pesar de las presiones de la globalización mercantilista actual, las fiestas no han sido subsumidas en la lógica del Mercado y convertidas en espectáculos – aunque existan algunas dinámicas en este sentido –, debido fundamentalmente a la persistencia, e incluso fortalecimiento, de su función identitaria, más allá de sus propias significaciones explícitas. Los casos de la Semana Santa sevillana y de la romería del Rocío ejemplifican este planteamiento.

1. Los "hechos sociales totales" festivos, hoy

Pocos temas tan ricos para el análisis como el de las fiestas actuales. Porque pocos fenómenos socioculturales como el de la fiesta expresan y reflejan el choque de las dinámicas que caracterizan el mundo en este inicio del tercer milenio: las dinámicas de la "globalización", es decir de la imposición de un único modelo económico, social, político y cultural gobernado por la lógica del Mercado, que se ha convertido en el más importante sacro actual, y de la "localización" o activación de las identidades colectivas (étnicas, nacionales, locales, de género, de clase, de opción sexual, religiosas...) en torno a referentes simbólicos que actúan como ejes de resistencia frente a la homogeneización y desidentificación culturales y a la subalternidad social, cuando no marginalidad, de las grandes mayorías sociales: los pueblos del Sur, las minorías nacionales, religiosas o sexuales, las mujeres, los jóvenes...

Cualquier análisis del fenómeno festivo hoy, debería estar enmarcado en las coordenadas de estas dos dinámicas, opuestas pero complementarias. Bastaría, para respaldar esta afirmación, señalar dos realidades contradictorias igualmen-

te ciertas: nunca como en el presente formas, contextos y componentes de la vida cotidiana y aún de los fenómenos festivos han sido más similares en los diferentes países e incluso en distintas civilizaciones. Las mismas músicas, las mismas bebidas y otras drogas, muy similares formas de vestir – la universalización de los jeans, por ejemplo –, idénticos esquemas de utilización del tiempo libre y de divertimiento sobre todo por parte de los jóvenes, muy parecidos esquemas de realizar celebraciones y generalización de las formas de recibir el Nuevo Año o la Navidad, de utilizar el tiempo de las vacaciones – mediante viajes turísticos que, tanto si son de sol y playa como de turismo "cultural" están programados y normativizados por los tour-operators –, de festejar los cumpleaños o las bodas, de despedir a los muertos – generalización de los asépticos tanatorios –, o de hacer regalos (que, cada vez más, consisten en dinero o en cheques para que el destinatario se compre lo que quiera). Y extensión de fiestas y de formas expresivas que fueron, en su inicio, muy locales pero hoy están mundializadas: no sólo Halloween o el Día del Padre, sino también el jazz, el tango, el flamenco, el rasp o el ballenato. Así, los Beatles, o Frank Sinatra, o Mozart, o la cinematografía de Hollywood y de Bollybood, o los Campeonatos del Mundo de Fútbol, o las Olimpiadas, o las Exposiciones Universales o las grandes muestras en Museos, o las grandes concentraciones en los viajes del Papa, o la ola de protestas de los "indignados" en ciudades de España y otros países europeos, y en Wall Street, y en el mundo árabe, y más recientemente en Brasil..., son todos ellos fenómenos de la globalización, aunque cada uno tenga su propia historia y sus específicos componentes.

Pero, si bien todo lo anterior es cierto, también lo es que asistimos a un proceso de revitalización o incluso de "reinvención" de lo específico, de lo "auténtico", de lo local, de lo familiar o "casero", de lo artesanal, de lo no realizado en serie: tanto en la comida como en la música, la arquitectura, las artes, las lenguas, el vestir, la reivindicación del derecho a la diferencia... y las fiestas definidas como "tradicionales" (lo sean realmente o, como es más general, respondan a una combinación de elementos expresivos de mayor o menor antigüedad y de refuncionalizaciones y resignificaciones modernas o incluso que están teniendo lugar ante nuestros ojos).

Claro que estas dos dinámicas no funcionan separadamente ni están hoy en pie de igualdad. Y, así, desde la globalización, por ser la dinámica hegemónica, se intenta – y muchas veces se consigue – mercantilizar, vaciar de sus contenidos y significaciones profundos, trivializar, banalizar, convertir en productos *light* para consumo de masas, los elementos de lo local, sustituyendo lo auténtico por

¹ En el sentido que popularizó el historiador social británico Eric Hobsbawn en su introducción a E. Hobsbawn, T. Ranger (eds.), *The Invention of Traditions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

lo degradado y lo *kistch*, el disfrute de lo específico por su falsa apropiación a través del *souvenir*, el viajero observador e interesado por el turista sin formación o indiferente, y tratando de transformar las fiestas identitarias en espectáculos para consumo turístico.

Por otra parte, como sabemos, no todas las fiestas poseen el mismo valor en cuanto a lo que nos transmiten respecto a la realidad social en sus diversas dimensiones y respecto a otras realidades no existentes pero imaginadas a las que pueden reenviarnos. Aquellas fiestas que involucran a todas las dimensiones de la estructura real y de las realidades soñadas, y en las que, de una u otra manera, participan los diversos sectores de la sociedad al ser significativas para todos ellos, aunque puedan tener distinta significación debido a su carácter polisémico, merecen ser conceptualizadas como "hechos sociales totales", en el sentido que diera al concepto Marcel Mauss hace ahora un siglo. El estudio de las fiestas que responden a esta categoría, el análisis de su evolución y de las transformaciones en sus formas expresivas, funciones y significados, será especialmente útil para conocer la propia evolución y transformaciones de la sociedad y de los colectivos sociales que las organizan, viven y pueden reproducir su identidad a través de ellas.

La Semana Santa de Sevilla como "hecho social total"

Un caso especialmente destacado de "hecho social total", mantenido desde hace más de 450 años (con un cierto paréntesis en la primera mitad del siglo XIX), lo constituye la Semana Santa de Sevilla². Su cristalización, a mediados del siglo XVI, tuvo lugar en el contexto de la Contrarreforma católica y supuso la reconversión de muchas antiguas hermandades gremiales, o incluso étnicas, en cofradías de Semana Santa y la fundación de otras respondiendo directamente a este nuevo modelo. De la "tradición" bajomedieval se recogió la práctica de azotarse públicamente como penitencia, pero a esta se añadieron nuevas funciones y significaciones, con lo que el principal protagonismo no correspondía ya a los disciplinantes sino a los iconos religiosos que formaban escenas o pasos de la pasión y muerte de Cristo y de los dolores de María su madre, que eran transportados a hombros por las calles de la ciudad en los días de la Semana Santa con yun objetivo de pedagogía religiosa destinada al pueblo. Muy pronto se multiplicó el número de cofradías en la ciudad y en su arrabal de Triana y todos los sectores sociales tuvieron la suya propia. Se conformó la celebración, desde el principio, como un "hecho social total" y no sólo como una manifestación religiosa. Basta

² Una de mis líneas de investigación más importantes, a lo largo de cuarenta años, ha sido el estudio de las fiestas religiosas populares, en especial de la Semana Santa de Sevilla y, en general, de Andalucía. Cfr. Bibliografia.

leer las resoluciones del Sínodo Diocesano de 1604 para comprobar cómo, sin dejar de ser religiosa, la Semana Santa se había convertido en la principal fiesta de Sevilla, con todas las dimensiones, aspectos, contradicciones y "abusos" que ello conllevaría.

Tras una importante crisis en la época de transición del Antiguo al Nuevo Régimen, sobre todo en el periodo entre la invasión napoleónica y los años cuarenta del siglo XIX, la Semana Santa de Sevilla fue revitalizada, o incluso "reinventada", a mediados del siglo y durante la segunda mitad de este, recobrando e incluso acentuando su carácter de "hecho social total", hasta el punto de que en las últimas décadas del siglo XX y hasta hoy se ha considerado que la fiesta se encontraba en su "segunda edad de oro" (entendiendo que la primera fue a finales del Quinientos y primera mitad del Seiscientos). Participan hoy en la Semana Santa 60 cofradías entre el domingo de Ramos y el domingo de Resurrección, más otras 10 los dos días anteriores al primero (aunque estas no van a la catedral sino que procesionan por sus barrios), con un total de unos 50.000 "nazarenos" con la vestimenta propia de cada una, unos 3.000 "costaleros" transportando los pesados pasos (136 en total, casi la mitad de ellos "de palio" para María Dolorosa, que iguala aquí, y en muchos casos supera, la importancia de Cristo) y más de 30 bandas de trompetas y tambores y orquestas de música.

Con la creación en las últimas décadas de nuevas hermandades en barrios alejados del centro histórico, con la incorporación de numerosos niños, incluso muy pequeños, en todas las cofradías que no son "de silencio", y con el reciente reconocimiento del derecho de las mujeres a salir de nazarenas (en un proceso que no ha estado exento de resistencias y que sólo culminó hace dos años en algunas de las cofradías más reacias a esta apertura), la Semana Santa de Sevilla ha consolidado su carácter de "hecho social total" y de fiesta famosa en todo el mundo (más conocida que entendida, habría que agregar), que constituye un muy importante patrimonio cultural. Lo que equivale, evidentemente, a que, además de otras funciones y significaciones, tiene hoy una importancia económica fuera de toda duda.

Las funciones económicas de la Semana Santa sevillana: pasado y presente

3.1. En el Antiguo Régimen

Como "hecho social total" desde sus inicios, la dimensión económica ha estado presente, de forma directa o indirecta pero siempre importante, en todo el devenir de la celebración. Ciñéndonos a la época del Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII), las propias cofradías reflejaban la fuerte estratificación y las desigualdades económico-sociales de la sociedad sevillana. Había cofradías de nobles (como la Soledad, la de la Virgen de la Antigua, La Concepción de Regina y otras) para

pertenecer a las cuales era necesario demostrar documentalmente "limpieza de sangre"; muchas cofradías eran gremiales, algunas de gremios poderosos y otras de gremios humildes; había también cofradías étnicas, de negros y mulatos (a las que se sumó, en el XVIII, la de gitanos o "castellanos nuevos") para los sectores más subalternizados, incluidos los esclavos. Esta muy diferente composición se reflejaba lógicamente en el nivel de gastos que cada una podía asumir, tanto en Semana Santa como para sus cultos internos. La propia regularidad o irregularidad de las procesiones anuales refleja el muy desigual nivel económico de las diferentes cofradías: mientras que las más poderosas social y económicamente salen todos los años y poseen un rico patrimonio en imágenes, bordados, objetos de plata, ecc., las más pobres sólo realizan su procesión algunos años, cuando logran reunir los fondos necesarios para ello, y su patrimonio es modesto.

Los gastos en escultura, platería, bordados y demás elementos para los rituales externos e internos de las cofradías, sobre todo de las más potentes, propició la aparición o contribuyó al mantenimiento de talleres gremiales. Y esto no sólo destinado al mayor esplendor de las procesiones de Semana Santa sino también en relación con las capillas donde tenían su sede las hermandades, en algunos casos templos propios y en otros capillas dentro de conventos u otras iglesias.

También lo económico está de otra manera presente en las cofradías, en su organización interna. Durante un tiempo, muchas cofradías tuvieron sus propios pequeños hospitales o asilos y más aún permaneció una función especialmente importante: la de garantizar el enterramiento digno para sus miembros, aportando lo necesario no sólo en el ámbito espiritual sino también material para las necesidades ocasionadas por una muerte. Y también constituía un capítulo económico importante, ahora de ingresos, las herencias en propiedades rústicas y urbanas que algunos cofrades y otros devotos dejaban a una cofradía – que esta convertía en rentas al cederlas en alquiler – y los donativos, limosnas y "mandas" que la cofradía recibía. De aquí la importancia del cargo de "claveros" (tesoreros) y el detalle con que en las "reglas" (estatutos) de cada cofradía estaba reglamentado cuando refería a la gestión de la economía.

La mayoría de las funciones económicas anteriores desaparecen, por imperativo legal o porque dejan de tener sentido, a finales del Setecientos, cuando los gobernantes "ilustrados" realizan una verdadera ofensiva contra las hermandades (que no contra la religión) en todo el Reino, con una doble finalidad: ideológica –al considerarlas lastradas por ideas y prácticas muy apegadas a la "frailería", es decir, a las órdenes religiosas tradicionales – y económica – al ser definidas como causa de gastos improductivos. Así, en 1770, el Conde Aranda, presidente del Consejo de Castilla, envió a todas las autoridades, en nombre del rey Carlos III, una circular para que diesen detallada información sobre el número de hermandades y cofradías existentes en cada lugar, el tipo de aprobación que tuvieran y los gastos que efectuaban en sus cultos y fiestas; todo ello con el objetivo de "llegar a comprender la multiplicidad que en parte pueda ser tolerable y en parte inútil, causando el grave daño de destruirse anualmente muchas

familias por recaer en las cabezas de ellas semejantes mayordomías, priostías, ecc." El informe remitido al Consejo por el asistente (alcalde) de Sevilla, Pablo de Olavide, es muy revelador. En él se afirma, entre otras cosas, que las cofradías responden a "una piedad mal entendida, a la emulación y el fanatismo", y se denuncia que, como la mayoría "carecen de rentas y sus fiestas y funciones se costean de las limosnas voluntarias que se recogen por medio de las demandas", ello produce, "por un celo inmoderado y mal entendido... la ruina de muchas familias por el errado concepto de preferir estos gastos, que en la mayor parte ejecutan por emulación y ostentación, a las obligaciones esenciales que los padres de familia tienen de proveer a la subsistencia de la que está a su cargo, cuyo perjuicio trasciende también al Estado, en cuanto se aniquilan por este orden muchos vecinos honrados y contribuyentes". Como vemos, los intereses recaudatorios de la hacienda pública salen claramente a la luz y explican el interés gubernamental por conseguir la extinción de las cofradías.

3.2. En la contemporaneidad

Las ventas ordenadas por Carlos IV, en 1798, de los bienes raíces de cofradías, hospitales y otras obras pías, ampliadas en 1805, y las expropiaciones y robos durante el periodo de la invasión napoleónica hicieron desaparecer las bases económicas sobre todo de las hermandades más poderosas, entrando muchas de ellas en un periodo de crisis que no todas lograrían superar. A esto se unió la inestabilidad política que caracterizó a España desde el final de la guerra de la independencia hasta casi mediados de siglo, con tres guerras civiles y el permanente conflicto entre "conservadores" y "liberales", con lo que las cofradías y la Semana Santa vivieron durante más de tres décadas su época de mayor debilidad. Una época que se cierra con la estabilización del nuevo régimen monárquico resultado del consenso liberal-conservador. La Constitución de 1845 y el Concordato de 1851 fueron los dos reflejos principales de ese consenso, dentro del cual la Iglesia Católica rehusaba a gran parte de su poder económico y reconocía la legitimidad del Estado liberal, pero garantizaba su poder moral e ideológico tanto sobre las conciencias individuales como sobre el conjunto de la sociedad, insertándose de manera hegemónica en la nueva situación político-social.

Es en este contexto en el que se produjo la reactivación o "reinvención" de la Semana Santa sevillana, estableciéndose un nuevo modelo que, manteniendo diversas expresiones tradicionales – institucionales, icónicas, expresivas –, suponía una reestructuración profunda de funciones y de significados. La ciudad, tras un largo periodo de decadencia, comenzaba a activarse económicamente y en esta activación las fiestas podían cumplir un papel importante. Conviene recordar que en 1846 se crea la "Feria de Abril", como una de las formas de impulsar la economía local mediante el establecimiento de unos días fijos anuales de mercado ganadero – en principio, del 18 al 20 de dicho mes – que tuvo, desde

el primer momento, una importante dimensión festiva. Con esta nueva fiesta y con la activación de la Semana Santa, además del complemento de las corridas de toros, carreras de caballos, bailes y otros acontecimientos sociales extendidos durante varias semanas, surgían, de forma planificada, las "Fiestas Primaverales de Sevilla". La ciudad se convierte en destino preferente de viajeros y luego de turistas para asistir a ellas.

El protagonismo del Ayuntamiento, entonces representativo principalmente de sus clases burguesas en ascenso, sobre todo de los sectores del comercio y la pequeña industria, fue clave en todo ello. Y comienza a ser determinante su contribución para recobrar el esplendor de la Semana Santa como medio de activación económica. Las ayudas a las cofradías serían regularizadas a partir de 1861 mediante la concesión de una subvención anual a aquellas que participaran en las procesiones, estimulando así una mayor regularidad en sus salidas y la renovación y enriquecimiento de enseres. La burguesía de la ciudad no quería quedarse atrás respecto a la "corte chica" instalada en Sevilla en torno a los duques de Montpensier, que habían establecido estrechas relaciones con diversas cofradías. Con todo ello, el número de hermandades que desde mediados del siglo XIX acuerdan realizar su salida o se reorganizan ascendió significativamente, produciéndose una gran renovación de los enseres procesionales -con la consiguiente activación de talleres artesanales – e innovaciones de gran contenido simbólico, entre las que destacan las joyas de pedrería y otras alhajas, propiedad de familias importantes, que comenzaron a lucir las imágenes de Vírgenes Dolorosas a partir de la iniciativa de la hermandad de Jesús Nazareno, en 1844. En el plano organizativo, la mayoría de las cofradías están gobernadas por familias pudientes o por personajes que ejercen sobre ellas, a la vez, un mecenazgo económico y un poder casi caciquil, lo que no obsta para el carácter fuertemente popular de la fiesta. Como vemos, elementos antiguos, tradicionales, propios de una sociedad pre-moderna, se combinan con funciones, significados y formas característicos de la Modernidad. Se está conformando un nuevo modelo, que precisará de medio siglo para terminar de cristalizar y que sería luego seguido en otras ciudades y pueblos de Andalucía. En este modelo, la dimensión festiva se impone progresivamente sobre la dimensión dolorista, penitencial, de los rituales y el fenómeno atrae, con la fuerza de su espectacularidad y de sus múltiples dimensiones, a un número creciente de forasteros.

3.3. La economía de la Semana Santa de Sevilla, hoy

3.3.1. Los grandes números: el papel de la Semana Santa en la economía de la ciudad

En un estudio realizado por un equipo de la Facultad de Económicas de la Universidad de Sevilla, dirigido por Luis Palma, referido al año 2009, la Semana

Santa aportó a la economía de la ciudad 240,3 millones de euros, lo que equivale al 1,22% de su PIB. En otros Informes, para años anteriores, este porcentaje era situado hasta en un 1,5 ó 1,7% aunque nunca llega a las cifras de la otra gran fiesta sevillana, la Feria de Abril, con un 2,22% y 675 millones de euros³. Del total de esos 240,3 millones, 76,6 millones serían de gastos directos y 163,7 de gastos indirectos. Todo ello ceñido a los días de la Semana Santa, sin contar los efectos inducidos de la celebración en el resto del año. Sólo en hostelería los visitantes dejaron 10,8 millones, y en bares y restaurantes 6 millones. Según el Consorcio de Turismo, en el año 2007 los ingresos directos por alojamiento, restauración, compras, ecc. ascendieron a 27,9 millones. Para la preparación y desarrollo de la fiesta, el Ayuntamiento gastó más de 5 millones de euros en pagas extras y personal contratado, limpieza (el año 2011 se retiraron hasta 150.000 kg de basuras cada día), seguridad (el CECOP, Centro de Coordinación Cooperativa, coordina a casi 5.000 profesionales), infraestructuras, transportes y otros servicios que facilitan las procesiones y atienden a una media de unas 425.000 personas que son las que participan o asisten diariamente, la mayor parte de las cuales, el 76%, proceden de la propia ciudad y provincia.

3.3.2. La economía actual de las cofradías: recursos propios, subvenciones y "carrera oficial"

Los gastos directos de las sesenta cofradías que realizan sus procesiones de domingo a domingo, más las diez "de vísperas", alcanzan aproximadamente los dos millones de euros, en flores y exornos, músicas, cera, ecc., sin contar los gastos extraordinarios y en nuevos enseres y los que corresponden al funcionamiento del Consejo General de Cofradías (agrupación o federación de hermandades). ¿Cómo se consigue hacer frente a este desembolso?

Por una parte, con los recursos propios de cada cofradía. Además de la cuota que cada "hermano" paga anualmente (que puede estar hoy en unos 35 o 40 euros), aquellos que deciden "vestirse de nazareno" y acompañar a las imágenes el día de la salida han de tramitar su "papeleta de sitio" para que le sea adjudicado el lugar que debe ocupar en la comitiva (lo que depende de su antigüedad en la cofradía) y pagar una cantidad previamente determinada (unos 30 a 40 euros si se lleva un cirio o vela, o una cruz y algo más si se lleva una vara o insignia, aun-

³ Datos también del referido estudio. Otros datos de interés figuran en los Informes "Impacto de la celebración de la Semana Santa sobre la ciudad de Sevilla" realizados por la Confederación de Empresarios de Sevilla y la Cámara de Comercio, en 2008 y 1999. Este último fue tomado como base en la aproximación de Encarnación Aguilar Criado *La economía de la fiesta*, en J. Hurtado Sánchez (ed.), *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana*. *Fiesta*. *Imagen. Sociedad*, Sevilla, Área de Cultura y Fiestas Mayores del Ayuntamiento de Sevilla, 2002, pp. 199-231.

que determinados puestos muy cercanos a los pasos pueden hasta cuadruplicar esa cantidad). En los últimos tiempos, algunas cofradías añaden la cuota de salida a la anual y fraccionan esta en varios plazos si así se solicita, lo que supone mayores ingresos, pues lo usual es que no llegue al 50% del total de "hermanos" los que salgan en la procesión, por diferentes causas. Además de las cuotas, hay que tener en cuenta los donativos y los beneficios de la venta de lotería y otras actividades para conseguir fondos.

La otra gran fuente de ingresos es lo que cada hermandad recibe del Consejo de Cofradías. Este organismo, creado tras la guerra civil y dependiente del arzobispado aunque sus cargos son elegidos en una asamblea de hermanos mayores (presidentes) de las cofradías, es el interlocutor con las instituciones públicas y fue hasta 1980 el receptor de la subvención anual del Ayuntamiento para ayudar a las hermandades al pago de los gastos de la salida procesional. Durante más de cien años - ya señalamos que existe subvención municipal desde 1861 - e independientemente del color político de la corporación municipal, la subvención nunca desapareció de hecho, ni siguiera en los periodos de la primera y segunda Repúblicas, ya que, más allá de las posiciones ideológicas, siempre interesó a las fuerzas económicas locales la continuidad de la Semana Santa como fiesta⁴. Hasta 1979, en los presupuestos anuales del Ayuntamiento figuraba una cantidad como "subvención a las cofradías", la cual se repartía entre aquellas que acordaran realizar su salida (la hicieran o no efectiva según las condiciones metereológicas). Esa cantidad cubría sólo una parte del total de gastos y, con la elevación de estos en los años sesenta y setenta del siglo pasado, quedaba cada año más desfasada, hasta el punto de que algunas cofradías tuvieron serios problemas para garantizar su salida. La crisis económica por la que atravesaron un buen número de cofradías se debió, entre otros motivos, al alza de los salarios a pagar a los "costaleros" o cargadores de los pasos. Por poner sólo un ejemplo, referido a una cofradía-tipo, si en 1960 se pagaban 200 ptas (1,20 €) a un costalero, en 1970 la remuneración era de 900 ptas. (5,42 €) y en 1977 de 2.400 $(14.40 \in)$, lo que, multiplicado por 75 u 80 hombres y sumando los sueldos de los "capataces" y ayudantes, suponía una cantidad en aumento casi exponencial y la más importante, con diferencia, de las que tenía que realizar cada cofradía⁵. Cuando hicieron su aparición, en 1973, los "hermanos costaleros" o "costaleros aficionados" y pronto se generalizó este modelo sustituyendo al de las cuadrillas de asalariados, ello supuso un ahorro muy importante para la economía de

⁴ Ver el capítulo 5°, "Semana Santa y Política" de mi libro *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, Área de Cultura Ayuntamiento de Sevilla, 5ª edición, 2006 (1ª ed. 1982).

⁵ Datos facilitados por D. Mariano López, que se encuentra realizando una tesis doctoral sobre el tema de los costaleros de la Semana Santa de Sevilla, con mi dirección.

las hermandades, además de propiciar el protagonismo de muchos jóvenes.

El Ayuntamiento recobraba la cantidad destinada a subvencionar a las cofradías (o procuraba hacerlo) a través de la concesión de parcelas para instalar sillas a lo largo de la "carrera oficial": el recorrido de más de un kilómetro, desde la plaza de la Campana a la catedral, por donde han de pasar obligatoriamente las cofradías de cada día, en la tarde-noche y también en la noche-madrugada del Viernes Santo. La concesión a los "silleros" se realizaba en subasta pública y estos se encargaban de fijar y cobrar los precios de las sillas de sus parcelas, como abono para toda la semana o alquilándolas para días sueltos, lo que constituía, en casi todos los casos, un saneado negocio siempre que no se presentaran varios días con lluvia. Al formarse en 1979 el primer ayuntamiento democrático, tras el fin de la dictadura franquista, se llegó al acuerdo, entre este y el Consejo de Cofradías y a petición de este último – por cuatro años que luego se prorrogaron indefinidamente -, de suprimir del presupuesto municipal la subvención, que ascendía entonces a unos 2 millones de pesetas (hubieran sido entonces algo más de 12.000 €) y conceder al Consejo la explotación y comercialización de las sillas y palcos de la carrera oficial, cediendo también los materiales necesarios para instalar estos. Los beneficios se multiplicaron de forma espectacular, y mucho más desde que el año 2000, en una primera fase, y 2004, ya definitivamente, fueron eliminados los intermediarios – los "silleros" – y la explotación pasó a manos directamente del Consejo. Por señalar sólo algunas cifras, en el año 2000, todavía con la presencia de los "silleros", las hermandades con dos pasos (que son la mayoría) recibieron cada una de ellas 11.347 €. En 2004, ya con las sillas gestionadas directamente, recibieron casi el doble: 20.442 €. Y en 2009, 26.261 €. En diez años, la cantidad alcanzó un 230%, como resultado de la anulación de intermediarios, el ahorro en la gestión y el aumento del precio de los abonos de las aproximadamente 35.000 sillas (cuyo precio subió un 32%)6. Los beneficios totales de la "carrera oficial" ascienden hoy a más de 2.500.000 euros, ya que las tasas que se pagan al ayuntamiento son muy bajas (unos 50.000 €) y no se paga IVA ya que el propio Consejo, para no pagarlo, definió el evento como "espectáculo cultural" (lo que ha dado lugar a no pocas críticas y acusaciones de mercantilismo).

El resultado de todo lo anterior es que, para la gran mayoría de las cofradías, lo que ingresan a través del Consejo cubre perfectamente la totalidad de los gastos de su salida en Semana Santa e incluso está muy por encima de estos en las cofradías que no llevan música, por ser "de silencio", y tienen un exorno floral austero. El gasto medio total hoy de una cofradía-tipo con es de entre 25.000 y 30.000 €, lo que coioncide con el ingreso indicado. La excepción la constituyen

⁶ Juan Parejo: "De los silleros a la autogestión integral". *Diario de Sevilla,* 12 de diciembre de 2010, p. 19.

las hermandades "de vísperas", a las que el resto no les concede un status de igualdad y perciben sólo 9.000 €, aproximadamente un tercio de lo que les correspondería si pasasen por la "carrera oficial".

La salida procesional podríamos afirmar que hoy se autofinancia, contrariamente a lo que ocurría en otros tiempos e incluso hasta hace pocos años. A pesar de ello, la mayoría de las cofradías siguen siendo remisas a hacer aportaciones regulares a la caja común de la diócesis – lo que supone tensiones con el arzobispado – y a proyectos sociales comunes. Prefieren realizar aportaciones puntuales y sufragar directamente proyectos sociales propios. En el fondo, no es sólo una cuestión de números sino de quién controla el destino del dinero.

3.3.3. La búsqueda de nuevos recursos y la creciente municipalización-mercantilización de la Semana Santa

Como hemos señalado, desde el ámbito de las cofradías actualmente la procesión de Semana Santa cubre sus gastos, en algunos casos muy ampliamente, con los ingresos que produce la "carrera oficial", por lo que todos los demás ingresos – "papeletas de sitios", donativos, aportaciones – pueden dedicarse a otros fines: encargos a los talleres artesanos de nuevos enseres para enriquecer el patrimonio artístico o restaurarlo, mantenimiento de sus capillas y casas de hermandad, gastos sociales (bolsas de caridad, ayudas a instituciones, ecc.) y otras actividades tanto religiosas como culturales. Y se buscan nuevas fórmulas para conseguir más ingresos: subvenciones de administraciones públicas y de entidades privadas para obras, reformas y restauraciones, acuerdos con entidades bancarias e incluso inscripción en el Registro de Patentes y Marcas de sus símbolos y diseños, incluida la reproducción de sus Imágenes, para su comercialización en exclusiva. Y, por otra parte, existe hoy en torno a la Semana Santa y las cofradías un verdadero mercado permanente y especializado en vestimentas, publicaciones, discografía, páginas web, bares "cofrades" y un gran número de artículos.

Como vimos al principio, la Semana Santa ha llegado a adquirir para la economía de la ciudad un papel muy importante, por los gastos directos e indirectos que provoca tanto a los sevillanos, durante todo el año, como a los visitantes españoles y extranjeros durante las fechas de su celebración. Su declaración como "fiesta de interés turístico internacional" responde, sin duda, a esta realidad. Lo cual, si por una parte depara beneficios económicos sin los cuales la economía de la ciudad estaría hoy en una aún mayor crisis, por otra está conduciendo a un protagonismo cada vez mayor de la municipalidad, en tanto esta ha asumido la función de garantizar el "buen" desarrollo de la fiesta como espectáculo, lo que ha acentuado el reglamentismo y el control sobre las propias cofradías.

Y sin embargo, a pesar de los crecientes intereses mercantiles, de las interferencias políticas y de las presiones eclesiásticas para tratar de que la dimensión religiosa sea considerada como la única "verdadera", persiste hoy el carácter

popular y las significaciones identitarias de la celebración. En la encrucijada de la "glocalización", esta se encuentra en la disyuntiva de convertirse básicamente en espectáculo, en una grandiosa "ópera total" representada en las calles por los sevillanos para sorpresa o admiración de turistas, o de activar los valores y rituales no utilitaristas que la han hecho ser un "hecho social total" para la ciudad y, por ello, una fiesta también de interés para quienes sean capaces de valorar la diversidad cultural, la tolerancia y el empeño por reproducir una identidad colectiva que se sabe, o se sueña, única.

Bibliografia

- E. Hobsbawn, T. Ranger (a cura di), The Invention of Traditions, Cambridge, 1983.
- I. Moreno, *Las hermandades andaluzas. Una introducción desde la Antropología*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974 (2ª ed. ampliada 1999).
- I. Moreno, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones,* Sevilla, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla, 1982 (6ª ed. ampliada 2006).
- I. Moreno, *Religiosité populaire andalouse et catholicisme*, «Social Compass», XXXIII-4, Louvaine-la-Neuve, 1986, pp. 437-355.
- I. Moreno, *Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía*, i- J. Cucó, J. J. Pujadas (a cura di), *Identidades colectivas: etnicidad y sociabilidad en la península ibérica*, Valencia, Publicaciones de la Generalitat Valenciana, 1990, pp. 269-284.
- I. Moreno, Modernidad, secularización y perduración de las fiestas religiosas populares: el caso de la Semana Santa sevillana, in P. Antes, P. de Marco, A. Nesti (a cura di).
- I. Moreno, *Identità Europea e Diversità Religiosa nel Mutamento Contemporaneo*, Firenze, 1995, pp. 353-375.
- I. Moreno, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad y poder y sociedad en 600 años de Historia*, Sevilla, Universidad de Sevilla-Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.
- I. Moreno, La vitalidad actual de la Semana Santa Andaluza: modernidad y rituales festivos religiosos populares, «Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía», 23 (1997), pp. 175-192.
- I. Moreno, *Die Semana Santa in Sevilla: das grosse barocke Frühlingsfest*, «Ostern. Ein Spaziergang rund um die Welt», Munich, 1997 (4a ed. 2004).
- I. Moreno, Festive Rituals, Religious Associations, and Ethnic Reaffirmation of Black Andalusians: Antecedents of the Black Confraternities and Cabildos in the Americas, en Jean Muteba Rahier (a cura di), Representations of Blackness and the Performance of Identities, Bergin & Garvey, Connecticut, Westport, 1999, pp. 3-17.
- I. Moreno, *Poder, mercado e Identidades colectivas: las fiestas populares en la encrucijada,* in M. Oliver (a cura di), *Antropología de la Fiesta,* Elche, 1999, pp. 11-22.
- I. Moreno, *La Semana Santa*, in G. Cano (a cura di), *Conocer Andalucía*, vol. 6: *Cultura Andaluza*, Sevilla, Ed. Tartessos, 2000, pp. 218-255.
- I. Moreno, Globalización, mercado, cultura e identidad, en Entre las Gracias y el Molino Satánico.

 Lecturas de antropología económica, Paz Moreno Feliu (a cura di), Madrid, Universidad
 Nacional de Educación a Distancia, 2004, pp. 485-514.
- I. Moreno, *La Semana Santa en la cultura andaluza*, en Esther Fernández de Paz (a cura di), *Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza*, tomo 1, Sevilla, Ed. Tartessos, 2006, pp. 8-37.

- I. Moreno, *Transformaciones y encrucijadas de un "hecho social total": la Semana Santa de Sevilla en la Modernidad y en tiempos de Glocalización*, in P. Lucà Trombetta Simona Scotti (a cura di), *L'albero Della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*, Firenze, Firenze University Press, 2007, pp. 133-157.
- I. Moreno, *Rituales festivos e identidades colectivas en tiempos de globalización*, in J. Marcos Arévalo S. Rodríguez Becerra E. Luque Baena (a cura di), *Nos-Otros: miradas antropológicas sobre la diversidad*, vol. II, Barcelona, Asamblea de Extremadura, pp. 725-748.
- I. Moreno J. Agudo (a cura di), Expresiones culturales andaluzas, Sevilla, Aconcagua, 2012.
- J. Hurtado Sánchez (a cura di), *Nuevos aspectos de la religiosidad sevillana. Fiesta. Imagen. Sociedad,* Área de Cultura y Fiestas Mayores del Ayuntamiento de Sevilla, 2002, pp. 199-231.
- J. Parejo, De los silleros a la autogestión integral, «Diario de Sevilla», 12 de diciembre de 2010.

La dieta mediterranea tra i presocratici e l'UNESCO.

Retoriche di ancestralizzazione e politiche di patrimonializzazione

ELISABETTA MORO

UNESCO ICH List nomination for Mediterranean Diet in 2010 clearly shows a new symbolic common sense according to which food alludes to transformation in behaviors, sensibilities and collective responsibilities toward nature and living species. This transforms Mediterranean diet in a synthesis of different local food regimes and at the same time in a global intellectual product: the result of a crossing of ways of looking that, from the Fifties, individuated, created and idealized a real way of living. According to Ancient Greeks, in fact, *Diaita* meant a real life rule. Thus, the ancient sobriety of olive oil, bread and wine, sacred elements of Mediterranean civilization, becomes the symbol of a modern frugal abundance. Coming back to the past becomes, by this mean, an announcement of future.

«Lasciate che il cibo sia la vostra medicina e che la vostra medicina sia il cibo» Ippocrate

Il 17 novembre 2010 la dieta mediterranea è stata iscritta dall"UNESCO nella Lista Rappresentativa del Patrimonio Culturale Intangibile dell'Umanità. Sotto il vessillo universalizzante delle Nazioni Unite questo sistema alimentare sta ora muovendo i suoi primi passi nelle vesti di monumento-documento. E come è già accaduto per altri beni culturali immateriali, subisce le spinte politico-sociali delle comunità d'origine, intenzionate a sfruttare l'effetto positivo di un riconoscimento istituzionale così autorevole (Sulla patrimonializzazione: Palumbo, 2003, 2009; Clemente, 2006; Papa-Piermattei, 2004; Apolito, 2008; Dei, 2002; sul ruolo dei media e degli archivi radio-televisivi nei processi di patrimonializzazione e costruzione dell'identità: Lombardi Satriani, 1980, 2005; Bindi, 2005, 2009; sulle strategie e le retoriche di patrimonializzazione UNESCO: Mariotti, 2012; Mazzacane-Lucarelli, 1999; Skounti-Tebbaa, 2011). Al tempo stesso patisce, però, le pressioni di una domanda globale, sempre più affamata di saperi

culinari, di elisir di lunga vita, di record della longevità. Articolazioni diverse di un mainstream dove le comunità locali e le communities virtuali – come arcipelaghi di umanità disancorati dal loro fondale storico-sociale – sono prese in una incessante fluttuazione ideologica tra innovazione e tradizione. Oscillando tra la fascinazione del *glamour* smaterializzante della cucina molecolare e le retoriche politico-sociali di neotradizionalismo segmentario e identitario (Sulle derive sociali e simboliche della cucina molecolare e sull'immaginario biotecnologico post-globale: Pizza, 2012; Benedetti-Losasso, 2012; sul rapporto tra cibo, autoctonia e denominazioni di origine "incontrollata": Niola, 2012 a e b; Teti, 1995; Montanari, 2006). Così il "popolo spettatore" della televisione e il "popolo interattivo di internet", con il concorso attivo dei vecchi e dei nuovi media, stimolano la crescita dell'infotainment gastronomico, eseguono i loro esercizi di memoria sui blog tematici e postano incessantemente su You Tube lezioni culinarie fatte in casa, partecipando attivamente allo sviluppo di una cultura del food al tempo stesso popolare e transnazionale, originata dal basso. Prodotta da una collettività senza collettivo, che purtuttavia opera spontaneamente in una medesima direzione. Alla ricerca edonistica del piacere gustativo e al tempo stesso alla scoperta dell'algoritmo dell'immortalità. Una scoperta perseguita attraverso una sorta di autoeducazione permanente, spesso antagonistica rispetto ai saperi ufficiali. Si tratta di una tendenza riconducibile per più versi alla "volontà di sapere" teorizzata da Michel Foucault. Secondo il grande analista dei dispositivi della modernità il cambiamento più radicale determinato dalla borghesia consiste in una svolta biopolitica. Che mette al centro del suo dispositivo di "saperepotere" il corpo e la salute, laddove l'aristocrazia ha sempre collocato nel sangue l'ubi consistam del suo dominio (Foucault, 2011, 1991; sul rapporto tra borghesia europea e etica della dietetica: Cottone, 2008). Un cambiamento radicale, di cui oggi si scorge ancora meglio l'esito in quella serie infinita di "pratiche di distinzione" che hanno tutte in comune la tavola quale teatro della costruzione e decostruzione di soggettività sociali (Bourdieu, 2001; Niola, 2012 b; Stagi, 2002). Una microfisica del potere prescrittivo che assume toni involontariamente allegorici. Da Operette morali leopardiane. Una sorta di Dialogo della Magrezza e di un ortoressico insomma.

In questo scenario reso estremamente complesso sia dalla portata simbolica che il cibo sembra avere assunto recentemente, sia dalla velocità impressa al cambiamento sociale dai nuovi media, si inscrive anche la dieta mediterranea: il regime alimentare collocato, o meglio ricollocato, sotto l'egida eziologica di Dioniso, Demetra e Atena. Così le comunità elettive riconosciute dall'Agenzia delle Nazioni Unite – vale a dire il Cilento per l'Italia, Koroni per la Grecia, Chefchaouen in Marocco e in Spagna Sorìa, alle quali hanno fatto richiesta di unirsi anche Cipro, Portogallo e l'Albania – si ritrovano oggi proiettate in un contesto per molti aspetti diverso da quello che aveva caratterizzato gli anni, peraltro non molto lontani, in cui queste comunità avevano iniziato l'iter della candidatura UNESCO. Era il 2008, ma quella prima candidatura ebbe esito negativo. Le mu-

tate condizioni economiche e politiche del mondo, fanno di questo breve volgere di anni un vero e proprio tornante della storia sociale. Con il risultato che queste comunità 'prototipo' si trovano ora a gestire un patrimonio territoriale e ideale che supera ampiamente l'ambito ristretto dei prodotti tipici, per diventare una bandiera al tempo stesso etica e dietetica. Mitica e politica. L'emblema di un regime alimentare eco-compatibile, che valorizza le biodiversità, in linea con un variegato mainstream teorico e ideologico, poetico e retorico, che va da movimenti come Slow Food di Carlo Petrini a quello dei beni comuni, fino all'MDF il Movimento per la Decrescita Felice. Dalla teoria dell'abbondanza frugale di Serge Latouche a quelle antiliberiste degli esponenti del MAUSS, segnatamente di Alain Caillé (Petrini, 005; Pallante, 2009; Latouche, 2011, 2012; Caillé, 1998, 2013).

Le comunità cilentane in questione, oggetto del mio *fieldwork* iniziato nel 2000, nonché da un'indagine del *MedEatResearch* – Centro di Ricerche Sociali sulla Dieta Mediterranea dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli¹ – si collocano tutte all'interno del cosiddetto "Triangolo della lunga vita", un tratto costiero della Campania che va dall'area archeologica di Paestum ai resti dell'antica Elea, l'attuale Velia, patria della più antica scuola filosofica dell'Occidente.

Paestum ed Elea si configurano come le colonne d'Ercole di una sorta di archeologia dell'immaginario, una vera e propria rifondazione dell'identità in chiave di archeologia alimentare, che oggi trova nuove declinazioni in termini di marketing territoriale, di costruzione di vecchie e nuove tipicità alimentari, nonché di risemantizzazione del regime alimentare tradizionale. Diversamente dalle altre comunità elettive, il Cilento ben prima del riconoscimento UNESCO, era già stato fortemente coinvolto in una dinamica di negoziazione identitaria che aveva nelle pratiche gastronomiche la sua materia prima simbolica. Si tratta di un processo iniziato negli anni Cinquanta e che vede in veste di attore principale uno dei più importanti nutrizionisti del Novecento, l'americano Ancel Keys, professore di igiene fisiologica all'Università del Minnesota dal 1937 al '75, nonché fondatore nel 1940 della nuova biologia umana quantitativa. Le ricerche dello scienziato statunitense, condotte con la moglie Margaret Haney, biologa dello stesso Ateneo, hanno portato a scoperte che hanno rivoluzionato le conoscenze in materia di medicina sociale. Per esempio quella del rapporto che intercorre tra un tasso elevato di colesterolo nel sangue e l'insorgenza delle malattie

¹ Nella mia qualità di direttore di ricerca dei "Granai del Mediterraneo", che fa parte di un più ampio progetto di documentazione etnografica intitolato "Granai della Memoria" e che vede coinvolti, quali soggetti partner, l"Università di Scienze gastronomiche, Slowfood e l"Università di Napoli S.O.B., ho realizzato numerose interviste visuali ad attori rappresentativi dei processi di costruzione dell'identità alimentare italiana e cilentana, alcune delle quali sono già pubblicate sul sito www.granaidellamemoria.it. Sulle motivazioni culturali di questo progetto e sulla metodologia etnografica adottata si veda P. Grimaldi - D. Porporato, *Granai della memoria: manuale di umanità* 2.0, Pollenzo, Università di Scienze Gastronomiche, 2012.

cardiovascolari. Con la conseguente individuazione dei benefici apportati dal modello alimentare povero di grassi del Mezzogiorno d'Italia, eletto a terapia preventiva contro gli infarti che in quell'epoca colpivano il settanta per cento della popolazione bianca maschile degli USA. Di questo modello di vita ideale Keys individua nel Cilento la patria elettiva. Il paradigma di una tradizione. Una nutriceutica ante litteram.

Tra i tanti lavori di Keys è di particolare interesse antropologico il celebre Seven Countries Study nel quale l'inventore della Razione K dell'esercito americano mette a confronto riti e abitudini alimentari di sette paesi diversi nel corso di un survey poderoso durato alcune decine di anni, per dimostrare come, in fatto di malattie cardiovascolari, i sistemi di mentalità, i fattori sociali e le strategie di distinzione si rivelino variabili ben più decisive di quelle genetiche. Ma la storia di questo Frazer della clinica e del suo Golden Bough della dietetica, avrebbe un'importanza relativa in una ricerca sull'antropologia della dieta mediterranea se Keys non fosse anche l'inventore del nome dieta mediterranea. E soprattutto se non avesse vissuto per oltre trent'anni in Cilento, nel comune di Pollica, per condurre in prima persona una vera e propria ricerca sul campo. Un'osservazione partecipante in the strict sense of the term, da etnografo del gusto che vuole conoscere dal di dentro lo stile di vita di quella popolazione e apprendere le sue pratiche culinarie. Conoscere la sua orticultura minuta da Coral Gardens, profondamente intrisa di filosofia della natura. E imparare a utilizzare le sue arcaiche reti da pesca, come la menaica, che sembrano uscite da una pagina degli Alieutici di Oppiano. Un patrimonio materiale e immateriale che egli fece conoscere al mondo con due monografie, firmate con Margaret Haney, diventate ben presto dei best seller tradotti in decine di lingue: Eat well and stay well. The Mediterranean way e The Benevolent Bean. Pubblicati rispettivamente nel 1959 e nel 1967 (Keys -White, 1956; Keys - Haney, 1963, 1967, 1980).

Nel 1969 Ancel Keys portò a Pioppi, una frazione del comune di Pollica, il secondo *Ten Day Teaching Seminar*, un simposio internazionale sull'epidemiologia e la prevenzione delle malattie cardiovascolari, che portò alla ribalta del mondo intero lo stile di vita cilentano. La terza edizione del simposio si sarebbe tenuta a Tokyo l'anno successivo.

La portata rivoluzionaria degli esiti dell'originalissima ricerca di Margareth Haney e Ancel Keys ha spinto Henry Blackburn, professore emerito all'università del Minnesota, succeduto a Keys nella direzione del Laboratorio di fisiologia igienica "Stadium Gate 27", a definirli "i Marco Polo della medicina".

Oggi l'intero Cilento sta scoprendo il valore strategico della gestione di questa straordinaria eredità immateriale. Nonché l'importanza, forse fino ad ora non del tutto riconosciuta dai Cilentani stessi, del *fieldwork* compiuto dai Keys in questo lembo di Mediterraneo, che assume il valore di una condivisione frutto di una lunga pratica dialogica. Tra i primi a comprenderne il valore, è stato senza dubbio Angelo Vassallo, il sindaco di Pollica, Vicepresidente nazionale delle Città Slow, assassinato dalla camorra il 5 settembre 2010. Fu lui infatti a sostenere

più di altri l'iscrizione della dieta mediterranea e del Cilento nella Lista. E proprio al "sindaco pescatore" l'allora Ministro delle politiche agricole Giancarlo Galan ha dedicato il successo istituzionale conseguito nella seduta del Comitato intergovernativo a Nairobi.

La Dieta mediterranea è dunque per un verso un'eredità immateriale incarnata nei corpi, nei gesti, nei riti, nelle poetiche e nelle retoriche, nelle passioni e nelle emozioni dei Cilentani e delle altre tre comunità. Ma è altresì oggetto di un negoziato culturale inedito. Che ha avviato un processo di iconizzazione di questo regime alimentare elevandolo al ruolo di totem. Una surdeterminazione simbolica strategicamente preparata dallo stesso Keys che già negli anni Settanta compariva nei documentari diffusi dalle televisioni di tutto il mondo nella sua casa cilentana – costruita in una frazione di Pollica da lui stesso ribattezzata Minnelea, crasi fra Minneapolis ed Elea – mentre consumava frugalissimi pasti a base di verdure del suo orto. E negli stessi anni si faceva riprendere dalle telecamere della BBC durante un pranzo con colleghi e amici attorno a una tavola imbandita nel Naos del tempio di Hera a Paestum. Un vero e proprio simposio archeo-salutista in una cornice per molti aspetti surreale, con i camerieri in livrea che servivano cibi sani per la edificazione dei commensali. Quella di Keys dunque si presentava già allora come una strategia di idealizzazione del paradigma alimentare mediterraneo attraverso un processo di ancestralizzazione che ricorreva all'idioma dell'archeologia per collocare questo "bene" sul piedistallo dell'Antico. Non diversamente da quello che fa la grande cultura Europea e Nord Americana a partire dal XVIII secolo, quando inventa un'identità mediterranea attraverso un doppio procedimento, di antichizzazione e di orientalizzazione del Mezzogiorno (Said, 1991; sulle pratiche di costruzione del Sé e di "invenzione" della località: Appadurai, 2001; Palumbo, 2003, 2009; Niola, 2007; Faeta, 2003).

Il banchetto pitagorico della BBC appare come il controcanto pedagogico alla mise en abîme della borghesia occidentale messo in scena in quegli stessi anni da Luis Buñuel nel Fantasma della Libertà. Che consegna all'immaginario del Novecento la sua rappresentazione en surréaliste di una borghesia bulimica, vuota e inoperosa, che si chiude in bagno per mangiare di nascosto. Mentre quando si riunisce attorno alla tavola siede su candidi water per celebrare una paradossale convivialità scatologica. Un colpo da maestro dell'autore dell'Âge d'or e di Le chien Andalou, che riscrive la sua Origine des manières de table in un carattere readymade che sembra ispirato da Duchamp.

Il documentario dell'emittente inglese segna idealmente l'inizio di quel processo di ancestralizzazione mitica della dieta mediterranea, che tende a riorganizzare il materiale storico-antropologico al fine di accreditare l'immagine di uno stile alimentare arcaico e autoctono, con connotazioni che stanno tra l'antico e il primitivo, e sicuramente molto prossime a quel significante fluttuante che è il cosiddetto regime pitagorico. Ristilizzando questo modello alimentare sulle sue varianti più remote, operando un *bricolage* di fonti eterogenee, di attendibilità e

di autorevolezza diverse (Sull'alimentazione nel mito e nella storia del mondo antico: Ippocrate, 2005; Plutarco, 2001; Detienne, 1975, 2007; Detienne - Vernant, 2005; Scarpi, 2005; Faranda, in corso di stampa; Sole, 2004; per gli studi etnoantropologici sull'alimentazione italiana: Teti, 1978, 2001, 2002, 2007; Papa, 1992, 2000; Grimaldi, 2012; I.E. Buttitta, 2006; Giallombardo, 2005; Viazzo - Wolf, 2002; Niola, 2013). Azionando una sorta di moviola culturale che cerca in un passato sempre più lontano le ragioni stesse della sua salubrità. Un vero e proprio lavoro di montaggio che finisce per valorizzare e idealizzare fotogrammi antecedenti l'avvento dei monoteismi e la scoperta delle Americhe (Sulle trasformazioni alimentari indotte dalla scoperta dell'America: Camporesi, 1998; Schivelbush, 1999; Sentieri - Zazzu, 1992). Tagliando invece quelli che non combaciano con il suo specifico story telling della dieta mediterranea e con l'ordine discorsivo dell'UNESCO (Palumbo, 2003: 243-245). Così la mitica triade mediterranea composta da cereali, olio e vino donati rispettivamente da Demetra, Atena e Dioniso (Detienne, 2007; Scarpi, 2005; Del Corno, 2007; Dodds, 2000: 203-204) diventa il brand ideale di una vita secondo natura. Un'Arcadia alimentare dove la "genuinità" del cibo prende il posto dell'"ingenuità" dei pastori. Due qualità accomunate dalla stessa etimologia linguistica e culturale, Voltaire docet. Con il bio che prende il posto del dio (Niola, 2007). E i Cilentani che vestono i panni delle antiche popolazioni magnogreche. Mentre il dottor Keys si trasforma in un Pitagora del secolo breve. Lo stesso dispositivo di ancestralizzazione mitica, secondo Marcel Detienne (1983), sarebbe alla base di ogni mitopoiesi fondativa, di ogni processo identitario che miri alla costruzione dell'autoctonia – come dei suoi corollari eterotopici – e che in questo caso sembra iscriversi in quella lunga e complessa strategia di invenzione del Mediterraneo che risale almeno al Settecento e al *Grand Tour*. E che ha fatto del Sud d'Italia il luogo elettivo di una "differenza meridiana" indispensabile a fondare quell'"identità moderna" che si identifica con la civiltà del Settentrione. Dove il passato si configura come un altrove - ancor più che un prima - luogo di iscrizione di una topica dell'alterità. Fondata su una sorta di ossimoro che accosta fino al cortocircuito antico e moderno (Niola, 2007: 153-155).

Che si tratti di un vero e proprio processo di ancestralizzazione lo dimostra la stessa definizione di dieta mediterranea, ispirata dai proponenti, presente nel sito web dell'UNESCO², che ricorrendo a una retorica filologica riconduce il campo semantico della parola dieta all'accezione antica, quella derivante: «Dal greco *Diaita*, che significa stile di vita». E con un uso inconsapevolmente vichiano dell'etimologia, intesa quale strumento non di certezze assolute ma di verità relative, autorizzate dall'*hic et nunc* della retrospettiva identitaria, continua «la dieta mediterranea è caratterizzata da un modello nutrizionale che è rimasto co-

² www.unesco.org

stante nel tempo e nello spazio, costituita principalmente da olio di oliva, cereali, frutta fresca o secca e verdure, una moderata quantità di pesce, latticini e carne e molti condimenti e spezie, il tutto accompagnato da vino o infusioni, sempre rispettando le credenze di ogni comunità».

In un altro passaggio viene inoltre fatto esplicito riferimento alla Magna Grecia quale matrice pressoché unica della tradizione alimentare cilentana. Facendo di questa singolare archeologia culturale la fonte perenne e immutabile del presente storico. Omettendo di ricordare quanti, fra gli ingredienti dell'attuale dieta mediterranea vengano dalle Americhe, quante influenze culturali siano succedute a quella greca, quante ondate migratorie abbiano portato nuove popolazioni in quelle terre, quante guerre e invasioni abbiano contribuito a riscrivere la storia locale del corpo. Producendo così numerose discontinuità in quell'ideale filo rosso che si vorrebbe unico e teso dall'oggi fino all'origine della storia: dalla frugale cucina cilentana dritto dritto fino a una ideale *Urküche* della classicità (Cottone, 2008: 50).

Inoltre, per una serie di ragioni prudenziali di ordine culturale, politico e diplomatico, viene posto tra parentesi l'enorme patrimonio di simboli, valori, credenze, estetiche, leggende che costituiscono la trama vivente dell'antropologia dell'Europa cristiana (Sul concetto di antropologia nell'Europa Cristiana: Charuty, 1995; sul ruolo del Cristianesimo nella diffusione della triade mediterranea in Occidente: Montanari, 2012; sul ruolo del vino nei consumi alimentari e nella geografia culturale europea e mediorientale: Pitte, 2010; Chebel, 2004). Basti pensare all'impulso dato dalle tecniche agronomiche sviluppate e diffuse dal monachesimo occidentale, che ha lasciato il suo segno indelebile nel paesaggio agrario europeo, rendendo la produzione e il consumo alimentari meridionali non meno paolini che pitagorici. Perché dunque tacere il contributo offerto dai monaci basiliani approdati in quel territorio alla trasformazione nonché alla stabilizzazione delle sue vocazioni agroalimentari senza parlare dell'influenza esercitata sull'economia e sul paesaggio agrario locale prima dai Benedettini, insediati a Castellabate in età normanna e poi dai Certosini che fecero della Certosa di Padula – anch'essa Patrimonio mondiale dell'UNESCO assieme al Parco nazionale del Cilento e Vallo di Diano, con i siti archeologici di Velia e Paestum – una importantissima *agency* territoriale, uno straordinario distretto produttivo in nomine Dei.

Quasi che fosse stato necessario epurare la storia di molte sue parti per consentire una strategia di patrimonializzazione ispirata a un modello di abbondanza frugale presocratica. Finendo così per negare la possibilità, tutt'altro che remota, che una certa frugalità contemporanea possa discendere dalla disciplina dei digiuni imposta dalla Chiesa piuttosto che da remote scuole vegetarianiste³.

³ Se da una parte, come sostiene Eric R. Dodds possiamo rintracciare la matrice culturale di un

Ma è evidente come venga nettamente preferita l'ipotesi dell'eredità pagana. Lo confermano, peraltro, molte delle interviste condotte sul campo. Come se la posta inconfessata – e forse per certi versi inconsapevole – del gioco sociale consistesse nel fare del Cilento l'ultimo baluardo di un'archeologia del sapore che precede i monoteismi. In particolare l'Islam e il Cristianesimo.

Sembra quasi che l'UNESCO abbia patrimonializzato un'idea della dieta mediterranea astorica e archetipica. Un eterno presente culturale privo di segni particolari. Quasi che per diventare patrimonio dell'umanità la dieta mediterranea abbia dovuto spogliarsi di alcuni caratteri idiosincratici, avvertiti come problematici, probabilmente in ragione del fatto che la titolarità di questo "bene patrimoniale denso" è in condivisione con altre culture, nazioni e religioni. Di qui, forse, la necessità di insistere sui tratti accomunanti, nonché sulla validità scientifica, ecologica e medica di questo modello alimentare. E in più, la scelta palese di sorvolare sulle differenze culturali che intercorrono tra le quattro comunità elettive – in aperta contraddizione con la Convenzione del 2005 – rischia di banalizzare il "bene" stesso in nome di un iperrealismo politically correct, di un dispositivo politico che a dispetto dei proclami a favore delle diversità culturali. finisce per favorirne la sterilizzazione. Rischiando così di appiattire saperi, riti, idee, credenze elaborate da queste quattro comunità su un cliché istituzionale e burocratico calato dall'alto. Anche se rivendicato dal basso, dalle stesse comunità locali che con la loro stilizzazione dell'istanza di riconoscimento contribuiscono appieno alla costruzione della medesima immagine universalista⁴. Come fa il Sito del Museo vivente della dieta mediterranea di Pioppi, dove si legge che «Nel tratto cilentano della Magna Grecia è nata e si è sviluppata un'importante parte della cultura classica dell'Occidente: patria della scuola eleatica di Parmenide e Zenone ed oggi patrimonio UNESCO, continua ad essere una terra

certo vegetarianismo e perfino del puritanesimo nell'avversione ai sacrifici animali degli orfici e dei pitagorici – Dodds E. R., *I greci e l'Irrazionale*, Milano, La Nuova Italia, 2000, pp. 203-204 – è altrettanto vero che anche il Cristianesimo attraverso la disciplina dei digiuni ha un ruolo fondamentale nella definizione sociale dei cibi leciti e illeciti, grassi e magri, puri e impuri.

⁴ Risulta prezioso a tale proposito il confronto tra il processo di patrimonializzazione della dieta mediterranea e quello del Barocco di Val di Noto analizzato da B. Palumbo, *op. cit.*, p. 350 dove l'antropologo sostiene che «il campanilismo in sé, come anche il regionalismo o il nazionalismo, non paiono affatto distonici rispetto alla retorica universalistica dell'UNESCO. Una volta costruito secondo le corrette procedure, un "bene" diviene un simbolo capace di significare (cose diverse) su tutti i livelli del sistema». E aggiunge «La pensabilità e la praticabilità delle politiche universaliste è strettamente legata alla significatività delle diverse poetiche locali (storia patria, antiquaria e genealogismo, monumentalismo) che sostanziano la pratica del campanilismo» (p. 353). Laddove nel caso della dieta mediterranea, come si è cercato di dimostrare in questo lavoro, sia i campanilismi che i nazionalismi vengono sistematicamente e accuratamente marginalizzati. Sia dall'UNESCO che dalle comunità elettive, forse proprio in ragione della natura transnazionale di questa candidatura.

ricca di storia e leggende, natura e sapori antichi». È in un altro passo viene fatto riferimento alla sacralità del cibo, sottratta alla precettistica religiosa per essere ascritta a quella medica: «Tutto il lavoro di Ancel Keys è stato guidato da una rigorosa ricerca medico-scientifica, dal concetto di sacralità del cibo e dall'attenzione rivolta a uno stile di vita riferito agli archetipi di armonia, bellezza, piacere»⁵. È quasi un montaggio da *docufiction* che ricombina sequenze di storia discontinue per produrre una sorta di genealogia immaginaria, un'anamorfosi del passato comunitario al servizio della costruzione di un *brand*. Insomma sembra proprio che in Cilento la ristrutturazione del mercato identitario preferisca abbattere il campanile per incatenarsi alle colonne del tempio.

Bibliografia

- G. Andrews, *Slow Food. Una storia tra politica e piacere*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- P. Apolito, Dalla Convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio immateriale
- all'Agenzia per le tradizioni. Alcune osservazioni e una proposta, «Melissi», 2008, vol. 14, p. 16-20.
- A. Appadurai, Modernità in polvere, Roma, Meltemi, 2001.
- Asad T., Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- P. Benedetti C. Losasso, Cibo e nuove tecnologie, in «Italianieuropei», 10, 2012, pp. 47-52.
- L. Bindi, Bandiere antenne campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media, Roma, Meltemi, 2005.
- L. Bindi, Volatili misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali, Roma, Armando, 2009.
- S. Bonanzinga F. Giallombardo, *Il cibo per via. Paesaggi alimentari in Sicilia*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani dell'università di Palermo, 2011.
- P. Bourdieu, La distinzione. Critica sociale del gusto, Bologna, Il Mulino, 2001.
- I. E. Buttitta, I morti e il grano: tempi del lavoro e ritmi della festa, Roma, Meltemi, 2006.
- A. Caillé, Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- A. Caillé, Per un manifesto del convivialismo, Pensa MultiMedia, 2013.
- P. Camporesi, Il brodo indiano. Edonismo e esotismo nel Settecento, Milano, Garzanti, 1998.

⁵ In www.dietamediterranea.it dove, a ulteriore conferma della tesi sostenuta in questo saggio, si legge fra l'altro che «La centralità dell'uomo ha permesso al Cilento di tramandare, da una generazione all'altra, una forte identità, forti radici ed un paesaggio mediterraneo dalle caratteristiche inconfondibili. Tutto questo insieme rappresenta i valori portanti di una cilentanità, legata ai saperi della Magna Grecia ed al mondo del pensiero eleatico di Parmenide e Zenone. La presenza di Keys per il Cilento ha rappresentato un fatto importante, in termini non solo di cultura della salute, ma di rivalutazione antropica del comportamento dell'uomo con il cibo. Sacralità del cibo, senso della parsimonia e soprattutto le caratteristiche del cibo, fatto di "piatti poveri", sono stati gli elementi portanti degli studi compiuti con grande intelligenza dal dietologo americano. Il mangiar sano, permette di conservarsi in buona salute».

- G. Charuty (a cura di), Nel paese del tempo. Antropologia dell'Europa cristiana, Napoli, Liguori, 1995.
- M. Chebel, Anthologie du vin et de la ivresse en Islam, Paris, Seuil, 2004.
- P. Clemente, *Antropologi tra museo e patrimonio*, in I. Maffi (a cura di), «Antropologia. Il patrimonio culturale», Anno 6, numero 7, 2006, pp. 155-173.
- M. Cottone, *Un'importante decisione: "astice" o "gambero"? Il* Geist der kochkunst *di Carl F. von Rumohr* e Jenny Treibler *di Theodor Fontane* «LC». Rivista Online del Dipartimento di Letterature e Culture Europee, Università di Palermo, II, 1, 2008, pp. 49-62.
- F. Dei, Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare, Roma, Meltemi, 2002.
- L. Del Corno, A tavola con Omero. Cene storiche e feste divine da Ulisse a Lucullo, Milano, Rizzoli, 2007.
- M. Detienne, I giardini di Adone, Torino, Einaudi, 1975.
- M. Detienne, L'invenzione della mitologia, Torino, Boringhieri, 1983.
- M. Detienne, Dioniso e la pantera profumata, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- M. Detienne- J.-P. Vernant, La cucina del sacrificio in terra greca, Torino, Boringhieri, 1982.
- E. R. Dodds, I greci e l'Irrazionale, Milano, La Nuova Italia, 2000.
- U. Fabietti, L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco, Milano, Carocci, 2013.
- F. Faeta, Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di
- "orientalizzazione" interna, «LARES», vol. 2, 2003, pp. 333-367.
- F. Faeta, *La ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria,* Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- L. Faranda, *Raccogliere briciole alla tavola di Omero: cibo, digiuni e ambigui banchetti nel mito greco,* in Atti del convegno *Cibo e sacro. Culture a confronto,* La Sapienza, 23-24/03/11, Roma, Armando (in corso di stampa).
- M. Foucault, L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2, Milano, Feltrinelli, 1991.
- M. Foucault, L'uso dei piaceri. La cura di sé 3, Milano, Feltrinelli, 1991.
- M. Foucault, La volontà di sapere, Milano, Feltrinelli, 2011.
- F. Giallombardo, La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia, Palermo, Sellerio, 2005.
- J. Goody, Cibo e amore. Storia culturale dell'Oriente e dell'Occidente, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.
- P. Grimaldi, Cibo e rito: il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale, Palermo, Sellerio, 2012.
- P. Grimaldi D. Porporato, *Granai della memoria: manuale di umanità* 2.0, Pollenzo, Università di Scienze Gastronomiche, 2012.
- M. Hertzfeld, *Intimità culturale*. *Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003.
- Ippocrate, Il giuramento e altri testi di medicina greca, Milano, Rizzoli, 2005.
- S. Latouche, Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice, Milano, Elèuthera, 2011.
- S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.
- C. Lévi-Strauss, Il crudo e il cotto, Milano, Il Saggiatore, 1966.
- C. Lévi-Strauss, Le origini delle buone maniere a tavola, Milano, Il Saggiatore, 1971.
- C. Lévi-Strauss, *Le triangle culinaire*, in *Lévi-Strauss*, Paris, Éditions inculte, 2006, pp. 51-68, (ristampa dell'Arc, 26, 1968).
- L. M. Lombardi Satriani, Il silenzio la memoria lo sguardo, Palermo, Sellerio, 1980.
- L. M. Lombardi Satriani, Cibo dono socialità. La civiltà della tavola nella società signorile nei secoli XVIII-XIX, in V. Teti, (a cura di), Mangiare meridiano. Le culture alimentari di Calabria e Basilicata, Catanzaro, Adamo, 1996, pp. 123-153.
- L. M. Lombardi Satriani, *Universi mediatici e sguardo antropologico*, in L. Bindi, *Bandiere antenne campanili*. *Comunità immaginate nello specchio dei media*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 9-17.

- A. Keys (et all.), Seven Countries: A multivariate analysis of death and coronary heart disease, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1980.
- A. Keys M., Haney, *Eat well and stay well*, Paul Dudley White, 1963 (trad. it. *Mangiar bene e stare bene*, Padova, Piccin, 2009).
- A. Keys M. Haney, The Benevolent Bean, New York, Farrar Straus and Giroux, 1967.
- A. Keys P. D. White, Cardiovascular Epidemiology, New York, Hoeber-Harper Book, 1956.
- L. Mariotti, Valutazione d'insieme del patrimonio intangibile italiano, in Scovazzi T.-B. Ubertazzi L. Zagato (a cura di), Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni, Milano, Giuffré, 2012, pp. 203-210.
- L. Mazzacane F. Lucarelli, L'UNESCO et la tutelle du patrimoine immateriel. Les Fêtes traditionnelles: Les Gigli de Nola, in F. Ceparano (a cura di), Nola, Extra Moenia, 1999.
- A. Meneley, *Like an extra virgin*, «American Anthropologist», Vol. 109, No. 4, Dicember, 2007, pp. 678-687.
- I. Maffi (a cura di), «Antropologia. Il patrimonio culturale», Anno 6, numero 7, 2006.
- M. Montanari (a cura di), Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi, Roma-Bari, Laterza, 2006
- M. Montanari I gusti nel Medioevo, Bari-Roma, Laterza, 2012.
- E. Moro, Petali e papille. Antropologia della dieta mediterranea, in Aa.Vv., Rosantico. Natura, bellezza, gusto, profumi tra Paestum, Padula e Velia, Napoli, Prismi, 2013, pp. 125-127.
- M. Niola, *L'invenzione del Mediterraneo*, in *Littérature et Anthropologie*, numero speciale della Collection Poétiques Comparatistes (editée par la Societé Française de Littérature Générale et Comparée), Universitè de Paris Sorbonne, 2007, pp. 153-172.
- M. Niola, Si fa presto a dire cotto. Un antropologo in cucina, Bologna, Il Mulino, 2009.
- M. Niola, Non tutto fa brodo, Bologna, Il Mulino, 2012.
- M. Niola, Le primarie del fast food: kebab vs. Big Mac, in «Italianieuropei», 10, 2012, pp. 13-18.
- M. Niola, Il lievito del dono, in Aa.Vv., Dono, dunque siamo, Milano, UTET, 2013, pp. 85-97.
- M. Pallante, *La Decrescita felice*. *La qualità della vita non dipende dal pil*, Roma, Edizioni per la Decrescita Felice, 2009.
- B. Palumbo, *Patrimoni-identità*: lo sguardo di un etnografo, in «AM Antropologia museale», n. 1, 2002, pp. 16-19.
- B. Palumbo, L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio,* in I. Maffi (a cura di), «Antropologia. Il patrimonio culturale», Anno 6, numero 7, 2006, pp. 43-92.
- B. Palumbo, Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia, Firenze, Le Lettere, 2009.
- C. Papa (a cura di), *Il pane Antropologia e storia dell'alimentazione*, Perugia, Electa Editori Umbri, 1992.
- C. Papa, The social construction of Umbrian extravirgin olive oil, in C. Papa G. Pizza F. Zerilli, Incontri di etnologia europea /European ethnology meetings, Napoli, ESI, 1998, pp. 145-160.
- C. Papa, *Lo "stile" dell'olio umbro*, in P. Anelli (a cura di), *Il dono e la quiete. Il mare verde dell'olio*, Città di Castello, IRRSAE dell'Umbria-Gesp, 2000, pp. 165-172.
- C. Papa S. Piermattei, Anatomia di un "itinerario di patrimonializzazione". Le Monichelle nei Sibillini Occidentali, in F. Lai, (a cura di), Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica, Cagliari, CUEC, 2004, p. 171-197.
- M. Pavanello M. Aria, Mediatori del sacro e del politico tra memoria e postmodernità, in V. Nizzo L. La Rocca, Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro, vol. 1, Roma, Editorial Service System, 2012, pp. 339-366.
- C. Petrini, Buono pulito e giusto. Principî di nuova gastronomia, Torino, Einaudi, 2005.

- J.-R. Pitte, Il desiderio del vino. Storia di una passione antica, Bari, Dedalo, 2010.
- G. Pizza, *Microfisiche del cibo fra edonismo e cultura*, in Italianieuropei, 10, 2012, pp. 40-46. Plutarco. *Del mangiare carne*, Milano. Adelphi, 2001.
- F. Remotti, *Dai wanande agli antropologi; cibo, essere e antropofagia*, in O. Longo e P. Scarpi, (a cura di), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano, Diapress, 1989.
- P. Resta, Nel Mediterraneo. Valori a confronto, in D. Di Iasio, (a cura di), Il Mediterraneo tra tradizione e globalizzazione, Lecce, Pensa MultiMedia, 2007, pp. 145-159.
- E. Said, Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente, Milano, Feltrinelli, 2008.
- H. Sanità, *Una maschera da inghiottire: di che* pasta *sono fatti gli Italiani*, in «La freccia e il cerchio», n. 4, 2013, pp. 235-249.
- M. Satta, *Identità come artefatto culturale*, in *Onde di identità*. *Sardegna e Corsica/ Ondes d'identité*. *Corse et Sardaigne*, Sassari, EDES, 2006, p. 17-31.
- P. Scarpi, Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei, Palermo, Sellerio, 2005.
- W. Schivelbusch, Storia dei generi voluttuari. Spezie, caffe, cioccolato, tabacco, alcol e altre droghe, Milano, Bruno Mondadori, 1999.
- M. Sentieri G. N. Zazzu, I semi dell'Eldorado. L'alimentazione in Europa dopo la scoperta dell'America, Bari, Dedalo, 1992.
- G. Sissa M. Detienne, La vita quotidiana degli dei greci, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- A. Skounti O. Tebbaa (a cura di), *De l'immatérialité du patrimoine culturel*, Marrakesch, UNESCO-Université Cadi Ayyad Marrakech, 2011.
- G. Sole, Il tabù delle fave. Pitagora e la ricerca del limite, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.
- L. Stagi, La società bulimica. Le trasformazioni simboliche del corpo tra edonismo e autocontrollo, Milano, Franco Angeli, 2002.
- V. Teti, Il pane, la beffa e la festa. Cultura alimentare e ideologia dell'alimentazione nelle classi subalterne, Firenze, Guaraldi, 1978.
- V. Teti, Il peperoncino. Un americano nel Mediterraneo, Vibo Valentia, Monteleone, 1995.
- V. Teti, Un "modello alimentare" mediterraneo fra tradizione, mito e invenzione. Il caso della Calabria, in I. Gonzàlez Turmo e P. Romero De Solìs, (a cura di), Antropologia de la alimentaciòn. Nuevos Ensayos sobre la dieta mediterranea, Sevilla, Hunta de Andalucía/Fundacion Machado, 1996.
- V. Teti, *Le culture alimentari tradizionali: antichità e modernità*, in P. Bevilacqua (a cura di), *Storia della Calabria*, Roma-Bari, Laterza, 2001, vol. 4, pp. 99-121.
- V. Teti (a cura di), Mangiare meridiano. Culture alimentari del Mediterraneo, Catanzaro, Abramo, 2002.
- V. Teti, Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea, Roma, Meltemi, 2007.
- P. P. Viazzo S. Wolf (a cura di), Formaggi e mercati: economia d'alpeggio in Valle d'Aosta e Haute-Savoie, Aosta, Le Château, 2002.
- P. P. Viazzo, Food security, safety and crises, in B. A. Kümin, A cultural history of food in the early modern age (1600-1800), Oxford, Berg, 2012, pp. 47-64.

A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di "patrimonializzazione"

BERARDINO PALUMBO

Over the last decade, the analysis of the processes of heritage construction ("patrimonialization") has taken on an increasingly central position in the national and international anthropological debate. In this paper I reconstruct my personal twenty-years old research program in such a field of study, showing its beginnings and analyzing its subsequent outcomes. The goals of such a retrospective reading are manifold. First of all I want to make the point of my reflections, setting them in the contemporary debate and showing some of their future developments. Secondly I try to lead the reader into the construction process of interpretative frameworks and of field "data" processing. Finally I hope to be able to neutralize the risk of "patrimonialization" (locking up and freezing process in/like heritage) that, even in a research context, works and assumptions, that at their beginnings have had some intent (if not capacity) to be innovative, can suffer.

1. C'era una volta

Nella seconda metà degli anni degli anni Novanta del secolo scorso, quando ho iniziato a pubblicare gli esiti di una ricerca etnografica che stavo svolgendo in Sicilia, sia in Italia, sia nello scenario internazionale, un approccio antropologico-critico ai processi di patrimonializzazione, oggi piuttosto comune nella letteratura antropologica, era invece raro¹. Nel nostro paese l'attenzione degli

¹ Il primo scritto nel quale affronto tematiche legate alle pratiche sociali del patrimonio culturale (chiese barocche, feste, musei) è un saggio apparso su *Meridiana* nel 1997. Nel 1998, mentre ero ancora sul campo, nella rivista *éupolis* appare un mio scritto, "L'UNESCO e il campanile. Riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale" nel quale, fin dal titolo, sono tracciate le linee concettuali, teoriche ed etnografiche del volume pubblicato nel 2003. Negli anni che separano quegli esordi dalla monografia, su questioni di patromonializzazione e oggettivazione culturale ho pubblicato due saggi in

antropologi che si interessavano ai cosiddetti "beni (culturali) demo-etno-antropologici" restava, di fatto, interna alla, certo significativa, tradizione museale sviluppatasi a partire dall'Esposizione etnografica romana del 1911 e proseguita nel corso del secolo scorso attraverso vari ed importanti lavori². Per quanto la museografia antropologica italiana, proprio in quegli stessi anni, stesse fornendo forti segnali di rinnovamento, partecipando a pieno titolo del clima di riconfigurazione critica degli scenari delle scienze sociali internazionali³, all'epoca non era comunque disponibile nel panorama degli studi italiani alcuna analisi insieme etnografica e antropologica che indagasse i processi politico-intellettuali di costruzione delle "cose culturali" (non solo antropologiche), gli scenari sociali nei quali tali processi di patrimonializzazione avevano luogo, gli immaginari istituzionali che guidavano simili processi e, insieme, le pratiche che i diversi, concreti, attori sociali mettevano in atto intorno/attraverso il cosiddetto "patrimonio culturale"⁴. Per trovare riferimenti in qualche modo comparabili occorreva, dunque, guardare fuori dal contesto nazionale.

Lo scenario francese nel quale fin dagli anni Ottanta del secolo scorso avevano preso forma sia una solida antropologie du patrimoine, sia una più generale ethnologie de la France non poteva non essere un primo, inevitabile, spazio di confronto e di riferimento⁵. Da subito, però, mi apparve evidente l'indocilità che le pratiche e i processi sociali da me vissuti nel campo siciliano presentavano tanto rispetto a quelle che i colleghi d'oltralpe mettevano in evidenza nei loro lavori, quanto e soprattutto, rispetto ai quadri concettuali, teorici e politici che ad essi soggiacevano. Nell'etnologia francese e, in generale, nei lavori transalpini la nozione stessa di patrimoine – come anche quella, in qualche modo connessa, di "luoghi di memoria" – mi apparivano dei pacchetti istutizionalmente pre-configurati e iper-disciplinati, delle scatole nere inserite all'interno di quella che, qualche anno più tardi, Jeudy – uno dei protagonisti di quella stagione

Francese (2000 e 2001) uno in Inglese (2001), oltre ad alcuni lavori in Italiano (Palumbo 2000, 2001 e 2002).

² Bonomo 1968, Buttitta e Miceli 1973, Cirese 1977, Bronzini 1985, Clemente 1996, Clemente e Rossi 1999.

³ Lattanzi 1993, 1999, Padiglione 1994, 1996, Clemente 1999, 2006.

⁴ Da allora il panorama italiano degli studi etnografici (sia pure con spessori e densità tra loro molto diversi) e antropologico-critici (di taglio e impostazione spesso distanti tra loro e rispetto a quelli qui seguiti) sui processi di patrimonializzazione si è decisamente ampliato: cfr. almeno Pizza 2004, 2009, Siniscalchi 2010, 2013, Bindi 2005, 2011, Broccolini 2008, 2011, Scarpelli 2007, Macchiarella, 2011, Aria e Favole 2011, Dines 2012, 2013, Ballacchino 2012.

⁵ Senza alcuna pretesa di esaustività, possiamo ricordare: Babelon e Chastel 1980, Guillaume 1980, Chastel, 1986, Cuisinier e Segalen 1986, Chiva 1990, Jeudy 1990, 1995, Fabre 1994, 1996, 1997, Bromberger 1996, Nora 1997, Poulot 1997, 1998, Audrerie, Soucher e Vilar 1998.

di studi – avrebbe (auto)criticamente chiamato la machinérie patrimoniale ⁶. Una nozione, quella di patrimoine e un insieme di studi (anche eccellenti) che, però, più che essere guidati dall'interesse di comprendere criticamente i processi politici di produzione delle "cose patrimoniali", apparivano l'esito di un'implicita e spesso acritica adesione dei diversi campi di studio alle griglie classificatorie prodotte dalle istituzioni dello Stato nazionale francese e, in sostanza, all'immaginario politico-culturale che queste presupponevano e, nello stesso tempo, contribuivano a plasmare. Quello che vedevo agitarsi intorno a me sul terreno siciliano era un universo nel quale ben poche delle coordinate spazio / temporali che davano ordine, coerenza e compattezza alla galassia degli studi francesi sul patrimoine potevano esser date per ovvie, acquisite o scontate. Non le idee sulla natura dello spazio / tempo – che lo sguardo istituzionale degli studiosi francesi tendeva ad immaginare lineare, misurabile e irreversibile, mentre le pratiche dei "miei" attori disegnavano come manipolabile, sovvertibile, inquieto; né la più generale "economia morale" (Thompson 1971, Asad 2003) all'interno della quale si definivano l'agency dei concreti esseri umani – che i modelli "francesi" assumevano come isomorfa a quella di una ideale razionalità moderna, mentre a me appariva ruotare intorno a "poetiche del sé" e forme di soggettivazione centrate sulla "forza", l'aggressività e la manipolazione; né tantomeno le configurazioni assunte, nel mio terreno, dallo spazio pubblico e dalla public culture, per nulla garantiti, contrattuali e in fondo politicamente e socialmente "asettici" nel contesto nel quale mi trovavo a vivere, così lontani dai mo(n)di (pubblici) che emergevano dagli studi dei colleghi etnologi d'Oltralpe.

Al di là degli specifici *case studies* affrontati, esattamente queste questioni teoriche avevano la presunzione di proporre al dibattito non nazionale i miei scritti apparsi soprattutto in francese nei primissimi anni del 2000 ⁷. Era comunque all'antropologia statunitense che si rivolgeva la mia attenzione fin dagli anni delle ricerca sul campo. Non tanto a quella pur interessante verso la quale mi in-

⁶ Jeudy 2001.

⁷ A questi aggiungerei il saggio pubblicato in Francese nel 2010, ma presentato come tutti gli altri in seminari e convegni, quasi tutti in Francia, nel corso degli ultimi anni '90 del secolo. Mi piace pensare oggi che, sia pur sottotraccia, almeno nel contesto dell'antropologia del *patrimoine* una qualche reazione vi fu, se al termine di un'intensa stagione di incontri, seminari, scambi e, almeno per me, importanti confronti, nel 2001 Daniel Fabre dava vita al LAHIC, innovativo laboratorio di analisi antropologica e storica dei processi di istituzionalizzazione della cultura, nel 2004 e nel 2006 Jean-Luis Tornatore mostrava di aver ben compreso le sollecitazioni presenti in alcuni di quei scritti e, sempre nel 2004, lo stesso studioso ricostruiva le vicende degli studi antropologici francesi sul *patrimoine* parlando della loro "difficile politicizzazione". Ancor più di recente, infine, dall'interno delle istituzioni francesi del *patrimoine*, Noel Barbe (2013: 150), nel ricostruire le vicende politico-istituzionali di quello che chiama il "complexe" patrimoniale, analizza questo "dispositivo" in quanto strumento di governamentalità e di azione pubblica.

vitavano a guardare alcuni importanti lavori di antropologi museali italiani (ed evidentemente centrata sui musei), quanto piuttosto alle etnografie che, fin dai primi anni Ottanta del secolo, avevano iniziato ad indagare da una prospettiva critica le politiche della cultura e i processi di costruzione dell'heritage. I lavori di Herzfeld sulla Grecia (1982, 1987, 1991), quelli di Holmes sul Friuli (1989) e sui neofascismi europei (2000), i lavori di Handler sul Quebec (1985, 1988), quelli di Handler e Gable su un museo storico statunitense (1997), quelli di Bruner (1994, 2001) o quelli di Abu-el-Haj (1998, 2001) sull'archeologia ebraica in Palestina, per non ricordare che alcuni dei numerosi scritti all'epoca già disponibili, hanno costituito l'orizzonte comparativo e teorico all'interno del quale ho provato a costruire il mio percorso di lettura dei processi di patrimonializzazione. Dalla messa in relazione dei miei materiali di campo con un simile scenario teorico mi è apparso fin da subito evidente – come vedremo meglio tra breve – che l'analisi dei processi di patrimonializzazione implicava uno studio etnografico attento delle modalità locali di costruire lo spazio/tempo, l'agency umana e le sue dimensioni espressive, il "sé" e le "economie morali", più o meno istituzionalizzate, all'interno delle quali esso viene prodotto, la località e i suoi rapporti con lo stato nazionale e/o con agenzie di governance transnazionale, all'interno di uno scenario teorico che aveva oramai portato a termine una generale riconfigurazione di tutti questi ambiti. Fin dagli anni di permanenza sul campo, nessun approccio critico alla patrimonializzazione, insomma, aveva per me gran senso se separato da un simile quadro teorico. E del resto è qui, nella possibilità che i processi di patrimonializzazione possano rappresentare una finestra analitica privilegiata attraverso la quale osservare i processi politici e politico-culturali che connotano la tarda modernità globale e neoliberista, e le riconfigurazioni concettuali che tali processi impongono alle scienze sociali, che si trovano le ragioni della "esplosione" dell' heritage come tema centrale nel dibattito antropologico contemporaneo, con decine di saggi che compaiono ogni anno sulle più importanti riviste mondiali di antropologia⁸. Torniamo, però, al mio terreno siciliano e alla metà degli anni Novanta del Novecento.

2. Primi passi

Un primo elemento da sottolineare è che la mia etnografia non nasceva come indagine su questioni "patrimoniali": musei, schede di classificazione di "beni demo-etno-antropologici" o di rilevazione dei beni, materiali e immateriali dell'Umanità, politiche e procedure UNESCO, non erano parte, almeno all'ini-

⁸ A solo titolo d'esempio, Collins 2008a, 2008b, De Cesari 2010, Herzfeld 2010, Daugbjerg e Fibiger 2011, Nielsen 2011, Peutz 2011, Berliner 2012, Heinich 2012, Franquesa 2013.

zio, della mia agenda di ricerca. Nel 1997, infatti, ero al già mio secondo anno di terreno – interessato a comprendere i rapporti tra politica, devozione, rituale, violenza, memoria e poetiche del sé – quando sotto i miei occhi prese corpo un processo di costruzione patrimoniale che, aperto dal crollo della cupola della Cattedrale di Noto, nel giro di qualche anno (1996-2005), avrebbe portato all'inserimento di 10 centri dell'area nella WHL UNESCO e, più in generale, ad una sempre maggiore centratura delle politiche culturali, economiche e urbanistiche del cosiddetto "Val di Noto" intorno a tematiche patrimoniali. Lavorando sia sul campo, sia in archivio, intorno alla conflittualità rituale tra gruppi sociali, ero interessato a comprendere i modi attraverso i quali alcuni "monumenti" (chiese barocche, i resti di un castello medievale, tombe sicule o greche), oggetti d'arte (pale d'altare quattrocentesche, statue lignee del '600, sarcofagi tardogotici), documenti (carte d'archivio), insieme ad elementi dello spazio urbano (la conformazione di due piazze, ad esempio, o il percorso di alcune strade) venivano adoperati all'interno del complesso e antico gioco politico-rituale che vedeva coinvolti due "partiti", "religiosi" e politici insieme. Tutti questi "oggetti", infatti, agivano come strumenti retorici attraverso i quali manipolare i rapporti tra antecedenza e successione, priorità e posteriorità, preminenza e subordinazione lungo gli assi cronologici e negli scenari politici, all'interno di uno spazio e di una cultura pubblici dominati dal pòlemos, più che dal contratto, e connotato dalle qualità sociali e politiche degli attori, piuttosto che da un'asettica e formale loro pariteticità. Con l'avviarsi e il successivo strutturarsi del processo di patrimonializzazione quegli "oggetti" il cui valore performativo e la cui capacità di produrre, condensare e suscitare conflitti avevo ben sperimentato nel corso di due anni di terreno, venivano ora inscritti in un diverso regime discorsivo che occorreva comprendere intanto nella sua intima strutturazione istituzionale, quindi nella sua capacità di interazione con e di azione sui contesti locali. L'Unesco e il campanile – il saggio del 1998 e la monografia del 2003 – provavano ad indagare entrambe queste dimensioni. Da un lato, infatti, mettevo in campo una lettura critica delle categorie UNESCO, della logica che le organizza e delle procedure che le rendono operative. Dall'altro, mostravo la stretta interconnessione esistente tra l'attivarsi del processo di patrimonializzazione da parte di un'agenzia transnazionale come L'UNESCO e le dinamiche di costruzione, ricostruzione e rimodulazione della "località" e dei conflitti che la connotano.

Negli anni che separano i primi scritti su Militello dalla monografia del 2003 mi era chiaro che la complessa macchina tassonomico-procedurale UNESCO aveva tra i suoi effetti anche quello di ignorare, se non addirittura rimuovere da una scena pubblica immaginata e rappresentata come idealmente asettica, esattamente quelle dimensioni conflittuali che mi erano invece apparse centrali dal punto di vista intimo e locale. Non che il conflitto non fosse un elemento centrale nelle dinamiche innescate dal processo di patrimonializzazione UNESCO. Al contrario proprio l'intervento nella scena regionale di un'agenzia transnazionale come l'UNESCO (con le proprie procedure burocratiche, i suoi assunti

ideologici e la sua topografia immaginaria di stampo neo-coloniale) piuttosto che sopprimere o annullare i conflitti politici locali, li aveva eccitati. Se il conflitto e l'aggressività sono tratti decisivi degli scenari politici locali e regionali, la presenza di un'istituzione che si autoproclama universalistica e pacificamente transazionale produce e riproduce lotte e tensioni: conflitti interni a singole comunità, tra centri diversi e le loro *élites*, tra uomini politici e tra questi e i tecnici, tra intellettuali, giornalisti e studiosi. Alcuni di questi conflitti erano del tutto nuovi, altri si organizzavano lungo linee di frattura antiche. Città, o meglio élites locali tra loro nemiche nel corso degli ultimi tre – quattro secoli (Noto e Siracusa, ad esempio, ma anche Catania, Siracusa e Caltagirone) trovavano nel processo di patrimonializzazione UNESCO nuovi validi motivi per competere. D'altro canto, su un piano diverso, il conflitto politico, immaginato sotto la veste "liberalmente corretta" della competizione regolata per il controllo di risorse (materiali e simboliche), è ammesso dalla stessa ideologia ufficiale UNESCO. Ogni anno, infatti, più candidature di diversi paesi membri competono per ottenere l'iscrizione in una delle WH Lists. Anche all'interno di ciascuno Stato nazionale i conflitti e la competizione sono ammessi, solo, però, se si lasciano inscrivere nelle corrette procedure burocratiche: si compete tra siti – località – qualità interni ad un singolo Stato per acquisire lo status di candidatura ufficiale, così come le diverse candidature che hanno ricevuto l'imprimatur statale di ufficialità competono tra di loro per essere riconosciute. Quello che il sistema ideologico-diplomatico di un'agenzia transnazionale come l'UNESCO non sembra ammettere è invece il tipo di conflittualità che ho avuto modo di cogliere all'opera nel Sud Est siciliano: il conflitto sociale, fazionale ed elementare tra istituzioni, individui, gruppi e luoghi che appartengano ad una stessa area interna ad uno Stato nazionale. "Se lottate tra di voi – disse la Presidente nazionale dei Club UNESCO nel corso di una conferenza organizzata a Militello Val di Catania all'inizio del processo – se combattete fra di voi non otterrete mai la candidatura". Per quanto l'azione UNESCO lo produca, ammettendone anche l'esistenza sotto l'etichetta della competizione, il conflitto non viene mai accettato quando opera trasversalmente rispetto a livelli diversi dell'immaginario burocratico e istituzionale che quell'azione sostanzia. O quando, esplodendo in maniera non controllata, erode quel livello sociale della "comunità" / "gruppo" / "località" che l'apparato topologico e tipologico – istituzionale dell'UNESCO, espresso dalle diverse Convenzioni e da quella sul patrimonio immateriale in particolare, suppone essere piano oggettivo, basilare e in qualche misura inattaccabile della realtà. Mentre possono esistere (e sono istituzionalmente gestite) tensioni tra Stati nazionali e tra singoli stati e singole comunità, nell' ideo-logica UNESCO non sembrano recepibili "comunità" (o gruppi sociali, di qualsiasi livello e ampiezza) che siano intimamente fondate/i sul conflitto.

Le *mie*, però, erano proprio "comunità" di questo tipo, tessutesi nel corso dei secoli intorno a trame dense di passioni fazionali e di aspri conflitti e non interessate, all'apparenza, alle diverse possibilità di "superarle" e oggettivarle.

Dopo due anni di terreno, il mio sguardo sul processo di patrimonializzazione innescato dall'intervento UNESCO non poteva, quindi, non essere impregnato da una simile qualità e dai modi locali di praticare e rappresentare il conflitto (politico-rituale), di mettere in atto i legami sociali, dalle idee sul sé e sulle sue capacità di azione (agency, poetiche sociali) e, infine, da quelle che, sulla scia di un letteratura antropologica nord-americana, chiamavo poetiche dello spazio/ tempo (Herzfeld 1987, 1991, 1997, Boyarin 1996). Da un lato, dunque, la peculiare distorsione etnografica mi immunizzava dal rischio – corso da una parte significativa degli stessi studi antropologici sul patrimonio 9 – di accettare in maniera acritica una parte più o meno ampia delle dense assunzioni culturali e dei pesanti presupposti ideologici che si addensano alle spalle della nozione, tutta moderna, occidentale e politica, di "patrimonio culturale" 10. D'altro canto, per quanto all'epoca non mi fosse ancora del tutto chiaro, una simile prospettiva mi metteva nella condizione privilegiata di non dare per scontata la natura del processo in atto e le qualità dell'azione istituzionale UNESCO, spingendomi così ad indagare criticamente quello che qualche anno dopo – come vedremo – mi sarebbe apparso il suo carattere intimamente "governamentale", lontano dall'(autodefinita) immagine di azione di protezione, conservazione, valorizzazione di supposte qualità ("beni") differenziali e universali umane ¹¹. Perché questo potesse avvenire, però, erano necessari ulteriori passaggi analitici.

3. Le cose si complicano

Nel 2003 ero ancora propenso a ritenere che l'occultamento dei conflitti sociali e politici di base fosse una diretta conseguenza del modo in cui è istituzionalmente articolata l'immaginazione UNESCO. Per poter pretendere una valenza universalista, il sistema classificatorio UNESCO deve, infatti, centrarsi sullo Stato nazionale, perno del suo modello diplomatico, legale e istituzionale. Esso, dunque, non può ammettere alcun elemento che disturbi e/o metta in discussione l'integrità culturale e politica di uno Stato membro. Considerazioni di questo tipo restano ancora oggi valide, anche se sono ora convinto che le ragioni della

⁹ Ad esempio Breglia 2006, Di Giovine 2009, Brumann 2009, De Cesari 2010, Bendix, Eggert, Peselman 2012.

¹⁰ Come aveva mostrato Handler quasi 20 anni prima, infatti, tale nozione è strettamente legata ad una concezione economica e possessiva del "sé", ad una gestione burocratica degli spazi sociali e delle politiche della cultura, ad un'idea oggettivata e discreta della cultura. Essa presuppone, inoltre, un tempo lineare ed uno spazio misurabile, nozioni spesso distanti da, e spesso opposte alle locali poetiche sociali dello spazio/tempo. Per la nozione di poetica sociale Herzfeld 1997.

¹¹ Per la nozione di governamentalità Foucault 1978a, 1978b, 2005a, 2005b.

rimozione delle dimensioni conflittuali siano più complesse e generali. Precisi indici di tale complessità erano, in realtà, presenti già all'interno del processo di patrimonializzazione che ha interessato, tra il 1996 e il 2005 il Sud-Est siciliano e che avevo provato ad interpretare. In quest'area, ad esempio, la rimozione dei conflitti dalla superficie del sistema classificatorio UNESCO aveva un carattere paradossale. Il conflitto "giurisdizionale", rituale e politico nell'area delle città del tardo barocco siciliano aveva giocato, infatti, un ruolo decisivo nella ricostruzione dei centri distrutti dal terremoto del 1693 che produsse quello stile urbanistico e architettonico "barocco" e quella cultura cui l'UNESCO stava attribuendo valore universale ¹². Fin dai primi momenti di interazione tra le strutture amministrative locali e l'apparato intellettual-burocratico messosi in moto con l'avviarsi della patrimonializzazione UNESCO il carattere paradossale di una tale rimozione mi incuriosì molto, al punto che provai a proporlo in una serie di discussioni pubbliche, nel corso delle quali immaginavo la possibilità di giungere ad una patrimonializzazione dello stesso conflitto giurisdizionale e delle sue recrudescenze contemporanee che tanta irritazione sembrava suscitare nei protagonisti della patrimonializzazione UNESCO. Di fronte alla possibilità di far entrare nel processo di costruzione patrimoniale esattamente quel versante "intimo" e fazionale del processo storico che aveva prodotto le "cose culturali" barocche (chiese, palazzi, città, dipinti) cui l'UNESCO andava conferendo valore di universalità, le reazioni furono nette. Sul piano istituzionale, nel momento stesso in cui il gioco campanilistico e fazionale si iper-eccitava proprio a causa del processo di patrimonializzazione, l'idea di oggettivarlo e di trasformarlo in un "bene culturale" venne ritenuta quantomeno bizzarra dalla maggior parte dei tecnici (urbanisti, architetti, ingegneri, storici dell'arte) coinvolti in qualche misura nel processo, e fu di fatto ostracizzata da coloro (non molti, credo, e soprattutto politici) che ne intuivano le implicazioni. Dato ancora più interessante fu il rifiuto di fatto che all'idea di trasformare in rappresentazione "on display" (Shryock 2004a) quelle pratiche intime rimaste per secoli "off stage" opposero coloro che, nel contesto locale de me indagato, più erano coinvolti nelle conflittuali dinamiche politico-rituali. Alcuni episodi accaduti nel corso della mia prolungata frequentazione etnografica dell'area, hanno reso esplicita questa ritrosia che, qualche anno più tardi, come vedremo, avrebbe assunto i miei occhi il carattere di una vera e propria "resistenza implicita" alla patrimonializzazione.

Il primo caso, da me analizzato in due scritti dedicati ai musei d'arte sacra (Palumbo 2000c, 2001b), riguardava appunto la "guerra dei musei" sviluppatasi a Militello (Catalfàro) tra il 1997 e il 1998 nel pieno del processo di istituzione della procedura UNESCO e, quindi, tra la comunità locale e la Curia Vescovile di Caltagirone. In un quadro animato da tensioni, sospetti e reciproche aggres-

¹² Doufour 1981.

sioni simboliche e materiali insieme, proposi ai diversi protagonisti del campo di costituire un museo comunale per così dire "super partes", capace di sussumere formalmente al suo interno i due musei parrocchiali – tra loro contrapposti ed entrambi invisi alla curia diocesana. Una simile idea, che implicava dal mio punto di vista il mantenimento di una piena autonomia dei musei e dei gruppi contendenti, pur all'interno di una oggettivazione della contesa tra "partiti"-fazioni e di una sua inquadratura in un *frame* istituzionale "terzo", veniva localmente considerata rischiosa proprio perché avrebbe potuto significare per un qualsiasi amministratore comunale (sempre immaginato come schierato e di parte) la possibilità di esercitare forme non gradite e non equidistanti di controllo della scena museale.

Un secondo segnale della resistenza che i protagonisti della scena politica locale opponevano a forme di oggettivazione del versante "intimo" della propria quotidianità politica lo ebbi un paio di anni dopo quando alcuni esponenti di primo piano di uno dei due "partiti" protagonisti del gioco fazionale mi chiesero di organizzare, all'interno della "loro" festa, una mostra che parlasse della "loro" parrocchia. Per una precisa scelta non ho mai rifiutato le richieste di collaborazione che mi sono venute dal contesto locale e, anche in questo caso, accettai pur consapevole dei "rischi" che correvo. Da un lato, infatti, i miei committenti mi chiedevano una mostra, scientificamente fondata, che però supportasse e rappresentasse le prerogative e il prestigio della propria "parrocchia-partito", dall'altro gli oppositori dell'altra fazione erano pronti a contestare, punto per punto, le rivendicazioni degli avversari. Io, nel mezzo, correvo il rischio di esser trascinato nel gioco. Decisi di affrontare la questione provando a costruire la mostra come una rappresentazione della lotta tra le due fazioni. Partendo dalla ricostruzione della genealogia della famiglia nobile, legata alla chiesa di Santa Maria cui aveva dato almeno tre sacerdoti tra Settecento e primi anni del Novecento, e nel cui palazzo barocco oramai in decadenza la mostra venne localizzata, scelsi di accostare uno di fronte all'altro, pannello dopo pannello, un "documento" (un oggetto, un libro, una immagine sacra, una stampa, una fotografia o diapositiva di festa) "marianese" e uno "nicolese". Al di là delle esigenze tattiche, legate al mio posizionamento sul terreno, l'intenzione, come nel caso della guerra dei musei, era quella di costruire uno spazio di oggettivazione del gioco fazionale che potesse renderlo rappresentabile per l'esterno senza modificarne la plausibilità e la presa all'interno. La mostra fu visitata da molte persone, quasi tutte del posto e, fatto piuttosto raro, appartenenti ad entrambi i "partiti". La lettura che i protagonisti del gioco ne fecero, però, fu diversa da quella che mi auspicavo, confermando l'inefficacia della mia strategia espositiva. Certo, tutti riconoscevano la plausibilità della rappresentazione e ammettevano la possibilità di mettere in mostra entrambi i punti di vista, ma quella prospettiva esterna, oggettivante e ipoteticamente neutrale, di una neutralità tutta da verificare, non era comunque la loro. I documenti, le narrazioni e la visione degli altri, dei "nemici", restavano sempre oggetti di parte intrinsecamente capaci di produrre "partito" e "contra-

partito" e, dunque, per questo erano assiomaticamente inaccettabili. Per il resto la mostra confermava la mia, oramai consolidata in paese, capacità di giocare il loro gioco, senza mai potervi e volervi partecipare realmente.

Oueste ed altre vicende mostrano la difficoltà, se non proprio l'impossibilità, di immaginare o di progettare piani di rappresentazione oggettivata e neutrale degli spazi e delle più intime passioni politiche locali, capaci di fungere – se adottiamo il modello teorico proposto da Herzfeld (1997) – da versanti formali e pubblici di (auto)rappresentazione. Detto altrimenti e tornando più esplicitamente alle dinamiche della patrimonializzazione, le inquietudini politiche e le passioni fazionali delle persone con le quali ero vissuto per quasi tre anni non riuscivano a costituirsi come "patrimonio culturale", tanto all'interno delle procedure tassonomico-istituzionali del sistema UNESCO, quanto nelle pratiche dei concreti attori di (almeno) una scena locale. Se nel caso delle prime (le procedure UNESCO) il rispetto delle coordinate politico-istituzionali e delle concatenazioni burocratiche che guidano la conformazione dello scenario patrimoniale globale poteva essere una motivazione (parziale, certo, ma pur sempre) plausibile dell'inaccettabilità del conflitto, difficile immaginare che questa stessa interpretazione potesse essere valida anche per il rifiuto sistematico da parte di chi occupava posizioni di base nella società di procedere ad una "oggettivazione" del proprio universo di pratiche. Entrambi gli aspetti richiedevano, dunque, un quadro interpretativo più ampio, quadro alla cui definizione ho in sostanza lavorato dagli anni immediatamente successivi alla pubblicazione de L'UNESCO e il campanile ad oggi, seguendo strade diverse, ma alla fine, mi pare, convergenti.

4. Verso un nuovo scenario interpretativo

Uno dei fili interpretativi che ho provato a percorrere è stato quello legato alla comprensione del cuore pulsante delle passioni politiche locali, ossia le feste, il ruolo e il peso dei "partiti" rituali, il nesso "religione"-"politica". Molti aspetti della competizione fazionale tra "nicolesi" e "marianesi" descritti nella monografia del 2003 avevano messo in luce come l'intera storia politico-fazionale di Militello si fosse costruita, producendoli e riproducendoli nel tempo, attraverso processi di "oggettivazione culturale": le sottili diatribe storiografico-giurisdizionali, le continue scritture prodotte dalla, e parte integrante della, lite tra le fazioni-parrocchie, i falsi redatti da eruditi seicenteschi e settecenteschi, le manipolazioni cui documenti e monumenti sono stati sottoposti nel corso di quattro secoli, i discorsi quotidiani, popolari e "intellettuali", su tradizioni, innovazioni forzate e feste, le messe in scena storiografiche all'interno di festival barocchi, l'attribuzione al luogo da me studiato di una precisa ed elevata connotazione "artistica". Se l'esigenza di rappresentare, oggettivandola per pubblici e contesti molto diversi tra loro nel corso dei secoli, la propria realtà sociale e politico-

rituale era dunque un tratto della vicenda storica locale che mi era da tempo apparso chiaro, solo dopo aver portato a termine una seconda monografia (Palumbo 2009) direttamente centrata sulle passioni rituali, politiche e fazionali, sarei divenuto pienamente consapevole delle complesse genealogie nelle quali si inscrivono le diverse forme di "oggettivazione culturale" proprie del contesto politico-culturale locale e delle partite che in tali processi erano in gioco. Dovendo infatti riflettere sull'oggetto stesso dell'indagine e stabilire se avevo studiato delle "feste", o delle "gare religiose" o, come lo definivano a volte i miei amici, "u jocu" (il gioco) o ancora, a leggere alcune fonti settecentesche, "lo sdegno" tra le due chiese rivali di San Nicola e di Santa Maria, non potevo non soffermarmi sul'espressione "guerra di santi". Tale espressione, usata soprattutto nel secondo dopoguerra dalla stampa locale, regionale e nazionale e, quindi, da alcuni "intellettuali" locali per indicare (e definire) la conflittualità tra "partiti"-fazione, è adoperata, ancora oggi, in paese quando si vuol dare all'esterno una rapida e volutamente schematica oggettivazione delle complesse pratiche sociali ad essa connesse. Essa risale ad una novella contenuta in Vita dei campi (1880) nella quale Giovanni Verga mette in atto una parodia di pratiche rituali le cui complesse valenze politiche non poteva non conoscere. Tra gli effetti, non necessariamente ricercati, che Verga realizza con la sua scelta narrativa vi è quello di condizionare all'adozione di una postura ironica la possibilità di dire esplicitamente nella scena pubblica (nell'on display della public culture neo-nazionale: Shryock 2004) le dimensioni politiche, passionali e violente delle competizioni giurisdizionali e devozionali. Ciò che molte fonti locali (ecclesiastiche, erudite, giudiziarie, narrative) ancora nei primi decenni del XIX secolo ritenevano si potesse esplicitamente dire e rappresentare (la natura complessa, politica e devozionale, religiosa e passionale, delle competizioni fazionali), pur all'interno di specifici canoni narrativi connessi con il genere e la natura delle testualizzazioni, a partire dalla novella verghiana inizia ad essere sottoposto ad un processo di folklorizzazione che ne condiziona la messa in scena, l'oggettivazione narrativa e pubblica. Scrivendo agli inizi della storia unitaria del nostro paese e per un pubblico disposto a lasciarsi coinvolgere dal fascino esotico di un Mezzogiorno da poco ricondotto nell'alveo della Nazione, Verga può ancora permettersi di guardare con ironia alle "guerre di santi". Solo vent'anni dopo, in piena polemica antimeridionalista, Giuseppe Pitré (1900), pur continuando almeno in parte a praticarle in quanto attore di rilievo della vita politica palermitana, chiude definitivamente le "gare religiose" e altre forme di devozione violenta nel ghetto della medicalizzazione patologica. Da quel momento in poi passioni e attitudini come quelle da me indagate e che immaginavo potessero essere inscritte anch'esse nella WHL insieme ai monumenti che avevano prodotto, diventano rappresentabili solo come scandalo o come deviazione patologica dalla normalità pubblica e moderna, finendo nell'"off stage", celate sul crinale intimo e pubblicamente non dicibile dell'identità locale. "Guerra di santi" diviene così quella che con Herzfeld (1987) è possibile definire una costruzione "disemica", capace cioè di fornire una rap-

presentazione condivisa con chi si colloca all'esterno della comunità, nel momento stesso in cui occulta piani intimi e partecipati della vita sociale locale.

Aver provato a percorrere il susseguirsi delle diverse forme e modalità di oggettivazione cui determinati aspetti della scena politico-rituale locale sono stati sottoposti nel corso del tempo, ha reso possibile comprendere come le attitudini dei concreti, contemporanei attori sociali e di alcuni protagonisti del processo di patrimonializzazione UNESCO siano parte di una complessa genealogia attraverso la quale la comunità locale con le sue intime divisioni ha fornito rappresentazioni oggettivate di se stessa, modellando in tal modo le proprie relazioni con diversi e molteplici scenari "esterni": la corte feudale presente in paese agli inizi del Seicento, le curie vescovili di Siracusa, prima, e Caltagirone, poi, i tribunali ecclesiastici palermitani, napoletani e vaticani, le strutture amministrative, politiche e giudiziarie borboniche e quelle del Regno d'Italia, le trame politiche e la cultura pubblica dell'Italia repubblicana e, infine, le forme di governance patrimoniale di istituzioni globali come l'UNESCO. Un'analoga molteplicità di piani e di modalità di oggettivazione è emersa, del resto, anche seguendo un secondo percorso di ricerca, sviluppatosi dopo il 2003, e comunque strettamente legato a L'UNESCO e il Campanile. Se quel mio volume si concludeva a ridosso dell'iscrizione degli 8 siti del tardo barocco siciliano nella WHL (decretata nel giugno del 2002) e tre anni prima che anche Siracusa e la necropoli di Pantalica vi fossero inscritte, due saggi, uno apparso nel 2006, l'altro nel 2011, cercano di seguire il processo di patrimonializzazione dell'area tra il 2002 e il 2010. Nello stesso tempo, in questi scritti viene delineandosi un nuovo quadro teorico e analitico all'interno del quale provare a risolvere alcune delle questioni che abbiamo visto emergere nel corso dei quindici anni di lavoro riassunti in queste pagine. Insieme alla ricostruzione genealogica delle forme di "oggettivazione culturale" cui erano andate incontro nel tempo pratiche, credenze ed emozioni legate alla conflittualità politico-rituale, i lavori etnografici di questa fase hanno reso evidente che le persone con le quali avevo interagito sul terreno erano giocatori piuttosto abili nel posizionarsi tra le diverse oggettivazioni che "la storia" rende loro disponibili e nel richiedere all'altro (etnografo o funzionario di una qualche agenzia di governo del territorio che fosse) di posizionarsi a sua volta. L'intera mia esperienza di campo poteva del resto essere letta come la necessità di affrontare una sfida continua ad attraversare, se lo volevo e ammesso che me ne dimostrasi capace, spazi sempre meno "ufficiali" di auto-rappresentazione e, quindi, di oggettivazione delle vicende del conflitto tra "nicolini" e "mariani". Una simile modalità di interagire con uno "straniero professionale", da un lato, diceva qualcosa sulle qualità umane (maschili) che il contesto locale richiede a chi voglia provare a praticarlo e sulle modalità di azione implicitamente ritenute necessarie, rinviando nuovamente alla loro problematica indocilità rispetto alle forme dell'agency e alle economie del sé ideologicamente (ritenute) proprie della modernità. Dall'altro rendeva evidente, almeno ai miei occhi, la non piena adeguatezza

di modelli conoscitivi di derivazione semiologica, come quello proposto da Michael Herzfeld (1987, 1997) dapprima per il contesto greco e quindi esteso anche all'Italia (2003), fondato su un'opposizione netta e, per così dire, bifacciale ("disemica") tra ufficialità pubblica e intimità culturale. Le abili pratiche dei miei interlocutori, se restavano indocili rispetto alle configurazioni di una supposta soggettività e di uno spazio pubblico moderni, non apparivano del tutto inquadrabili nemmeno all'interno di quel particolare accomodamento tra l'idealità di forme istituzional-weberiane dello Stato-Nazione Otto-Novecentesco e i connessi contesti di pratiche che lo schema disemico e la nozione di "intimità culturale" proposti da Herzfeld intendevano fissare. Il mio saggio del 2006 esplicitava questo snodo teorico, mostrando come il problema analitico non fosse tanto quello di inquadrare il livello di appartenenza collettiva che in Italia (o in Sicilia) definiva la soglia dell'intimità (la regione o la città/località, piuttosto che lo Stato Nazionale, come suggeriva Herzfeld 2003: 6-7), quanto invece mostrare come una molteplicità di piani di aggregazione potesse di volta in volta, e da contesto a contesto, fungere da ambito di rappresentazione formale o da spazio di intima e a volte imbarazzata vicinanza. E, quindi, di comprendere come gli attori sociali potessero muoversi con abilità tra questi livelli, senza mai di fatto identificarsi rigidamente con nessuno di essi. Nel caso della patrimonializzazione del "Val di Noto" ognuna delle numerose "identità", istituzionalizzata e oggettivata all'interno di una storia di lunga durata, può fungere da piano formale ed ufficiale, in un contesto, e da spazio performativo intimo, in un altro: u ma paesi (il mio paese) può certamente definire un ambito di intimità, a volte imbarazzante e nascosta, in relazione allo Stato nazionale, ma nello stesso tempo, con le sue "millenarie tradizioni", costruite, ricostruite e rivendicate da intellettuali e storici locali, diventa esso stesso piano della rappresentazione ufficiale e manifesta, rispetto alla quale sono i "partiti" e a volte i "contra-partiti" (sottodivisioni momentanee dei "partiti") a giocare sul versante interno della rappresentazione. Anche questi livelli intimi, segreti e celati della pratica sociale, si rivelano, però, oggetti che derivano da processi di antica e documentata costruzione giurisdizionale e giuridica e, dunque, possono essere vissuti come spazi ufficiali e formali, ad esempio da una donna che esprime in maniera appassionata, minimale e individuale la sua "semplice" devozione per una immagine sacra (Palumbo 2009: 249-250). Se poi la Sicilia, con l'Ente Regione e la capitale Palermo può rappresentare un livello formale di appartenenza rispetto alle singole città (o ai paesi), queste, tra loro campanilisticamente contrapposte, possono essere esperite come spazi intimi, all'interno dei quali vigono pratiche e modi specifici, non sempre esplicitabili all'esterno. La stessa appartenenza siciliana (nella veste, ad esempio, di quella postura retorica che va sotto il nome di sicilianismo) può, d'altro canto, assumere le sembianze di un livello "demoniaco", come riconobbe a suo tempo Gramsci (2000: 170), ed intimo da difendere contro ingerenze esterne. Insomma, più che in presenza di una serie rigida di opposizioni "disemiche" tra interno

ed esterno, intimo e formale, segreto e pubblico, mondo locale e Stato-Nazione, l'etnografia siciliana ci offre l'immagine di un "policentrismo istituzionale" che, attraverso la messa in scena contestuale di aree di intimità/alterità relative, produce un complesso "polimorfismo identitario" abilmente praticato dagli attori sociali (Palumbo 2006: 44-50).

Al termine di questo percorso restavano ancora aperte, però, le due questioni che lo avevano messo in moto: come si innestano il processo di patrimonializzazione e la connessa costruzione di una forma di "identità UNESCO" all'interno di una simile complessa dialettica tra policentrismo istituzionale e polimorfismo situazionale delle appartenenze? Perché la patrimonializzazione UNESCO non sembrava attecchire in un contesto come quello di Militello, animato da forti passioni politiche e devozionali e, in maniera complementare perché queste non erano ritenute ammissibili all'interno della macchina istituzionale UNESCO? Il saggio del 2006 e quello del 2011 se pure non contenevano risposte ancora convincenti, mi hanno consentito di porre tali questioni in forme diverse, in grado di aprire la strada a possibili nuove interpretazioni.

Al di là dell'analisi delle dinamiche istituzionali proprie del processo, il saggio sulla patrimonializzazione del Sud-Est siciliano proponeva una lettura delle sue dimensioni politico-economiche attraverso lo studio del Piano di Gestione, un documento di programmazione e pianificazione economica elaborato da esperti esterni ai contesti locali e, in teoria, sottoposto all'approvazione dell'UNESCO prima dell'inscrizione degli 8 siti del "Val di Noto" nella WHL. Lasciando da parte ogni considerazione sul complicato scenario politico nel quale e attraverso il quale un simile documento è stato prodotto, il punto che qui mi preme sottolineare è la sua assoluta trasparenza rispetto ad un aspetto del processo di patrimonializzazione – la trasformazione/produzione delle "cose culturali" in un particolare tipo di merce – che era emerso con evidenza fin dall'analisi delle stesse logiche istituzionali della classificazione UNESCO. Sia nei saggi che la precedono, sia nella monografia del 2003 avevo sottolineato come il processo di patrimonializzazione UNESCO si fondasse sulla produzione e l'attribuzione ai luoghi-siti classificati di marchi intrinsecamente stereotipici e schematici, capaci di attribuire a ciascun punto del mondo inserito nelle diverse liste un valore patrimoniale differenziale, un'intrinseca qualità/identità universale. In altre parole l'inserimento nella WHL (o in una delle liste UNESCO) implica l'assegnazione/acquisizione di un marchio di qualità che, distinguendo quel "bene" da qualsiasi altro, ne certifica il valore di merce pregiata all'interno di un mercato che, appunto, vende identità patrimoniali essenziali e stereotipiche per un turismo globale (Palumbo 1998, 2003). Il processo di "merci-patrimonializzazione", ossia la costruzione di specificità culturali locali in termini di merci patrimoniali, viene presentato in maniera esplicita da Pietro Valentino, economista esperto di pianificazione e autore della sezione economica del Piano di Gestione. Nel tentativo di definire possibili strategie di intervento a sostegno dell'economia dell'area del "Val di Noto", scrive:

«Il passo decisivo per entrare in una dinamica di crescita economica stabile nel tempo e sostenibile è quello di strutturare una rete di attività estremamente integrata ed altamente specializzata, attraverso cioè una strategia di sviluppo che non può che essere di fusione delle risorse endogene, in altre parole di quelle risorse che potremmo definire le "materie prime presenti nel territorio"» [...]. È necessario in questa ottica programmare e poi gestire processi di integrazione sia sul piano degli interventi sia su quello territoriale, è necessario, in altri termini, far sì che sia realizzato e offerto «un vero e proprio "prodotto territorio" che sebbene complesso e multipolare sia percepibile all'esterno come dotato di una propria singolarità» (Valentino 2003: 241, corsivo mio).

Tra le righe del Piano di Gestione, come, più esplicitamente, in alcuni studi di taglio economico pubblicati in seguito (Le Blanc 2006, 2010, Cuccia 2012) emergono i dubbi e le perplessità sulle possibilità che l'economia del sud-est siciliano possa realmente trarre vantaggi strutturali e duraturi dall'inserimento nella WHL e dal suo costituirsi in "Distretto culturale". Nonostante questo, però, proprio sul piano sociale e culturale - quello stesso che economisti, pianificatori e attenti studiosi dei "Distretti culturali" più o meno avanzati e/o allargati dichiarano centrale nell'economia post-industriale – costruzioni istituzionali come il Piano di Gestione e la lista UNESCO hanno l'effetto "governamentale" di conferire realtà ad entità sociali e comunità inimmaginabili solo un decennio prima. Nel Piano di Gestione come nella letteratura economica sul "Distretto culturale del Sud Est" il Val di Noto, infatti, viene presentato come un dato (geografico, culturale, politico e – forse – economico) sul quale fondare (attraverso l'ovvio apparato di dati statistici, cartine e diagrammi) le politiche di pianificazione territoriale, mentre sappiamo bene che ancora nel 1996 esso non costituiva, per la quasi totalità degli abitanti le province di Ragusa, Catania e Siracusa, nemmeno un'espressione geografica. Costruiti come realtà socio-culturali dalle procedure di oggettivazione di agenzie transnazionali (l'UNESCO), nazionali come il MIBAC, regionali come la Regione Siciliane, le Sovrintendenze, le numerose amministrazioni provinciali e comunali coinvolte nel processo di patrimonializzazione, e grazie all'azione intellettualmente "organica" di consorzi, funzionari ministeriali, esperti, pianificatori, economisti, urbanisti, il "Val di Noto", il "Distretto del Sud Est", "i territori del Barocco siciliano", divengono così anche un prodotto, una merce da offrire sul mercato, in primo luogo turistico, quindi dell'agroalimentare e della tipicità. Tra «le materie prime presenti nel territorio» da trasformare in prodotto la dimensione culturale (materiale e immateriale, come viene detto sia nel lessico degli studiosi di economia dei distretti, sia significativamente nel linguaggio UNESCO) occupa una posizione centrale. Cosa debba intendersi per "cultura", però, sia nel testo qui esaminato, sia in genere negli studi economici sui distretti culturali, non è facile da comprendere, almeno da un punto di vista antropologi-

co¹³. In effetti una cesura netta sembra separare questa prospettiva di ricerca dalle riflessioni antropologico-critiche degli ultimi decenni intorno alla nozione stessa di cultura e dalle analisi etnografiche sui processi di oggettivazione culturale. Rinviando ad altra occasione una lettura critica di guesta, per molti versi interessante, letteratura, mi pare fin d'ora si possa affermare che sia la dimensione culturale (quando non viene idealisticamente equiparata all'arte, ai monumenti, all'heritage, alla scienza, al sapere, o ridotta ad una serie di assets e di settori potenzialmente produttivi), sia la dimensione sociale (spesso, a partire da generiche citazioni bourdieane, identificata con il "capitale sociale" e il "capitale simbolico"), sia infine la stessa nozione di "simbolico", evocata ma mai definita, restino ambiti vaghi, inesplorati, di difficile (di)gestione da parte di saperi istituzionali e poco inclini a forme di (auto)critica culturale. Si ha cioè la sensazione che "comunità", "comunità locale", "cultura", "valore simbolico" giochino in questi ambiti un po' il ruolo di concetti "magici", non definiti, ma essenzialmente utili a sostenere argomentazioni che assumono a volte caratteri tautologici. Così almeno accade per la nozione di "identità" all'interno del Piano di Gestione del (cosiddetto) Val di Noto:

> «La creazione nell'area di un "sistema del Barocco" può innescare processi cumulativi attraendo nuova domanda turistica ed allo stesso tempo creando "economie di agglomerazione" incentivate dalle esternalità dovute alla nascita di servizi di "rango" superiore ed alla diffusione all'interno dell'area delle nuove esperienze e conoscenze. Questo sistema sarebbe contraddistinto dalla marca del Barocco, che può giovarsi anche del riconoscimento Unesco. L'integrazione dovrebbe avvenire sia sul piano economico che su quello sociale rafforzando l'identità ed il senso di appartenenza delle collettività locali. La crescita di identità, se riuscisse a trasformare il patrimonio del Barocco in un effettivo bene collettivo, potrebbe avere anche importanti ricadute economiche perché, da un lato, renderebbe la popolazione corresponsabile e compartecipe delle attività di conservazione e di valorizzazione dei beni e perché, dall'altro, potrebbe incentivare il dinamismo imprenditoriale e trasformarlo, se sorretto da una coerente attività da parte degli Enti territoriali e da un funzionale sistema di governance, in un processo di programmazione dal basso, fattore determinante per il successo dell'operazione». (Valentino 2003: 243-244, corsivo mio).

L'idea, più che condivisibile anche da un antropologo, che il marchio Baroc-

¹³ Cfr, ad esempio, Sacco e Tavano Blessi 2006, Lazzaretti 2007. Si vedano anche Santagata 2002, Santagata, Segre e Trimachi 2007, Sacco, Tavano Blessi e Nuccio 2008.

co non possa essere efficace senza la partecipazione dal basso delle «collettività locali», non si fonda, però, su alcuna analisi sociologicamente rilevante e/o empiricamente ed etnograficamente fondata di cosa queste "collettività locali" siano, di come agiscano i concreti attori sociali e degli scenari, delle "economie morali" all'interno dei quali la loro agency acquista concretezza e senso. Il punto è che all'oggettivazione sul piano della policy e della governance di entità come il "Val di Noto", il "Sud Est" o il "territorio del Barocco siciliano" nell'economia retorica di questi studi di economia della cultura, devono corrispondere tanto la patrimonializzazione di una cultura (essenzialmente e integralisticamente immaginata), quanto la fissazione di immaginate "collettività locali" e "comunità", postulate, ma mai dettagliatamente studiate. In assenza di una simile tripartita impalcatura (una sorta di cappello a tre punte, parlando in questo caso della Sicilia) la retorica economicista dello sviluppo culturale farebbe fatica a sostenersi. Il concetto di "identità", tirato magicamente fuori da tale cappello, consente di cortocircuitare l'argomentazione analitica proprio in quei punti (come, chi, per quali interessi costruisce una determinata "cultura"; quali pratiche sociali e quali modi/stili di agire danno corpo a quali "realtà" sociali; all'interno di quali processi politici si producono le entità istituzionali e le forme culturali in questione? Quale il ruolo di tecnici, intellettuali e docenti universitari?) nei quali più pertinente (e, da un certo punto di vista, più utile) sarebbe il riferimento alla sguardo denso e ravvicinato dell'antropologia. Mettendo da parte simili, inutili, sofisticazioni analitiche, l'"identità" – che esiste, si possiede, anche senza saperlo pienamente, al punto che è possibile e necessario incrementarla – diviene la sostanza densa sulla quale cementare ed ancorare l'azione di governance delle nuove forme dell'economia post-industriale.

Esplicitare la cecità analitica con la quale vengono costruite simili argomentazioni era uno degli obiettivi del saggio Il vento del Sud Est... (2006). In quell'occasione provavo a leggerla come una strategia specifica, adottata da intellettuali / tecnici organici alla costruzione di nuove forme di governance della cultura, in grado di mettere a punto un linguaggio capace di funzionare tanto a livello della rappresentazione, ideale e disciplinarmente corretta, di forme di pianificazione / controllo delle nuove economie della cultura, quanto più concretamente, come appiglio retorico lanciato a ben più radicate pratiche di controllo politico e di gestione privata di risorse pubbliche. Credo che una simile lettura possa essere ancora valida – non fosse altro perché sarebbe impensabile, e forse ingiusto, attribuire a tanto abili economisti e progettisti dello sviluppo culturale, spesso inseriti come esperti (anche) all'interno di consorzi, cooperative, aziende di consulenza e agenzie transnazionali consustanziali con il mondo politico italiano ed internazionale, una lettura talmente ingenua dei modi di agire e degli interessi della politica. Ritengo oggi, però, che, come per la rimozione delle dimensioni conflittuali e dei contesti sociali dai processi di patrimonializzazione, anche in questo caso esistano ragioni di ordine più generale.

La scomparsa della politica, con i suoi interessi, le sue tensioni e la sua vischio-

sità, l'eliminazione della vita sociale, con le sue articolazioni e con le sue passioni, insieme alla rimozione delle pratiche concrete di reali attori sociali – aspetti che connotano sia le procedure istituzionali della patrimonializzazione, sia le altrettanto istituzionali, e disciplinate, letture che di tali processi fanno alcune analisi di impianto economico – mi paiono, oggi, indici piuttosto evidenti di una più generale tendenza, propria dei sistemi politico-economici neoliberisti, a scindere la sfera della produzione da quella del consumo. E ad agire in forme e attraverso modalità spesso radicalmente in contrasto con supposti principi ideali (Harvey 2007) alla guida di un'economia di impianto neoliberista (o post-industriale). Dunque, all'immaterializzazione dell'economia (dalla cultura alla finanza), che può realizzarsi grazie ad una sempre più marcata (e sempre meno sostenibile) rimozione della materialità dei legami sociali, dei rapporti di dominio e delle forme di sfruttamento, corrisponde una de-materializzazione della vita sociale e culturale. Letto in una simile ottica, quello delle WH Lists dell'UNESCO appare allora un sistema di classificazione transnazionale che – come altri sistemi di classificazione dell'immaginario globale (quello dello sport, ad esempio, o quelli della moda e dell'alimentazione) – produce etichette formali (dotate di un carattere iconico) per un mercato ecumenico di beni immaginati immateriali e simbolici. Il sistema tassonomico e burocratico-istituzionale UNESCO non si limita a produrre "cose culturali" oggettivate ed essenziali, ma trasforma questi "beni culturali" in marchi di identità collettive, immaginate a loro volta essenziali, astratte, rarefatte, immateriali, appunto. Come le "località" nell'analisi di Appadurai e in linea con una tendenza propria dei sistemi neoliberisti, queste identità etichettate sono presentate come fenomeni esclusivamente culturali, separate dai contesti politici e sociali all'interno dei quali sono state prodotte¹⁴. In un simile scenario "autenticità", "tipicità", "antichità", "diversità", "identità" divengono delle risorse simboliche per le quali e attraverso le quali vari poteri istituzionalizzati competono cercando di conquistare un (migliore) posizionamento in quella che Herzfeld (2004: 4) ha definito una "gerarchia globale di valori". Dunque il sistema Unesco produce conflitti socio-politici legati ad una simile competizione, ma nello stesso tempo li rimuove dallo spazio della rappresentazione perché il suo scopo principale è quello di costruire simboli ufficiali e rarefatti (separati dalle logiche e dai concreti interessi della sfera della produzione politico-cuturale) che possano funzionare da marchi identitari in un mercato globale dell'immaginario. Simboli capaci, per questo, di agire come strumenti di una nuova governance globale di stampo neoliberista (Palumbo 2010). In un simile scenario gli studi sulle nuove economie della cultura, soprattutto quando si applicano a pianificare concretamente le politiche economiche di interi cluster areali, al di là del loro indubbio interesse analitico, corrono quindi il rischio di

¹⁴ Appadurai 1996. Per la rimozione della sfera produttiva Harvey 2007.

svolgere il ruolo di utili, e *pour cause* acritici, strumenti di quelle forme di costruzione della "realtà" politico-istituzionale che intenderebbero invece comprendere scientificamente.

A questo punto del percorso, definito un quadro interpretativo (forse un po' più articolato rispetto a quello proposto nel 2003) della non accettabilità del conflitto e delle tensioni socio-politiche e rituali da parte delle istituzioni che mettono in atto processi di patrimonializzazione, resta da sciogliere il nodo del "rifiuto" o della "resistenza" ad essere inscritti in tali processi manifestata da molte delle persone con le quali sono vissuto, da etnografo, tra il 1994 e il 1998. Una prima considerazione riguarda lo specifico carattere semiotico e politico dei marchi identitari prodotti dalla patrimonializzazione UNESCO. Se proviamo a compararli a quelli che esprimono l'appartenenza ad un livello nazionale, possiamo notare come essi siano più astratti e generici: sono simboli di simboli, oggettivazioni di cose culturali già oggettivate, segni privi di un qualche radicamento negli spazi della socialità intima e della produzione. Proprio l'assenza di «radici simboliche comuni» (Herzfeld 1992) rende evidentemente meno facile e meno praticabile quel gioco di reciproche manipolazioni dei significati attribuiti a simboli e stereotipi che, coinvolgendo i vertici e la base del sistema, consente il funzionamento quotidiano delle macchine statali. Essendo meno "radicate" nell'esperienza quotidiana di concreti attori sociali, le identità "mercipatrimonializzate" sembrerebbero dunque meno capaci di produrre affetti, emozioni, convinte adesioni d'appartenenza rispetto a quelle (il sangue, la parentela, la famiglia, l'onore, il culto dei morti) proprie degli stati nazionali. Come le qualità essenziali e stereotipiche attribuite a singole discipline nazionali nello scenario dello sport globale (il difensivismo del calcio italiano, l'atletismo disordinato degli africani, il collettivismo del football olandese e il carattere danzante di quelli sud-americani¹⁵), gli stili del sistema della moda o la tipicità alimentare, anche i segni-etichetta prodotti dalle classificazioni UNESCO sono dei marchi attivi in un mercato globale la cui merce principale sono "cose culturali" e identità culturali "cosificate" che – come colgono anche gli economisti – fanno fatica a produrre sentimenti collettivi di appartenenza.

Ciò detto, però, resta ancora molto da comprendere. In uno scritto apparso nel 2011, studiando le diverse reazioni al processo di patrimonializzazione UNESCO manifestatesi nell'area della Sicilia sud-orientale, notavo come a risposte in assoluto negative (Militello, Palazzolo Acreide), si affiancassero scelte molto nette di adesione al processo e di rilancio degli stimoli ricevuti (Noto, Siracusa, Caltagirone, Scicli). Quel che dunque occorreva comprendere non erano solo il carattere e le motivazioni delle resistenze alla patrimonializzazione, ma anche la natura e le conseguenze dei casi di accettazione. Come detto, infatti,

¹⁵ Cfr. Palumbo 2010 per alcuni riferimenti bibliografici relativi a tali tematiche.

nel 1994, quando iniziai la mia ricerca nella Sicilia sud-orientale, l'espressione "Val di Noto" non aveva alcun senso per la stragrande maggioranza della popolazione dell'area. Meno di vent'anni dopo, al termine dell'intenso processo di patrimonializzazione UNESCO, il Governo italiano assegna 1 milione di euro al "Distretto culturale del Sud-Est", l'associazione delle città interessate dal processo e sorta in parallelo al suo articolarsi (cfr. anche Cuccia 2012). Ancor più interessante da un punto di vista antropologico è il movimento popolare di protesta contro delle trivellazioni petrolifere sorto nell'area tra il 2005 e il 2007: giovani studenti universitari, operatori turistici, imprenditori agricoli, uomini politici, immigrati neo-rurali, intellettuali locali, regionali e nazionali, tutti scendevano in strada per difendere entità socio-culturali ed istituzionali (il Val di Noto e il Sud-Est siciliano) che solo dieci anni prima (quando il processo di patrimonializzazione UNESCO e i suoi effetti di governance non si erano ancora definiti) non avevano alcun senso nelle loro esperienze quotidiane. La domanda iniziale (come e perché i "miei" Militellesi rifiutano la presenza dell'UNESCO?) deve dunque portare ad una più generale riflessione sull'efficacia o inefficacia governamentale del processo di patrimonializzazione.

5. Governamentalità patrimoniale

Ricordo una giornata trascorsa sul finire degli anni '90 del secolo scorso a Briga (La Brigue), piccolo paese delle Alpi marittime, dal 1947 parte del territorio francese. Il centro storico medievale, molto bello, era in pieno restauro. Lungo gli argini di un torrente che attraversa il paese, vedo allineate le case medievali con stupende insegne di mestieri scolpite sopra gli stipiti delle porte. Mi colpisce immediatamente la linea di colore che, ad un certo punto, separa le facciate già restaurate – colori pastello omogenei, tra il celeste e il rosa, con infissi anch'essi colorati – da quelle non ancora toccate dalla sapiente mano riformatrice degli architetti "patrimoniali" francesi – ancora annerite, invece, dal fumo e dalla patina del tempo. Penso subito che proprio in quel punto passa, in realtà, la linea di confine che separa la vecchia Briga italiana, che lasciava che il tempo si sedimentasse su pareti, insegne e infissi, e la nuova Brigue francese, inesorabilmente destinata alla filologica reinvenzione patrimoniale della (allora) Mission du patrimoine ministeriale e all'imminente massiccio sfruttamento turistico. Ritengo, oggi, che quella linea cromatico-architettonica fosse indice, in realtà, anche dell'agire governamentale dei processi di patrimonializzazione: omogeneizzazione (e forse stereotipizzazione) degli stili, dei colori, delle forme, costruzione di un "on display" pubblico. Mi sarebbe piaciuto fare una ricerca a Briga, per tentare di capire se e come quegli anziani vecchietti che giravano per il paese vestiti da cacciatore e con facce da antichi bracconieri, guardandoci con un aria furba e ostentatamente disinteressata, reagivano a quella diapositiva patrimoniale che lo stato francese stava cucendogli addosso; per indagare l'esistenza

(o meno) di un "off stage", di spazi intimi della pratica sociale.

Nella "mia" Militello la sistematica, razionale efficacia dell'azione patrimoniale alla francese è un fantasma mai materializzatosi e, forse, da esorcizzare. Negli anni immediatamente precedenti l'inscrizione del paese nella WHL, in seguito ai finanziamenti statali per la ricostruzione post terremoto del 1990, e in quelli iniziali del nuovo millennio molti palazzi storici sono stati restaurati e un paio di strade del centro hanno acquisito un'omogenea presentabilità "patrimoniale". Basta però spostarsi nelle strade più interne dei quartieri barocchi e medievali per (ri)trovare quelle forme spontanee di adattamento / manipolazione degli spazi architettonici e urbanistici che connotano molti centri storici siciliani e italiani: superfetazioni in facciate di chiese manieriste, rivestimenti di lamiera a coprire infiltrazioni di umidità, infissi di alluminio in palazzi barocchi. Nonostante l'avvenuta etichettatura UNESCO, nessun progetto formale sembra poter disciplinare le forme dell'abitare locale. Del resto, su piani connessi, nel giro degli ultimi anni i due interessanti musei parrocchiali e quello comunale, attivi durante tutta la fase centrale del processo di patrimonializzazione, sono di fatto chiusi, fagocitati, per così dire, dalle dinamiche politico-fazionali locali e dal disinteresse delle amministrazioni cittadine; ad eccezione delle tre che svolgono funzioni parrocchiali restano chiuse anche molte delle 21 chiese del paese, alcune delle quali di grande interesse storico-artistico. Numerosi palazzi storici sono oramai quasi in rovina, di altri sono iniziati lavori di restauro dei quali non si intravede, al momento, la fine. Al di là della dimensione architettonico-urbanistica – poco o nulla plasmate nel corso dell'ultimo ventennio dalla vicenda UNESCO – sono le attitudini della gente di Militello nei confronti della patrimonializzazione, dell'inserimento nella WHL e di un (possibile) sviluppo economico centrato sulle dimensioni culturali a colpire. Dopo una fase di iniziale effervescenza (1998-2002) seguita alla battaglia per l'iscrizione nella WHL, un disinteresse generalizzato, mescolato ad una diffusa ironia, ha avvolto l'intera vicenda UNESCO. Anche se il comune ha aderito alcuni anni fa al Distretto Culturale del Sud-Est, Militello è rimasta fuori dai processi di patrimonializzazione, dai flussi turistici e dalle riconfigurazioni istituzionali-economiche che hanno investito altri centri dell'area. L'idea dell'esistenza di un territorio del Sud-Est o di una entità chiamata Val di Noto è assente dal sentire comune, così come inesistente è stata la partecipazione di Militellesi ai movimenti di difesa del territorio, dei suoi beni naturali e culturali, sviluppatisi in questa parte della Sicilia a partire dal 2005-2006. Quello UNESCO è un marchio di qualità – certificato da una targa in marmo esposta all'ingresso del vecchio Palazzo Comunale, edifico dei primi del Seicento da alcuni anni chiuso per restauri, e dal logo applicato su una parte della segnaletica turistica – applicato però ad una realtà sociale e politica che non sembra mostrare alcuna propensione a divenire una merce dotata di un qualche valore (simbolico) aggiunto. L'inscrizione nella WHL, le diverse scelte politiche che hanno accompagnato la vicenda UNESCO nel corso dell'ultimo decennio, gli stessi concreti monumenti che hanno determinato l'inclusione del

paese tra gli 8 comuni della Lista, si sono rapidamente trasformati in elementi, in ennesime poste del gioco fazionale che anima profondamente la vita sociale locale. Qui, nella continuità del gioco tra "partiti" e "contra partiti", nei concreti modi di agire che lo sostanziano e nelle passioni che lo animano, si definiscono le poetiche del sé e le economie morali di buona parte della comunità locale. La logica patrimoniale – con le sue esigenze normalizzanti, essenzializzanti e stereotipiche – non sembra in grado di disciplinare le indocili inquietudini politiche, le passioni devozionali, le attitudini a volte violente e aggressive delle persone da me conosciute.

In posti come Militello la capacità della "merci-patrimonializzazione" di fungere da forza governamentale in grado di plasmare le "persone" (Collins 2008, Bunten 2008, Peuthz 2011, Dines 2012, 2013), i modi del loro agire (agency) e le forme del loro sentire (economia morale), rendendole disponibili all'interno di scenari turistico-patrimoniali globali, sembra, al momento, pressoché nulla. Diversa, come detto, la situazione in altri centri dell'area. A Noto, Siracusa, Ragusa, Caltagirone, Modica, Scicli – tutti centri investiti dal medesimo processo di patrimonializzazione – sia pur all'interno di traiettorie diversificate, una parte almeno della popolazione e certamente un numero significativo di amministratori locali sembrano aver mostrato una maggiore disponibilità ad una rimodulazione, più docilmente vicina alle esigenze governamentali delle politiche patrimoniali, di aspetti importanti del proprio essere nel mondo. Sia per ragioni strutturali (presenza del mare e, quindi, di un turismo balneare; maggiore popolazione e, quindi, maggiore articolazione della stratificazione sociale e della divisione del lavoro; più antica e sedimentata apertura al mercato turistico e, quindi, maggiore attenzione verso le dinamiche della patrimonializzazione da parte delle classi dirigenti), sia per motivazioni più contingenti (ad esempio la vicinanza politica di questa o quella amministrazione comunale ai vertici regionali protagonisti del processo di patrimonializzazione) una parte non irrilevante della popolazione di questi centri, insieme ad una pare del ceto politico, pur non entrando in un radicale processo di riconfigurazione "patrimoniale" del sé pubblico e della public culture locale, hanno incominciato a ridefinirne alcuni aspetti importanti in funzione di scenari turistici ed economico-patrimoniali di portata transnazionale. Insieme ai massicci processi di gentrificazione cui sono andati incontro in anni recenti i centri storici di Ortigia, Noto e, in parte, Ragusa Ibla, e i territori rurali di maggior pregio (quelli di Noto, Modica, Pantalica), sono emerse nell'area nuove tipologie di attori sociali (neo rurali, immigrati di ritorno, stranieri residenti, imprenditori del settore turistico e agricolo, studenti universitari) che hanno giocato un ruolo importante nel costituire una nascente opinione pubblica favorevole alla costruzione patrimoniale del territorio e disponibile a lottare in sua difesa. Le varie città, poi, hanno messo in evidenza specificità patrimoniali differenziali, finendo per oggettivare ognuna "prodotti culturali" diversi: se Noto, Ortigia-Siracusa, Modica, Ragusa e Caltagirone, sia pure in forma competitiva, hanno investito sulla presenza universitaria, la cul-

tura classica – con le rappresentazioni teatrali del dramma antico –ha costituito la specializzazione turistico culturale di Siracusa (e in parte molto minore di Palazzolo Acreide). La produzione artigianale di ceramica – attività consolidata, antica e da alcune decenni fortemente sponsorizzata da attente amministrazioni locali – marca, invece, la specificità di Caltagirone, così come quella alimentare del cioccolato – sorta agli inizi del secolo scorso, ma inscritta di recente in una locale genealogia immaginaria che arriva fino agli Aztechi – caratterizza il tentativo di Modica di collocarsi nello spazio patrimoniale del sud est siciliano. Ibla (una delle due parti componenti la città di Ragusa), poi, e Scicli (con alcune porzioni del suo litorale) sembrano essersi specializzate in un offerta di paesaggi "tipicamente" siciliani per il mercato cinematografico, divenendo nel contempo set ricercati per l'ambientazione di film e mete di turismo "mediatico", legato ad alcune serie televisive di successo (come, ad esempio, "il commissario Moltalbano"). Come si vede si tratta di spazi ristretti – per quanto significativi – della vita sociale locale che, oggettivati, cambiano di senso e di segno entrando nelle dinamiche della produzione di "cose" (merci) patrimoniali. Anche in assenza di studi etnografici specifici – che sarebbe invece importante avere a disposizione e che potrebbero mostrarci specifiche articolazioni tra l'«off stage» e l'«on dislay» (Shryock 2004) delle rappresentazioni identitarie pubbliche e delle pratiche sociali – si può dire che siamo lontani da una riconfigurazione profonda delle poetiche del sé e dell'azione che connota la vicenda di altri centri siciliani (ad esempio Taormina: Palumbo 2013) da tempo entrati in scenari "mercipatrimoniali" nei quali molte dimensioni della vita sociale quotidiana (compresa l'intimità corporea e sessuale) possono diventare oggetto di mercificazione, contrattazione e calcolata esibizione. Nonostante ciò, come abbiamo visto, in questi stessi luoghi le nuove politiche e le nuove economie dl patrimonio sono capaci di suscitare, in tempi rapidi, emozioni che hanno spinto più volte in piazza porzioni significative delle popolazioni locali in difesa di realtà sociali immaginarie.

A Scicli, uno degli otto comuni inseriti nel 2002 nella WHL, il processo di patrimonializzazione, insieme ad altre dimensioni, sembra toccare anche la dimensione devozionale, rituale e fazionale che tanta resistenza all'oggettivazione culturale abbiamo visto opporre in un centro come Militello ¹⁶. Nel marzo del 2011, infatti, cinque feste "tradizionali" sciclitane, tra cui l'importante rappresentazione della Madonna delle Milizie e il ciclo della Settimana Santa, sono state inserite nel REI, il registro delle Eredità Immateriali segnalate (all'UNE-SCO) dalla Regione Siciliana. La vicenda storica di Scicli, come del resto quella di Modica, Ibla, Palazzolo Acreide e di molti altri centri della Sicilia sud-orientale, alla pari di quella di Militello, è stata connotata da un'aspra, radicata e an-

 $^{^{\}rm 16}~$ Ringrazio Alessandro Lutri per aver più volte segnalato alla mia attenzione il caso di Scicli, da lui personalmente conosciuto.

tica contrapposizione giurisdizionale tra due chiese-confraternite (Santa Maria la Nuova e San Bartolomeo). Anche in questo caso non abbiamo a disposizione una qualche lettura etnografica che consenta uno sguardo più interno, capace di cogliere e interpretare le attuali, concrete, pratiche sociali. Grazie all'importante studio di Giuseppe Barone (1998) abbiamo, però, un'approfondita ricostruzione storiografica della conflittualità tra i due "partiti" e delle tensioni interne alla società sciclitana che, partendo da un testamento-lascito di metà '500, giunge fino ai decenni iniziali del secolo scorso. Secondo Barone, agli inizi del XX secolo, in seguito alla crisi economica ed inflattiva degli anni '20:

«le contese tra i partiti municipali persero così di significato (...). L'economia imponeva le sue leggi sulla politica, mentre la società cambiava sotto la spinta dei processi di modernizzazione» (Barone 1998, p. 314).

In mancanza di conoscenze etnografiche approfondite non sappiamo, ripeto, se la fiducia dello storico siciliano nella forza della modernizzazione e dell'economia sia del tutto giustificata. A Militello la perdita, quasi totale, delle complesse valenze monetarie ed economiche che *u jocu* tra "marianesi" e "nicolesi" aveva avuto lungo tutto l'*Ancién Régime* e ancora nel corso dell'Ottocento, avviene sostanzialmente negli stessi anni indicati da Barone per Scicli, ma questo non ha significato affatto la perdita di centralità della conflittualità fazionale tra i "partiti". Certo è, però, che mentre a Scicli sembrerebbe potersi realizzare la proposta che avanzai, oramai dieci anni fa, a Militello di far diventare la contesa rituale oggetto di rappresentazione patrimoniale – ridando così valore economico immateriale in uno scenario post-industriale, post-moderno e transnazionale a pratiche che avevano perso un proprio valore economico "moderno" – nel paese in cui ho vissuto una simile eventualità continua a suscitare il sorriso ironico e beffardo dei miei amici ancora oggi a capo dell'uno e dell'altro *partito*.

Post scriptum

In questo scritto, giocando a carte scoperte, ho provato a rendere un eventuale lettore partecipe dei percorso di ricerca da me seguito nel corso degli ultimi
venti anni di lavoro antropologico ed etnografico in Sicilia. Ho tentato un tale
esperimento sia, probabilmente, per far chiarezza a me stesso degli esiti del mio
lavoro e per individuarne possibili indirizzi futuri, sia soprattutto perché, in linea con il filo teorico da me seguito, sono convinto dell'esigenza di collocare
lo sguardo analitico (dell'etnografo e, in questo caso, del lettore) al livello delle
concrete pratiche e dei reali contesti di produzione di rappresentazioni e oggettivazioni culturali. Unico antidoto, questo, ai rischi di cosificazione e patrimonializzazione cui anche le argomentazioni scientifiche talvolta possono andare
incontro.

Bibliografia

- Aa.Vv., *Le città tardo barocche del Val di Noto*, Piano di gestione, in distrettoculturalesudest.it/ita/piano gestione.htm, 2003.
- N. Abu El-Haj, *Translating Truths: Nationalism, the Practice of Archaeology, and the Remaking of Past and Present in Contemporary Jerusalem,* «American Ethnologist», 25, 1998, 2, pp. 166-188.
- N. Abu El-Haj, Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society, Chicago & London, University of Chicago Press, 2001.
- A. Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- M. Aria, A. Favole, Passeurs culturels, patrimonialisation partagée et créativité culturelle en Océanie "francophone", in Ciarcia, G. (dir.) Ethnologues et passeurs de mémoires. Paris, Karthala, 2011, pp. 213-237.
- T. Asad, Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity. Stanford, Stanford University Press, 2003.
- D. Audrerie, R. Soucher, L. Vilar, Le patrimoine mondial, Paris, PUF, 1998.
- J. P. Babelon, A. Chastel, La notion de patrimoine, «Revue de l'Art», 49, pp. 5-32.
- K. Ballacchino, *Unity Makes...Intangible Heritage: Italy and Network Nomination*, in R. Bendix, A. Eggert, A. Peselman (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012, pp. 121-140.
- N. Barbe, Isac Chiva, ethnologie et politique patrimoniale, «Terrain», 60, 2013, pp. 148-163.
- G. Barone, L'oro di Busacca. Potere, ricchezza e povertà a Scicli, Palermo, Sellerio, 1998.
- R. Bendix, A. Eggert, A. Peselman (a cura), *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Göttingen, Universitätsverlag, 2012.
- D. Berliner, Multiple nostalgias: the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR), «JRAI» (n.s.), 18, 2012, 4, pp. 769-786.
- L. Bindi, Bandiere, Antenne, Campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media, Roma, Meltemi Editore, 2005.
- L. Bindi, Vendere patrimoni, consumare luoghi, «Glocale», 2-3, pp. 203-212.
- J. Boyarin, (a cura), Remapping Memory: The Politics of TimeSpace, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- G. Bonomo, Problemi e prospettive del Museo Pitré, «Architetti di Sicilia», 17-18, 1968.
- L. Breglia, Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage, Austin, University of Texas Press, 2006.
- A. Broccolini, Scena e retroscena di un patrimonio. Turismo, artigianato e cultura popolare a Napoli, Verona, QuiEdit, 2008.
- A. Broccolini, L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia, «Antropologia Museale», 28-29, 2011, pp. 41-51.
- C. Bromberger, Ethnologie, patrimoine, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française?, in D. Fabre (a cura), L'Europe entre cultures et nations, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, pp. 9-23.
- G. B. Bronzini, Homo laborans. Cultura del territorio e musei demologici, Bari, Congedo, 1985.
- Ch. Brumann, Outside the Glass Case: The Social Life of Hurban Heritage in Kyoto, «American Ethnologist», 36, 2009, 2, pp. 276-299.
- E. M. Bruner, *Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism*, «American Anthropologist», 96, 1994, 2, pp. 397-415.

- E. M. Bruner, *The Masai and the lion king: authenticity, nationalism, and globalization in African tourism,* «American Ethnologist», 28, 2001, 4, pp. 881-908.
- A. C. Bunten, Sharing culture or selling out? Developing the commodified persona in the heritage industry, «American Ethnologist», 35, 1998, 3, pp. 380–395.
- A. Buttitta, S. Miceli, *Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare*, «Uomo e Cultura», VI, 1973, pp. 11-12.
- A. Chastel, *La notion de patrimoine* in P. Nora, (a cura), *Les lieux de mémoire*, t. II: "La Nation", vol.3., Paris, Gallimard, 1986, pp. 405-450.
- I. Chiva, Le patrimoine ethnologique de la France in Encyclopedia Universalis, Vol. 24 (Symposium), 1990, pp. 229-241.
- A. M. Cirese, Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine, Torino, Einaudi, 1977
- P. Clemente, Graffiti di museografia antropologica italiana, Siena, Protagon, 1996.
- P. Clemente, Antropologi tra museo e patrimonio, «Antropologia», VI, 7, 2006, pp. 155-174.
- P. Clemente, Vent'anni dopo. Alberto M. Cirese scrittore di musei, «La Ricerca Folklorica», 39, 1999, pp. 7-23.
- P. Clemente E. Rossi, *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei,* Roma, Carocci, 1999.
- J. F. Collins (a), "But what if I should need to defecate in your neighborhood, Madame?": Empire, Redemption, and the "Tradition of the Oppressed" in a Brazilian World Heritage Site, «Cultural Anthropology», 23, 2008, 2, pp. 279-328.
- J. F. Collins (b), *Patrimony*, *public health*, *and national culture: the commodification and redemption of origins in neoliberal Brazil*, «Critique of Anthropology», 28, 2008, pp. 237–255.
- T. M. Cuccia, "Is it worth being inscribed in the world heritage list? A case study of "The Baroque cities in Val di Noto" (Sicily), «RIEDS Rivista Italiana di Economia, Demografia e Statistica Italian Review of Economics, Demography and Statistics», LXVI, 2, 2012, pp. 169-190.
- J. Cuisinier, M. Segalen, Ethnologie de la France, Paris, PUF, 1986.
- M. Daugbjerg, T. Fibiger, *Introduction: Heritage Gone Global. Investigating the Production and Problematics of Globalized Pasts*, «History and Anthropology», 22, 2011, 2, pp. 135-147.
- C. De Cesari, Creative heritage: Palestinian heritage NGOs and defiant arts of government, «American Anthropologist», 112, 4, 2010, pp. 625-637.
- M. A. Di Giovine, *The Heritage-Scape. Unesco, World Heritage, and Tourism,* Lanham, Lexington Books, 2009.
- N. Dines, Tuff City. Urban Change and Contested Space in Central Neaples, New York, Berghahn, 2012.
- N. Dines, 2013. Heritage politics and the governance of the object in the centro storico of Neaples, in Fiore, V., Castagneto, F. (a cura) Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei centri storici. Siracusa, LetteraVentidue, 2013, pp. 314-317.
- L. Doufour, La recostruction religieuse de la Sicilie aprés le sèisme de 1693, «M.E.F.R.M.», 93, 1981, 2, pp. 526 -563.
- D. Fabre, Ethnologie et patrimoine en Europe, «Terrain», 22, 1994, pp. 145-150.
- D. Fabre (a cura), L'Europe entre cultures et nations, Paris, MSH, 1996.
- D. Fabre, Le patrimoine, l'ethnologie, in Nora, P (Dir.), Science et conscience du patrimoine, Paris, Fayard-CNMHS, 1997, pp. 59-72.
- D. Fabre, (a cura), Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques, Paris, MSH, 2000.
- D. Fabre, *Introduction: Habiter les monuments* in D. Fabre, A. Iuso (a cura di), *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme, 2009, pp. 17-52.

- D. Fabre, A. Iuso (a cura), *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, 2009.
- J. Faubion, Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- M. Foucault (a), La volontà di sapere. Storia della sessualità 1. Milano, Feltrinelli, 1978.
- M. Foucault (b), La governamentalità, «aut aut», 167-168, 1978, pp. 12-29.
- M. Foucault (a), Nascita della biopolitica. Milano, Feltrinelli, 2005.
- M. Foucault (b), Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente, Milano, Mimesis, 2005.
- J. Franquesa, On Keeping and Selling: The Political Economy of Heritage Making in Contemporary Spain, «Current Anthropology», 54, 2013, 3, pp. 346-369.
- E. Gable, R. Handler, *After Authenticity at an American Heritage Site*, «American Anthropologist», 98, 1996, 3, pp. 568-578.
- A. Gramsci, Quaderni del carcere. Il Risorgimento. Roma, Editori Riuniti, 2000.
- M. Guillaume, La politique du patrimoine, Paris, Galilée, 1980.
- M. Guillaume, 1990. *Invention et stratégies du patrimoine* in H-P. Jeudy, (s.l.d.d.), *Patrimoines en folie*. Paris, E.M.S.H., pp. 13-20.
- R. Handler, On Having a Culture. Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine, in Stocking, G. W. Jr. (a cura), Objects and the Others. Essays on Museums and Material Culture, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, pp. 192-217.
- R. Handler, Nationalism and the Politics of Culture in Quebec. Madison, The University of Wisconsin Press, 1988.
- R. Handler, E. Gable, *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*, Durham and London, Duke University Press, 1997.
- D. Harvey, A Brief History of Neoliberalism, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- N. Heinich, Les emotions patrimoniales: de l'affect a l'axiologie, «Social Anthropology / Anthropologie Sociale», 20, 2012, 1, pp. 19–33.
- M. Herzfeld, Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece. Austin, University of Texas Press, 1982.
- M. Herzfeld, Anthropology Through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- M. Herzfeld, A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton, Princeton University Press, 1991.
- M. Herzfeld, *The Social production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureau-cracu*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- M. Herzfeld, Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State, New York & London, Routledge, 1997.
- M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2003.
- M. Herzfeld, *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State.* (II Edition). New York & London: Routledge, 2005.
- M. Herzfeld, Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- M. Herzfeld, *Engagement, gentrification, and the neoliberal hijacking of History,* «Current Anthropology», 51, 2010, 2, pp. 259-267.

- D. Holmes, *Cultural Disenchantments: Worker Peasantries in Northeast Italy,* Princeton, Princeton University Press, 1989.
- D. Holmes, *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism,* Princeton University Press, 2000.
- H-P. Jeudy (a cura), Patrimoines en folie, Paris, E.M.S.H, 1990.
- H-P. Jeudy, (a cura) *Le vertiges des traces. Patrimoines en question*, «Ethnologie Française», 25, 1995, 1.
- H-P. Jeudy, La machinerie patrimoniale, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- V. Lattanzi, Ethnographic Museums and Forms of Anthropological Communication, «Yearbook of Visual Anthropology», 1, 1993, pp. 117-127.
- V. Lattanzi, Per un antropologia del museo contemporaneo, «La Ricerca Folklorica», 39, 1999, pp. 29-40.
- L. Lazzeretti, 2007. City of Art as a High Culture Local System and Cultural Districtualization Processes: The Cluster of Art Restoration in Florence, «International Journal of Urban and Regional Research», 27, 2007, 3, pp. 635-48.
- A. Le Blanc, Le district culturel du sud-est en Sicile, «Méditerranée», 106, 1.2, pp. 79-83.
- A. Le Blanc, Cultural Districts, A New Strategy for Regional Development? The South-East Cultural District in Sicily, «Regional Studies», 44, 2010, 7, pp. 905-917.
- I. Macchiarella, *Dove il tocco di re mida non arriva. a proposito di proclamazioni unesco e musica*, «La Ricerca folklorica», 64, 2011, pp. 71-79.
- W. Mazzarella, *Culture, Globalization, Mediation,* «Annual Review of Anthropology», 33/2000, pp. 369-392.
- B. Nielsen, *UNESCO* and the "right" kind of culture: Bureaucratic production and articulation "Critique of Anthropology", 31, 2011, 4, pp. 273–292.
- P. Nora (a cura), Science et con science du patrimoine, Paris, Fayard-CNMHS, 1997.
- V. Padiglione, *Musei: esercizi a decostruire già operanti per volenterosi*, «Annali di San Michele», 7, 1994, pp. 149-174.
- V. Padiglione, *Presentazione* in *L'invenzione dell'identità e la didattica delle differenze*, a cura della Sezione di Antropologia Museale dell'AISEA, Milano, ET, pp. 13-26.
- B. Palumbo, 1996. *Prima del dialogo* in F. Benigno (a cura), *Tra memoria e storia. Ricerche su una comunità siciliana*, Catania, Maimone, 1996, pp. 17-29.
- B. Palumbo, *Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia*, «Meridiana», 30, 1997, pp. 135-168.
- B. Palumbo, *L'UNESCO e il campanile*, «Eupolis. Rivista critica di ecologia culturale», 21-22, 1998, pp. 118-125.
- B. Palumbo (a), Poétique de l'histoire et de l'identité dans une ville de la Sicile orientale, in D. Fabre, (a cura), Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques, Paris, MSH, 2000, pp. 33-54.
- B. Palumbo (b), Castelli, baroni e altre storie. Etnografia della storia in un centro della Sicilia orientale, in M. Izard, F. Viti, (a cura), Antropologia delle tradizioni intellettuali: La Francia e l'Italia, Roma, CISU, 2000, pp. 146-171.
- B. Palumbo (c), Vita sociale di musei locali, in F. Remotti, (a cura), Memoria, terreni, musei. Contributi di antropologia, archeologia, geografia, Torino, Edizioni dell'Orso, 2000, pp. 279-304.
- B. Palumbo (a), Faire et défaire les monuments: pour une ethnographie des histoires des églises de Catalfaro, Sicile orientale, «Terrain», 36, 2001, pp. 97-112.
- B. Palumbo (b), *The Social Life of Local Museums*, «Journal of Modern Italian Studies», 6, 2001, 1, pp. 19-37.

- B. Palumbo, L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale, Roma, Meltemi, 2003.
- B. Palumbo, *The War of the Saints: Religion, Politics, and the Poetics of Time in a Sicilian Town,* «Comparative Studies in Society and History», 46, 2004, 1, pp. 4-34.
- B. Palumbo, *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio,* «Antropologia. Annuario», 6 (7), 2006, pp. 43-91.
- B. Palumbo, Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia, Firenze, Le Lettere, 2009
- B. Palumbo, Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO, «Meridiana», 68, 2010, pp. 37-72.
- B. Palumbo, *Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale*, «Antropologia Museale», 10, 2011, 28-29, pp. 8-23.
- B. Palumbo (a), *Patrimonializzazione e* governance *neoliberista*, in V. Fiore, F. Castagneto, (a cura), *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei centri storici*, Siracusa, LetteraVentidue, 2013, pp. 288-291.
- B. Palumbo (b), A Baron, Some Guides, and a Few Ephebic Boys: Cultural Intimacy, Sexuality, and Heritage in Sicily, «Anthropological Quarterly», 86, 2013, 4.
- N. Peuthz, Bedouin "abjection": World heritage, worldliness, and worthiness at the margins of Arabia, «American Ethnologist», 38, 2011, 2, pp. 338-360.
- G. Pitrè, Feste patronali in Sicilia. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, Vol. XXI, ristampa anastatica, Palermo, Il Vespro, 1978a [1900].
- G. Pizza, *Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento* in Pine, F. Kaneff. D. Haukanes, H. (EDS.) *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe.* Muenster: Lit Verlag, Max Planck Institute for Social Anthropology, 2004, pp. 199-223.
- G. Pizza, Dancing on the margins of the State. Fragments for an ethnography of sovereign bodies in Southeastern Italy, «AM», 27-28, 2009, pp. 245-260.
- D. Poulot, Musée, nation, patrimoine. 1789-1815, Paris, Gallimard, 1997.
- D. Poulot (a cura), Patrimoine et modernité, Paris, L'Harmattan, 1998.
- P. L. Sacco, G. Tavano Blessi, Verso un nuovo modello di sviluppo sostenibile: distretti culturali e aree urbane, DADI/ WP_6/06, Venezia, Università IUAV, 2006.
- P. L. Sacco, G. Tavano Blessi, M. Nuccio, *Culture as an Engine of Local Development Processes: System-Wide Cultural Districts*, DADI/ WP_5/08, Venezia, Università IUAV, 2008.
- W. Santagata, *Cultural Districts, Property Rights and Sustainable Economic Growth*, «International Journal of Urban and Regional Research», 26, 2002, 1, pp. 9–23.
- W. Santagata, G. Segre, M. Trimarchi, *Economia della cultura*: *la prospettiva italiana*, «Economia della cultura», XVII, 4, 2007, pp. 409-419.
- F. Scarpelli, La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza, Firenze, Pacini Editore, 2007.
- A. Shryock, (a cura di), Off Stage / On Display: Intimacy and Ethnography in the Age of Public Culture, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- V. Siniscalchi, *Regimi di singolarità e politiche della ripetizione*, «La Ricerca folklorica», 61, 2010, pp. 51-61.
- V. Siniscalchi, Slow versus fast, «Terrain», 60, 2013.
- L. Smith, *The uses of heritage*. New York, Routledge, 2006.
- E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd*, «Past and Present», 50, 1971, 1, pp. 76136.
- J.-L. Tornatore (a), Beau comme un haut fourneau. Sur le traitement en monument des restes industriels, «L'Homme», 170, 2004, 2, pp. 79-116.
- J.-L. Tornatore (b), La difficile politisation du patrimoine ethnologique, «Terrain», 42, 2004, pp. 149-160.

- J.-L. Tornatore, Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale.: de quelques manieres de s'accommoder au passé, «Questions de communication. Série actes», 2006, 3, pp. 515-538.
- J.-L. Tornatore, *Qu'est ce qu'un ethnologue politisé? Expertise et engagement en socio-anthropologie de l'activité patrimoniale*, «ethnographiques.org», 12, 2007, pp. 1-24 http://www.ethnographiques.org/2007/Tornatore.html (consultato il 29 luglio 2013).
- P. Valentino, *Parte terza. Valorizzazione e sviluppo economico dell'area*, in AA.VV. *Le città tardo barocche del Val di Noto*. Piano di gestione 2003, in distrettoculturalesudest.it/ita/piano gestione.htm.
- G. Verga, *Vita dei Campi*, in Id., *Tutte le novelle*, introduzione e cura di Sergio Campailla, Roma, Newton Compton, 2004 [1880], pp. 94-147.

Sviluppo rurale e costruzione della qualità. Politiche globali e pratiche locali¹

CRISTINA PAPA

Anthropological studies of the dynamics of commodification are often limited to specific products and their processes of traditional revival or institutionalization within specific contexts.

This article, instead, discusses the commodification of so-called "typical" products in relation to recent developments of late capitalism. Nowadays, capitalism emphasizes imaginary traits of the sold goods within a "fiction economy". At the same time, politics of difference are enacted by local political agents in order to mark specific territories. My analysis draws on ethnographic data from a mountain area in Central Italy, which has undergone a general decline of agriculture and sheep-breading. However, cheese production became a major feature of territorial differentiation. As part of the global commodification of local territories, in this triangle of products, fiction economy, and politics of difference 'typical' diary products become redundant of symbolic values. These products function as mediators *par excellence* of territorial and identitarian "differences".

Le aree rurali montane o per varie ragioni marginali e non investite dalla rivoluzione agricola, orientata in modo produttivistico, che dal XVIII secolo si è diffusa via via in Europa, sono state tra le aree più interessate dal nuovo corso della PAC (Politica Agricola Comune) degli ultimi vent'anni. Il cambiamento della PAC, una delle politiche comunitarie più importanti dal punto di vista dell'investimento finanziario, riassumibile nell'obiettivo dello "sviluppo rurale", dagli anni '90 ha orientato gli investimenti in campo agricolo non più

¹ Questo articolo costituisce una rielaborazione corredata di bibliografia e di note di una comunicazione *Commodification of traditional knowledge, local subjetivities and changing social networks* tenuta nel corso della Conferenza EASA, *Crisis and imagination* (Maynooth, agosto 24-27 agosto 2010).

² La crisi della PAC che aveva prodotto un eccesso di produzione di difficile smaltimento e un enorme investimento finanziario per sostenerlo ha sollecitato l'introduzione di un "se-

su un modello produttivistico ma piuttosto su un modello fondato sul miglioramento della vita nelle aree rurali, su misure agroambientali, sulla multifunzionalità dell'attività agricola e sulla valorizzazione delle produzioni locali di "qualità". La nuova PAC al pari di altre politiche europee (Strathern 2000; Papa 2007; Shore 2011), si è costituita come organizzatore sociale capace di mobilizzare gli attori, le reti di significato, gli spazi economici e i rapporti sociali, favorendo certi settori piuttosto che altri e influendo in modo significativo sull'organizzazione del mondo agricolo italiano soprattutto delle sue aree marginali. Senza pretendere di approfondire la complessità degli effetti della PAC, in interazione con le dinamiche politiche ed economiche di diversi livelli istituzionali, sulle aree rurali dell'Europa, che esula dai limiti di questo lavoro, qui si cercherà soltanto di mettere in evidenza, a partire da un caso etnografico, uno dei processi attivati da questa politica europea che riguarda la costruzione della "qualità" delle cosiddette produzioni tipiche.

La produzione della "tipicità" e "qualità" dei prodotti agroalimentari viene legata indissolubilmente dalle misure della PAC da un lato a varie forme di certificazione e regolazione formalizzate³ e dall'altro alla produzione di immagini che evocano la cultura locale e alla costruzione di identità territoriali fondanti della qualità dei prodotti. Ed è su questo secondo aspetto che ci si soffermerà in questo lavoro. La costruzione della tipicità e della località contribuisce a caratterizzare il contesto territoriale come una entità dotata di unicità e a definirne il valore all'interno di una lotta tra i territori per la loro classificazione nel quadro di differenti gerarchie, fondate su differenti scale di riferimento (mondiale, regionale, comprensoriale) (Sassatelli 2005; Palumbo 2011). Alcuni aspetti delle culture locali vengono esotizzati, divenendo oggetto di desiderio all'interno di una più generale rappresentazione e mercificazione territoriale.

Amministratori e attori locali tendono a costruire un marketing territoriale che contempla tra i fattori di "offerta" territoriale singoli aspetti della cultura locale, utilizzando di volta in volta come emblema differenti "marcatori". Le

condo pilastro" di finanziamento di misure agroambientali, dell'agricoltura multifunzionale, di gestione del territorio, di produzione di alimenti sani e di qualità, ispirato a un "modello agricolo europeo". Mentre "il primo pilastro" è stato destinato a finanziare i pagamenti diretti agli agricoltori (disaccoppiati dalla produzione) e le misure di gestione dei mercati agricoli.

³ Un orientamento fondamentale della nuova PAC è stato quello di allargare lo spazio delle forme di regolazione e di certificazione necessarie ad attestare la qualità attraverso i marchi di qualità europei (Papa 2012; Bonnaud-Jolie 2012), con un processo analogo a quello dell'estendersi anche di altre forme di normalizzazione e standardizzazione che investono tutti i settori sociali.

 $^{^4}$ La condivisione e/o la distanza tra queste pratiche e rappresentazioni ufficiali e le autorappresentazioni intime e le consapevoli strategie della popolazione locale non trovano spazio qui e dovrebbero costituire l'oggetto di un altro intervento. Gli scarti sono in ogni caso evidenti e palpabili nel lavoro sul terreno come evidenzia anche Scarpelli (2009).

pratiche e le strategie concettualizzate dagli economisti nella categoria di marketing territoriale, diventata ormai di uso comune, costituiscono la cornice ideologica ed economica di una oggettivazione territoriale, che comprende i prodotti "di qualità", che potrebbe bene essere descritta con i caratteri di quella «economia dei beni simbolici» riferita da Bourdieu (1995) ad altri campi sociali come la Chiesa, la scuola o l'arte. Un aspetto caratteristico del «terzo capitalismo», incentrato su quella che è stata chiamata di volta in volta fiction economy (Carmagnola 2006), economia dell'estetico, del simbolico e economia del desiderio, in cui l'immaginario rappresenta la nuova forma-merce e l'oggetto diventa «oggettile postindustriale» (Deleuze1990) ne costituisce la cornice di «gerarchia globale di valori» (Herzfeld 2004)⁵.

Qui si cercherà di evidenziare alcune pratiche di questa produzione della qualità fondata sull'immaginario a partire da un evento locale, *Fior di cacio*, incentrato sulla promozione del formaggio di fattura artigianale che appare particolarmente significativo del ruolo che assumono gli aspetti culturali nella mercificazione territoriale all'interno di politiche di sviluppo rurale, visto che il luogo dove l'evento è localizzato non è luogo d'elezione della produzione del formaggio. Sorgono dunque alcune domande a cui si cercherà di rispondere. Poiché nel paese dove si tiene l'evento il formaggio non viene di fatto prodotto quale ne è il fondamento? Chi vuole vendere che cosa e a chi? Il formaggio è un pretesto per vendere altro? Che valore e che senso ha questa kermesse e perché è localizzata in questo paese?

L'area di localizzazione dell'evento è una valle dell'Appennino centrale, la valle del Nera in Umbria, che negli ultimi decenni, analogamente a molte altre zone interne montane italiane, è stata sottoposta a rapide trasformazioni subendo processi di spopolamento e di conseguente contrazione delle attività produttive. All'insediamento accentrato per secoli ha corrisposto un'agricoltura fondata sulla piccola proprietà di coltivatori diretti e un allevamento che si avvaleva dei terreni comuni destinati al pascolo. Entrambe le attività hanno subito un veloce declino nel corso del Novecento parallelamente all'invecchiamento e all'emigrazione della popolazione. Molti dei castelli e dei borghi, di cui è disseminata la valle, che avevano subito più di altri l'abbandono sono oggi diruti anche a causa degli effetti degli ultimi due terremoti che hanno colpito la zona

⁵ Si è a lungo discusso sulla connotazione delle merci in questa fase tardocapitalistica. «Perché la gente vuole i beni?» Era la domanda iniziale del fortunato libro di Douglas e Isherwood, *Il mondo delle cose* (1984), a cui gli autori cercano di rispondere sottolineando che i beni possiedono significati che vengono manipolati e utilizzati all'interno delle relazioni sociali. Il dibattito più recente, che ha coinvolto differenti discipline, d'impronta postrutturalista e postmarxista va oltre quest'analisi dei significati sociali per evidenziare come i beni tendono essi stessi a trasformarsi in simboli e rappresentazioni e il vero oggetto del desiderio diventano i simboli e le rappresentazioni a cui i beni rinviano.

nel 1979 e nel 1997. I paesi più grandi invece, interessati dalle opere di ristrutturazione post terremoto delle abitazioni, che ne hanno garantito la salvaguardia dell'assetto architettonico e urbanistico medievale e la dotazione di nuovi servizi, hanno iniziato a vivere una nuova stagione costituita di molti segni tra loro divergenti e talora contraddittori.

Da un lato la valorizzazione e la piena utilizzazione per effetto della ristrutturazione post terremoto del loro patrimonio architettonico e urbanistico, a cui è riconosciuto un rilevante valore storico culturale all'interno di un paesaggio che ha mantenuto nel tempo la sua valenza naturalistica, dall'altro la drastica riduzione della loro funzione produttiva a carattere agricolo e silvo-pastorale. A fronte della perdita di queste risorse economiche, la strategia di sviluppo di cui si è dotata quest'area, in coerenza con le politiche comunitarie e regionali e in forme non dissimili da quelle adottate da altre aree con le medesime caratteristiche, è stata quella di patrimonializzare con finalità turistiche gli aspetti culturali a tutti i livelli, da quelli storico artistici a quelli paesaggistici, a quelli legati ai prodotti agroalimentari, favorita e per certi aspetti incentivata dalla generalizzata opera di ristrutturazione edilizia.

All'interno di questo processo i prodotti agroalimentari, di fattura artigianale e familiare, ridimensionati notevolmente a livello della quantità della produzione hanno paradossalmente acquisito nuova centralità, valorizzati a partire dalle loro caratteristiche immateriali. Le tecniche e le pratiche del marketing territoriale, applicato allo sviluppo economico locale (Caroli 2006) finalizzato alla mercificazione non di singoli prodotti ma di un territorio inteso nel suo complesso come luogo di integrazione di "risorse", ivi compresi tratti culturali locali, ne rappresentano gli strumenti.

La cornice istituzionale che costituisce il quadro di riferimento programmatico entro cui si collocano gli interventi per le aree rurali di questa zona è il Piano di sviluppo locale (PSL) dell'area Valle umbra e Sibillini di cui la Valnerina fa parte. Il PSL si intitola non casualmente *Le valli di Qualità* e prevede una serie di priorità sulla base del finanziamento dell'asse 4 del PSR regionale (Programma di Sviluppo Rurale)⁶, che utilizza i finanziamenti europei della PAC. La necessaria

⁶ Il PSR dell'Umbria 2007-2013 si avvale di una dotazione di circa 800 milioni di euro di cui 350 circa di quota comunitaria del Fondo Europeo Agricolo per lo Sviluppo Rurale (FEASR), che dal 2007 costituisce l'unico fondo europeo di finanziamento delle azioni di sviluppo rurale. La politica di sviluppo rurale che il Piano persegue fa riferimento al cosiddetto "secondo pilastro della PAC ed è articolato in 4 assi: 1. miglioramento della competitività del settore agricolo e forestale; 2. miglioramento dell'ambiente e dello spazio rurale attraverso la gestione del territorio; 3. miglioramento della qualità della vita nelle zone rurali e diversificazione dell'economia rurale; 4. asse Leader: miglioramento della *governance* e mobilitazione del potenziale di sviluppo endogeno. All'interno di ciascun obiettivo generale di asse, vengono definiti obiettivi prioritari e azioni chiave che esprimono le scelte regionali a livello di singolo asse.

approvazione da parte della Commissione europea dei piani di sviluppo rurali regionali e il loro inserimento nel Piano Strategico Nazionale (PSN) per lo sviluppo rurale, che ne garantisce la dotazione, presuppone che questo tipo di azioni siano non casuali ma inserite in una politica europea coerente e di lunga durata.

Fior di cacio si svolge annualmente dal 2002 ed ha sempre ottenuto fondi dal PSR regionale, quello attuale (2007-2013) e quello precedente (2000-2006), anche se di volta in volta su linee differenti. Ad esempio l'edizione del 2013 è stata finanziata sull'asse 3 con la misura 313 di incentivazione delle attività turistiche con la finalità di «creare nuove opportunità occupazionali ed incrementare l'attrattività delle zone rurali». La localizzazione dell'iniziativa è in uno dei comuni della valle, Vallo di Nera. Un paese, come gli altri perfettamente restaurato ma praticamente privo non solo di attività produttive ma anche commerciali e turistiche, ad eccezione di un albergo. I pastori rimasti sono soltanto due, allevano non più di 300 pecore e solo uno di loro produce formaggio in quantità limitata, che vende direttamente. Il messaggio con cui l'evento è pubblicizzato promette ai partecipanti di far gustare il profumo e il gusto della tradizione casearia, lungo i sentieri della transumanza, di far scoprire i segreti della produzione del formaggio e più in generale dei saperi e dei sapori di una volta con un accompagnamento di musica popolare e di teatro di strada. Ai bambini si propone un laboratorio didattico in cui possono vestirsi da contadini e giocare a manipolare la pasta di pane «per imparare a vivere le tradizioni». Viene proposto anche il gioco del ruzzolone, un gioco di abilità in cui vince chi riesce a raggiungere prima la meta, facendo rotolare in una strada in discesa una forma di formaggio stagionato di diversi chili. Ai partecipanti si offre una degustazione di formaggi che vengono serviti accompagnati da vini umbri. Ma la mostra mercato è l'elemento centrale della manifestazione. Le botteghe e gli stand aperti in questi due giorni offrono prodotti caseari e non che provengono anche da altre regioni italiane: formaggio sardo, siciliano e romano ma anche altri prodotti alimentari: birra prodotta da un birrificio artigianale dell'Italia del Nord, salse ai tartufi, miele, salumi, pane. Tutti rigorosamente a carattere artigianale. La mostra mercato rappresenta anche l'occasione per una vetrina di attività e produzioni non alimentari: le attività di volontariato di un' associazione I bambini di San Francesco, i quadri di un pittore locale, piccoli oggetti in legno di produzione artigianale. Dei molti espositori che animano la fiera mercato, i produttori di formaggio della valle costituiscono solo una piccola parte: delle 20 aziende della regione presenti che producono formaggio, meno della metà sono insediate nella valle e solo un'azienda nel paese. Il paese viene presentato come luogo di elezione della produzione locale e della continuità della tradizione, identificandosi come scenario ideale per questo prodotto presentato nella sua dimensione ludicoimmaginativa. Uno scarto evidente con la realtà produttiva del paese. L'evento diventa dunque comprensibile solo allargando lo sguardo al contesto più largo, oltre lo spazio ristretto in cui esso si colloca.

Il primo aspetto del contesto è che Fior di cacio, pur essendo localizzato in

un paese, è finanziato e promosso da istituzioni rappresentative di territori più ampi. Non a caso l'iniziativa è promossa dal Comune, finanziata dalla Regione dell'Umbria, attraverso il PSR, e fino al 2012 da un ente comprensoriale che rappresentava la valle, la Comunità montana della Valnerina. Essa si inquadra nella politica agricola della Regione che, in una prospettiva di sviluppo territoriale, favorisce l'identificazione tra specifiche produzioni agroalimentari (prosciutto, tartufo, zafferano, vino, olio, lenticchia, cipolla, sedano, pesce del lago Trasimeno, farro) e singole località, che si candidano a promuoverle attraverso iniziative di vario genere.

In Valnerina cinque comuni su dieci si identificano con un prodotto alimentare: Norcia con il tartufo, Preci con il prosciutto, Cascia con lo zafferano, Monteleone di Spoleto con il farro, Vallo di Nera con il formaggio. Mentre per due comuni Preci e Monteleone di Spoleto gli eventi organizzati sono strettamente legati a una concentrazione della produzione, per gli altri tre il processo di identificazione è avvenuto in modo più complesso e legato a ragioni politicorelazionali. A Norcia, che rappresenta il capoluogo della valle, la prima mostra mercato del tartufo si è tenuta nel 1951 ed ha coinciso con il rafforzamento del partito che governerà l' Italia per 40 anni, la Democrazia cristiana, che aveva qui una delle sue roccaforti. Uno dei leader locali, allora sindaco di Norcia, fu anche parlamentare per undici legislature e membro più volte del governo. Dipese dalla sua influenza a livello nazionale se in questa cittadina montana si concentrò un'attenzione a cui non avrebbe potuto certamente aspirare in altre circostanze. Nel caso di Vallo di Nera la situazione è in parte analoga ma più complessa. L'occasione che ha condotto all'ideazione della manifestazione è stata offerta dal rientro periodico nel paese, sollecitato dal restauro della sua casa di famiglia, di un commerciante specializzato in formaggi residente a Roma, ma originario del luogo. In un primo tempo con un socio aveva gestito il nuovo albergo del paese di proprietà comunale che, denominato Cacio Re, incentrava la sua offerta sui formaggi. La manifestazione, ideata con il suo contributo, si avvaleva delle sue competenze ed era immaginata strategicamente in connubio con l'attività del ristorante. Ma se l'ideazione e l'avvio dell'evento hanno avuto un ancoraggio nel rientro di risorse umane emigrate, la sua continuità e sviluppo va cercata in altre direzioni. Il comune di Vallo di Nera, la cui popolazione non raggiunge i 450 abitanti, è uno dei più piccoli della Valle e non ha mai ricoperto ruoli di particolare rilievo né commerciale, né a livello di servizi, né produttivo. Esso tuttavia è stato governato dal 1990 per circa quindici anni da una giovane sindaco che ha avuto incarichi di primo piano anche a livello comprensoriale, è stata presidente della comunità montana, candidata al parlamento, sia pure non eletta. La sua influenza è stata finalizzata a far ricoprire al paese, di cui era sindaco, un rilievo che andava ben oltre la sua incidenza oggettiva soprattutto attraverso iniziative di carattere promozionale e mediatico. A sua volta anche la sua influenza politica veniva alimentata attraverso queste stesse iniziative. E *Fior di cacio* è stato esso stesso parte di questa politica fondata sull'immagine.

Il secondo aspetto di carattere contestuale riguarda la produzione casearia. Se la produzione casearia artigianale si è notevolmente ridotta di pari passo con il decremento dell'allevamento, essa è stata soppiantata da una produzione a carattere industriale. La Grifo latte, insediata a Norcia, dopo avere ad uno ad uno acquisito i piccoli caseifici sparsi nella Regione, ha di fatto monopolizzato la produzione casearia a carattere industriale, divenendo il luogo principale di conferimento del latte della zona, anche se la sua produzione utilizza principalmente latte che proviene da fuori regione. L'azienda tuttavia aspira a nobilitarsi richiamandosi alla tradizione e a caratterizzarsi come produttrice dei formaggi di tradizione locale, ad alcuni dei quali sono attribuiti nomi evocativi della tradizione produttiva locale: la "ricotta salata", il formaggio al tartufo, le Ricotte tradizionali nursine, il Brancaleone. Nei materiali promozionali La Grifo latte non appare come organizzatore di Fior di cacio ma come collaboratore, inoltre nell'edizione del 2012 i prodotti dell'azienda sono stati utilizzati nel "Campionato italiano individuale e a squadre. Mastro formaggiaio selezioni". Una gara di abilità tecnica e di conoscenza delle caratteristiche dei formaggi tra circa 70 iscritti provenienti da tutta Italia. Al contrario sono utilizzati formaggi di produzione artigianale in un altro appuntamento dell'evento "I mille matrimoni del formaggio" che consiste in degustazioni a pagamento accompagnate dalle spiegazioni di un esperto sulla valutazione sensoriale, sugli abbinamenti, sulle forme della conservazione dei formaggi. Il ruolo dell'azienda non risulta di primo piano come appare dal fatto che gli organizzatori sono costituiti solo dalle istituzioni, che l'azienda non ha uno stand nella fiera e che gli appuntamenti relativi alla degustazione non vedono al centro i suoi prodotti. L'uso dei prodotti della Grifo Latte nel Campionato ha un valore solo strumentale, dovuto alla necessità di utilizzare una grande quantità di prodotto su cui far esercitare le abilità dei concorrenti, che mal si concilia con la relativa rarità dei prodotti artigianali, ma non ha alcuna evidenza a livello del pubblico che partecipa all'evento. Tuttavia, questa presenza è significativa. Un'eventuale centralità dell'azienda non sarebbe stata coerente con le finalità dichiarate dell'evento, ma esso produce una rilevanza territoriale che trasferisce il suo alone anche sui prodotti dell'azienda che vi è insediata, tanto più che al livello della grande distribuzione alimentare, dove fanno abitualmente i loro acquisti i partecipanti all'evento, non sono venduti i prodotti artigianali ma quelli di Grifo latte.

Il terzo aspetto del contesto è che il senso di *Fior di cacio* va la di là dei suoi contenuti e deve essere ricondotto alla sua caratteristica di "evento", al suo essere uno strumento di comunicazione territoriale. L'evento, soprattutto quello ripetuto nel tempo, trasferisce l'immagine che evoca sul luogo che lo ospita, arricchendone il carattere e contribuendo a posizionarlo in una gerarchia di rilevanza rispetto a luoghi analoghi. *Fior di cacio* rappresenta uno strumento comunicativo – la notizia appare sui giornali, sulle televisioni e sui siti locali – e anche un modo per presentare e predisporre l'offerta territoriale ai suoi potenziali acquirenti/fruitori nella competizione con altri territori analoghi della Regione, ma anche

fuori dalla Regione che tendono anch'essi ad offrirsi sul mercato turistico. La competizione territoriale, a cui non si sottrae neppure un piccolo comune come Vallo di Nera, si misura anche sugli eventi che ospita, il cui successo si giudica in termini di persone coinvolte, di visibilità mediatica, di personalità esterne che lo sponsorizzano e vi intervengono. Non a caso il sito di *Fior di Cacio* è sempre molto generoso a riguardo di questi dati, dalla presenza di assessori e membri del governo, a quella dei docenti universitari chiamati a intervenire nei convegni. Inoltre *Fior di cacio* agisce anche come veicolo d'informazioni sul paese e sulla Valle nel suo insieme per tutti coloro che vi partecipano, facendoli diventare essi stessi diffusori di quelle informazioni con effetti sulle loro scelte turistiche e di consumo e su quelle dei loro amici e conoscenti.

Queste analisi possono essere riferibili anche ad altre iniziative consimili incentrate su singoli prodotti agroalimentari locali: il loro significato e la loro efficacia non devono essere valutati in relazione al mercato del singolo prodotto come potrebbe esserlo una iniziativa di promozione o di pubblicità di un'azienda ma piuttosto al loro effetto complessivo di promozione territoriale, che si costruisce anche attraverso connotati spettacolari e immaginativi, utilizzati come risorse mercantili. Le strategie indicate nel Piano di Sviluppo Locale (P.S.L.), dal titolo *Le Valli di Qualità*, chiariscono in modo evidente, anche se con una prosa contorta il senso di questa politica che si fonda sulla

«valorizzazione delle risorse ambientali diffuse e la tutela del paesaggio storico alla ricerca di complementarietà, con la preservazione delle competenze tradizionali a fini culturali ed il miglioramento della loro redditività, unita all' integrazione tra attività diverse, alla diversificazione e consolidamento dell'immagine del territorio, attraverso il rafforzamento del prodotto turistico che include forme di espressione della cultura tradizionale».

Si vuole valorizzare e utilizzare il "capitale territoriale" costituito anche

«dalla cultura del territorio, dalle risorse umane, dal know-how e dalle competenze, dalle sue interrelazioni con l'esterno, sia in termini di mercati che di immagine e percezione» (Gal Valle umbra e Sibillini 2008, p. 36).

Il caso di *Fior di cacio* è particolarmente significativo di un processo diffuso di disarticolazione dell'immaginario costruito dalle sue basi materiali, mostrando così in modo più evidente che in altri contesti le forme immaginarie di produzione della "qualità".

Per concludere rispondendo alle domande iniziali si può sottolineare come le strategie e le pratiche che organizzano l'evento *Fior di cacio* siano «ambigue, bifronti, anzi apparentemente contraddittorie» (Bourdieu 1995, p.190). Si finge di vendere qualcosa, il formaggio artigianale locale, per vendere qualcos'altro,

il territorio e il formaggio industriale che vi è prodotto, come si finge di vendere qualcosa di materiale, il formaggio, per vendere qualcosa di immateriale, la tradizione locale. In realtà risulta difficile distinguere i contorni degli uni e degli altri; il bene di consumo, il formaggio, sfuma nella sua materialità per assumere contorni indistinti e immaginifici che lo assimilano ai contesti in cui si celebra, ai balli, ai costumi, ai canti. Questi ultimi sono destinati a scomparire non appena l'evento si sarà spento, ma il formaggio che entrerà sulla tavola della vita quotidiana conterrà l'evocazione di quell'evento e del territorio di Vallo di Nera e metonimicamente della Valnerina, intangible per definizione in quanto patrimonio collettivo, ma manipolato e costruito come oggetto del desiderio in un'ottica mercantile, rappresentato come oggetto mediatico narrativizzato. Il suo valore sul "mercato dei territori" è prodotto dalla somma del "valore dei beni simbolici" che ad esso fanno riferimento siano essi vendibili sul mercato, come il formaggio, siano essi invendibili come i suoi centri storici o il suo paesaggio⁷. I soggetti pubblici, dalla Regione, al Comune, all'Unione Europea che finanziano l'evento ne diventano garanti, confermando la natura pubblica del suo oggetto polimorfo, mentre promuovono un'economia del patrimonio pubblico, che si pone come stadio avanzato dello scambio mercantile, piuttosto che come sua alternativa.

Bibliografia

- P. Bourdieu (1994), Ragioni pratiche, Bologna, Il Mulino, 1995.
- L. Bonnaud, N. Jolie, *L'alimentation sous contrôle. Tracer, auditer, conseiller,* Dijon, Versailles, Quae, Educagri, 2012.
- C. H. Bullock, M. Collier, When the public good conflicts with an apparent preference for unsustainable behaviour, Ecological Economics, 70, pp. 971-977, 2011.
- F. Carmagnola, Il consumo delle immagini. Estetica e beni simbolici nella fiction economy, Milano, Mondadori, 2006.
- M. Caroli, Il marketing territoriale. Strategie per la competitività sostenibile del territorio, Milano, Angeli, 2006.
- G. Deleuze (1988), La piega. Leibniz e il Barocco, Torino, Einaudi, 1990.
- M. Douglas B. Isherwood (1979), Il mondo delle cose, Bologna, Il Mulino, 1984.
- Gal Valle umbra e Sibillini, Le Valli di Qualità, 2008, www.valleumbraesibillini.com.
- M. Herzfeld, *The body impolitic: artisan and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

⁷ Gli studi di alcuni economisti (Tempesta, Thiene 2006; Bullock, Collier 2011) che utilizzano il metodo della *Conjoint Analysis* sono indirizzati alla definizione del valore mercantile del paesaggio che viene fatto coincidere con la quantità di danaro che un visitatore o la popolazione sarebbero disposti a spendere per conservarlo o migliorarlo.

- C. Papa, Riflessioni sulla Convenzione Europea, Umbria contemporanea, 8 giugno 2007, pp. 19-27.
- C. Papa, *Une huile AOP en Ombrie*, in L. Bonnaud, N. Jolie, *L'alimentation sous contrôle. Tracer, auditer, conseiller* Dijon, Versailles, Quae, Educagri, 2012, pp. 139-154.
- B. Palumbo, Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale, AM, 10, n. 28-29, autunno 2011, pp. 8-23.
- M. Sassatelli, Identità, cultura, Europa. Le città europee della cultura, Milano, Angeli, 2005.
- F. Scarpelli, *Territorio*, AM, anno 8, n. 2, 2009, pp. 138-140.
- C. Shore et al., *Policy Worlds. Anthropology and Analysis of Contemporary Power*, Oxford NewYork, Berghahn, 2011.
- M. Strathern, Audit culture, Londra, Routledge, 2000.
- T. Tempesta, M.Thiene (a cura di), Percezione e valore del paesaggio, Milano, Angeli, 2006.

Sapori e saperi. Pratiche di resistenza e costruzione del ricordo

PATRIZIA RESTA

In recent decades important processes of re-signification, often conflicting with each other, have involved the practices related to the manufacturing of traditional products. Starting from the results of a previous research about the dairy sector, concluded more than ten years ago, focusing on the production of caciocavallo, a pear-shaped cheese made by milk of podolica cow, a typical cow in Gargano (a mountain in the north of Apulia - Southern Italy), this article wants to verify if the assumptions, the problems and the expectations founded in the previous search still have their validity. Starting from the observation that the representation of typicality was gradually more and more linked to the policies of enhancement of local cultural heritage, we will analyze the transformations that have involved the caciocavallo by the process of marketing so as to subject it to the contemporary market strategies and convert it in a tourism management instrument.

Il tema della tutela dei patrimoni locali campeggia ormai da vari decenni nel dibattito internazionale, impegnato in un'attenta analisi delle procedure e delle strategie messe in atto per la valorizzazione della vasta gamma di beni e saperi che li compongono. Una scelta, quella della patrimonializzazione, legata alla riscoperta delle culture locali, considerate ancoraggio rispetto al senso di spaesamento prodotto dalla globalizzazione ma anche opportunità aggiuntive per le tendenze neoliberiste che vanno consolidando la loro posizione.

La riscoperta dei saperi tradizionali ha avuto come effetto l'individuazione di alcuni beni, fra cui quelli alimentari, di cui si è potuta promuovere la collocazione in mercati di nicchia. Si è trattato spesso di colture dimenticate, o razze animali conservate in allevamenti di dimensioni modeste, sopravvissute alla modernizzazione che ha investito il settore. La riscoperta ha significato anche un rinnovamento ottenuto attraverso l'introduzione di procedure, che hanno teso, per un verso, a prospettare un proficuo modello di sviluppo locale mediato dalla produzione, commercializzazione e incentivazione al consumo di beni, destinati a funzionare da traino e diversificazione del mercato e, per altro verso, ad

avvalersi del gioco della rappresentazione, riconoscendo a questi beni la capacità di funzionare quali dispositivi in grado di porre in sicurezza l'identità locale, mettendola in scena e confezionandola per il mercato.

Riflettendo sulla base di un'etnografia che ha il suo epicentro sul promontorio del Gargano, cercheremo di dimostrare che nell'autorappresentazione della località attraverso la valorizzazione di beni frutto di saperi tradizionali si privilegia la prospettiva dello sviluppo locale piuttosto che la dimensione della memoria, della costruzione sociale del ricordo e della perimetrazione dell'identità locale. Il focus delle ricerche da cui sono stati desunti i dati etnografici proposti è stato l'analisi delle procedure tradizionali in uso per la produzione del caciocavallo ottenuto con latte di vacche di razza podolica, allevate in purezza. Prodotto tipico, conteso fra il Gargano ed il Sub Appennino Dauno, lavorato secondo saperi tramandati dalla tradizione e trasmessi oralmente, nel nucleo familiare o in azienda, dal casaro più anziano ai più giovani.

A caccia di ragioni

La premessa da cui muoveremo è che l'ipertrofico sviluppo dei mercati, sempre più orientati dalla globalizzazione dei processi produttivi e dei circuiti commerciali, ha contribuito alla perdita di caratterizzazione di molti prodotti. La messa in valore dei patrimoni locali è stata in grado di introdurre opportune diversificazioni nei mercati e di veicolare le scelte dei consumatori verso la tutela di un ambiente riconosciuto come campo dell'azione politica (B. Latour, P. Weibel, 2005), inducendoli ad optare per prodotti antichi e per cibi inusuali, portato delle tradizioni alimentari locali.

Si sono intraprese così una serie di narrazioni volte a stimolare un orientalismo interno, rappresentando sapori, saperi ed odori secondo una strategia in grado di orientare il consenso verso un gusto costruito (Cfr. P. Bourdieu, 2004), che unisce alla soddisfazione del palato l'esigenza di conoscere e riconoscere il cibo come fatto culturale, nell'ipotesi che il processo di patrimonializzazione del food heritage, una volta costituito, possa offrire maggiori opportunità di espansione al mercato agroalimentare ed alla filiera complessa che ad esso si riconduce. La patrimonializzazione dei saperi locali è andata di pari passo con lo sviluppo di quello che è stato chiamato turismo culturale, a cui si è affiancato il turismo gastronomico culturale. Un elemento non secondario che ha accentuato la necessità di etichettare luoghi, saperi e prodotti connettendoli all'interno di un circuito ellittico, legato ad un contesto produttore di senso. Un'operazione che richiama il processo di "sightseeing" (D. Mac Cannell, 1976), una stigmatizzazione e una messa in evidenza di sapori, saperi e colori capace di trasmettere significati correlati per creare un patrimonio, o, meglio, attribuire il senso di patrimonio ai beni prodotti dalla cultura materiale ed immateriale di una comunità. All'analisi dei processi di tipicizzazione si è così dedicato un filone di studi che ha defi-

nito la tipicità come un processo di costruzione volto a soddisfare un'esigenza di autorappresentazione e perfino come «accorta strategia di vendita della propria immagine» da parte di non meglio definiti «ceti rurali» (C. Grasseni, 2007a, p.136). Al prodotto tipico è stata riconosciuta la capacità di manifestare un significativo grado di «intimità culturale», fortunatissima definizione che si deve a M. Herzfeld (1997), con la località di cui diventa vessillo, presupposto della relazione circolare che lega saperi, beni e località attraverso il criterio dell'appartenenza, traslato mediante il nesso identitario. Una sintesi in grado di illuminare le pratiche locali, rendendole segno di una tipicità esclusiva, che trasforma beni e saperi in merci (M. Douglas, B. Isherwood, 1979) attraverso un processo di "commodification" che ne consente la commercializzazione in virtù del valore aggiunto di cui sono portatori, in quanto espressione di valori identitari. Un nesso spesso oggettivo solo all'apparenza, che richiede un lavoro di analisi, la raccolta di un'etnografia dedicata che confermi, spieghi o crei il presupposto attraverso il quale il processo di "commodification" assume significato, considerando, fra l'altro, che la valenza simbolica di cui sono intrisi i prodotti locali corrisponde anch'essa alle strategie di introduzione di politiche gradite al mercato.

Questo bacino problematico ha veicolato l'attenzione di alcuni studiosi che, in particolare sul versante nazionale, hanno condotto ricerche in grado di sollevare il velo su un contesto etnografico particolarmente ricco (Fra gli altri cfr. C. Grasseni, 2007b, pp. 133-148; C. Papa, 1990, pp. 9-30; V. Siniscalchi 2002; V. Siniscalchi, 2009, pp. 51-64; L. Bindi, 2007, pp. 27-35), a cui si sono affiancati studi, pur sempre su base etnografica, indirizzati verso l'esame dei beni immateriali legati alla trasmissione dei saperi, incarnati in abilità specifiche trasferite all'interno della sfera familiare o comunitaria (Cfr. P. Resta, 2003, pp. 84-98; F. Lai, 2004.), necessari alla messa in essere dei prodotti locali. Secondo quest'ultima prospettiva, il sapere locale è stato considerato come il capitale sociale a disposizione di una comunità.

Sulla base dell'etnografia raccolta in due ricerche che si sono succedute a dieci anni di distanza l'una dall'altra, la prima all'interno di un progetto Euromed, fra il 2000 ed il 2003, e la seconda, concepita quale verifica dei risultati precedenti, fra il 2012 ed il 2013, intendiamo prospettare l'ipotesi che la località scelga fra i diversi prodotti che costituiscono il paniere delle sue conoscenze tradizionali quello che è più facilmente collocabile sul mercato della tipicità e su questo investa attraverso il meccanismo della rappresentazione. Cercheremo di dimostrare anche che il caciocavallo ottenuto dal latte delle vacche Podoliche sul Gargano funziona come prodotto civetta per una migliore collocazione sul mercato degli altri prodotti della filiera, incrementandone la vendita diretta in azienda.

In purezza

Per realizzare una politica del cibo che mescola sapientemente un luogo, un'arte e una tradizione per dar vita ad un prodotto il cui sapore, la cui storia,

e il cui posizionamento sono elementi costitutivi della sua diversità, il prodotto viene narrato ancor prima che assaporato, descritto attraverso una retorica della rappresentazione che ne sottolinea l'unicità.

«Una mandria di vacche Podoliche al pascolo sul Gargano è uno spettacolo che non si dimentica. Con il loro profilo rettilineo, lo sguardo acceso, le larghe corna solenni, il mantello grigio che brilla sullo sfondo di boschi e macchia mediterranea, ispirano una sorta di sacrale tranquillità. Ma ammirarle è un conto, allevarle tutto un altro. Con il latte si fanno formaggi straordinari, primo fra tutti il Caciocavallo Podolico, ma le Podoliche ne fanno poco, pochissimo. E solo in certi periodi dell'anno. Si può comprendere dunque come questa razza, un tempo dominante sul territorio italiano, sia ormai confinata nelle poche aree del meridione dove il pascolo è avaro, l'acqua poca e difficile la sopravvivenza».

(http://www.fondazioneslowfood.it/pagine/ita/presidi_italia/detta-glio_presidi.lasso?-id=3263, consultata il 5-3 2013).

La narrazione del caciocavallo podolico presente nel sito di Slow Food, che ad esso ha riservato un presidio, è sintomo e segnale delle retoriche della tipicità.

L'Italia Meridionale è territorio ricco di produzioni casearie di pregio, presenti anche in Puglia. Nella regione la filiera si caratterizza soprattutto per i formaggi ottenuti da latte bovino o vaccino, trasformati con sistemi locali diversi. Nel Gargano vi è effettivamente una radicata tradizione di allevamento bovino di razza Podolica, una razza da carne ritenuta autoctona dagli allevatori locali. La descrizione del caciocavallo fornita da questi ultimi è meno romantica di quella proposta da Slow Food e fa leva piuttosto sul processo di rimemorazione. Seguendo le suggestioni di Manicone (1806-07, pp.116-119), il quale già agli inizi dell'800 decantava la grande perizia dei casari locali ed il gusto "speciale" che le erbe aromatiche, di cui il Gargano è particolarmente ricco, conferivano al caciocavallo, gli allevatori garganici tendono a ricostruire il nesso fra luoghi e beni secondo un tracciato storicamente documentabile. Giunta in Italia negli anni del declino dell'Impero Romano, la Podolica si è sviluppata distinguendosi in due sottogruppi, uno presente nel versante tirrenico, che ha dato vita alla razza Maremmana, e uno più diffuso sul versante adriatico, che ha dato vita alla razza Pugliese Podolica. Nel secondo dopoguerra, con l'introduzione della meccanizzazione nell'agricoltura e nell'allevamento, con i grandi cambiamenti registrati nella zootecnia, sono state introdotte nuove razze specializzate e più produttive. Le razze locali hanno subito una forte riduzione e sono state massicciamente sostituite. Mentre, nella rimanente parte della Puglia, le Podoliche hanno ceduto alle Frisone, sul Gargano gli allevamenti sono stati mantenuti, seppure affiancandovi quelli delle vacche di razza Bruna, perché, come raccontano gli allevatori, le Podoliche appartengono ad una "razza rustica" adeguata al territorio impervio dell'altopiano. L'immaginario identitario viene costruito sulle Podoliche e sulla

ricchezza del patrimonio naturalistico che, attraverso il latte, converge nel prodotto finale, ancor prima che sul prodotto derivato dal latte. Ciò, nonostante che l'allevatore sia quasi sempre anche il produttore del caciocavallo, dato emerso nella prima ricerca e confermato nella seconda, e sia l'unico a disporre in primavera ed autunno del latte delle Podoliche e del know how per trasformarlo. Un sapere ereditato in famiglia o trasmesso dal casaro che, a sua volta, lo ha imparato nell'azienda, dove gli è stato trasferito secondo un meccanismo fiduciario che lo ha reso partecipe della memoria familiare assimilandolo ad un membro della famiglia. Il protocollo non scritto ordina le fasi della procedura da rispettare per produrre il caciocavallo imponendo l'impiego dell'attrezzatura tradizionale in rame o legno. La rappresentazione si espande disegnando cerchi concentrici, gli allevatori riconducono la tipicità del caciocavallo podolico alla purezza delle vacche, alla tecnica dell'allevamento allo stato brado degli animali e alle erbe autoctone di cui si nutrono ma, soprattutto, alle tecniche di trasformazione del latte crudo secondo il disciplinare consuetudinario, di cui si dicono ancora fedeli esecutori. Il consumatore, che è prevalentemente un consumatore locale, riconduce anch'egli il maggior pregio del caciocavallo podolico al fatto di essere un prodotto tipico lavorato secondo tradizione. Sulla base di una percezione tautologica, il prodotto si ritiene tipico perché tradizionale, e tradizionale perché tipico. Tuttavia, nel retroscena della memoria vi è consapevolezza della relativa tradizionalità del prodotto. Nel ricordo degli anziani, il caciocavallo era riconosciuto sia come un prodotto di uso quotidiano e familiare, sia come prodotto pregiato, da donare o riservare ad occasioni importanti. Non vi era però distinzione fra caciocavallo podolico e non; più semplicemente era il caciocavallo in sé uno dei cibi apprezzati nella cultura agropastorale garganica. Il caciocavallo podolico aveva valore aggiunto per il sapore che «apriva le porte del paradiso», come ricordava fino a qualche anno fa uno dei più vecchi allevatori in purezza di Podoliche. L'attributo dell'unicità che la letteratura sull'argomento riconosce al prodotto tipico può essere riletto in questi termini. Il caciocavallo podolico è un prodotto unico fra i caciocavalli, eppure ripetibile nel rispetto delle regole consuetudinarie che ne stabiliscono la composizione, la forma, l'odore e il sapore. Dunque, un prodotto singolare e, per questo, stra/ordinario, qualità che ne consente l'immissione sul mercato a prezzi più alti rispetto ai prodotti gemelli (C. Papa, op.cit., p. 198).

I criteri della tradizionalità e della genuinità a cui esso è legato, sono in genere le premesse per ottenere il rilascio di un marchio. Fra tutti, quelli più ambiti sono i marchi D.O.P. e D.O.C., per ottenere i quali il prodotto tradizionale deve superare controlli severi. Nonostante fosse stato approntato il relativo disciplinare già nel 2000, il caciocavallo podolico non ha più concorso per ottenere il marchio D.O.C., come è risultato dalla ricerca del 2012, scelta giustificata dalla necessità di non alterare il procedimento tradizionale. Neppure il marchio D.O.P. riservato al Caciocavallo Silano è stato conferito al Caciocavallo Podolico, nonostante il primo sia in parte prodotto con latte di vacche podoliche. Nell'im-

maginario garganico ciò si deve al meticciamento delle razze che ha portato ad un aumento della produzione del latte utilizzato per confezionare il Caciocavallo Silano, promiscuità rispetto alla quale il Caciocavallo Podolico, meno titolato, è, però, ritenuto migliore.

Aggirare il mercato

Il tentativo di salvaguardare la purezza dei prodotti garganici ha indotto alcuni enti come il Parco Nazionale del Gargano ed il Gal Gargano, ad appoggiare l'iniziativa dell'Ispettorato Agrario di Foggia che già nel 2001 aveva avviato la procedura di riconoscimento che ha portato all'iscrizione nei registri P.A.T. (Prodotti Agroalimentari Tipici) del Mi.P.A.A.F. (Ministero delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali) di una serie di prodotti locali, fra cui il Caciocavallo Podolico.

Uguali nella sostanza ma diversi all'apparenza, i prodotti tipici, i così detti P.A.T., creati dal Mi. P.A.A.F. appena nel 2000, sono di definizione più incerta. Per un verso possono essere considerati il contraltare dei prodotti locali che detengono un qualsiasi marchio riconosciuto a livello internazionale. Chi sceglie di tutelare la libertà e l'autonomia creativa del prodotto tipico che ne ha garantito la trasmissione nel tempo, di accettarne le limitate capacità produttive in funzione dell'esclusivo approvvigionamento delle materie prime sul mercato locale e di trasgredire al rispetto dei protocolli europei che, imponendo il controllo per la sicurezza e l'igiene durante le fasi di trasformazione del prodotto, costringono spesso alla sostituzione degli strumenti tradizionali con strumenti in acciaio che ne alterano la tipicità, non ha altra scelta che inserire i proprio prodotto fra i P.A.T.. I Prodotti Alimentari Tradizionali si inseriscono in una sorta di zona franca, si collocano quasi in un limbo: paiono prodotti di una tipicità minore e richiamano alla necessità di articolare in termini più completi la definizione stessa di prodotto tipico. Secondo una certa letteratura, un prodotto può essere definito tipico «quando la sua produzione si ripete nel tempo» (V. Siniscalchi, 2009, p.55). Definizione sintetica, quella che si deve a Valeria Siniscalchi, e non imprecisa, che ha il pregio di focalizzare l'attenzione sul fattore tempo. La profondità temporale è uno degli attributi della tipicità, requisito a cui il Caciocavallo Podolico risponde perfettamente e sul quale i casari-allevatori garganici puntano nella ricostruzione tesa a mettere in evidenza la peculiarità del loro prodotto. Qualche pagina dopo, la stessa Siniscalchi avverte che la tipicità «non si autodefinisce» ma «è negoziata». Il tema della negoziazione è inferente. La negoziazione avviene prima di tutto all'interno della località che si rispecchia nel prodotto locale in cui quest'ultima investe, riconoscendolo parte integrante del suo patrimonio. La località, di conseguenza, va intesa non solo come lo spazio perimetrato dal patrimonio condiviso, ma anche come soggetto politico in grado di gestire le strategie di autorappresentazione. Un alimento o un cibo che, secondo la tradizione, fa

parte della dieta locale viene riconosciuto in quanto tipico quando si dà l'opportunità di esportarlo fuori della località. Allora lo si de/nomina. L'attribuzione del nome fa parte di quel meccanismo identificativo che nasce dalla necessità di distinguersi, di marcare la propria differenza da soggetti consimili. La denominazione del prodotto tipico ha senso, dunque, quando si intende immettere sul mercato un prodotto che partecipa di una filiera in modo distinto. Questa fase della costruzione della tipicità non è più orientata solo verso la procedura di riconoscimento e di messa in valore del prodotto ma piuttosto è legata ad un criterio valutativo inteso a stimare la capacità di impresa connessa all'investimento in uno dei prodotti locali. Nel caso in questione, la scelta è avvenuta a favore del Caciocavallo Podolico piuttosto che di quello di latte misto, come è emerso nella prima ricerca, non a caso destinata a studiare lo sviluppo della microimpresa sulla base dei saperi locali. La presenza di un prodotto locale e tradizionale è condizione necessaria ma non sufficiente perché si sviluppi un'economia della tipicità. La lodevole tensione verso la protezione di cibi "sani", la riproposizione e la valorizzazione della dimensione culturale del cibo non sono sufficienti a giustificare l'investimento nelle politiche della tipicità. Come già anticipato, la nostra ipotesi è che nell'intersezione fra l'economia dei patrimoni culturali, lo sviluppo del turismo culturale e la definizione delle identità locali, il prodotto tipico funziona come bene ricordo e come prodotto attrattore a garanzia dei prodotti della filiera aziendale, più capaci di collocamento sul mercato.

All'epoca della prima ricerca, fra il 2000 ed il 2003, le aziende note per produrre il caciocavallo solo con il latte di vacche allevate in purezza erano appena tre, numero che è rimasto invariato, nonostante una delle tre aziende storiche sia stata chiusa. Le conclusioni a cui si era giunti insistevano sulla necessità, espressa dalle imprese agrozootecniche, di ristrutturare gli impianti produttivi in molti casi ancora rudimentali, mantenendo inalterata la capacità di lavorare un prodotto locale, secondo le tecniche artigianali tradizionali, in modo da proteggere il caciocavallo Podolico attraverso il rilascio del marchio D.O.C., che poteva fornirne al consumatore una chiara identificazione del livello di qualità. A dieci anni di distanza le strategie messe in atto rivelano il diverso percorso seguito. Innanzitutto, l'allevamento di vacche di razza podolica è stato incrementato in virtù di un progetto del Parco Nazionale del Gargano, che ha incentivato le aziende impegnate a mantenere gli allevamenti in purezza per almeno cinque anni, a cui si è accompagnato un provvedimento delle Politiche Agricole Comunitarie, che ha istituito un premio per l'allevamento di animali da carne a rischio di estinzione, ed infine dal premio Vacca Nutrice, promosso per orientare l'uso del latte della Podolica verso la nutrizione del vitello piuttosto che verso la sua trasformazione in prodotti caseari. Iniziative che hanno contribuito ad innalzare il numero delle Podoliche presenti sul Gargano fino ai 1500 – 1600 capi attuali, divisi fra circa quaranta allevatori. La maggiore disponibilità di materia prima ha provocato un aumento delle aziende che producono o dicono di produrre il caciocavallo secondo il sistema tradizionale. In realtà, quasi tutte producono ca-

ciocavallo podolico aggiungendovi latte misto di vacche di razza Bruna dal sapore meno pronunciato, magari seguendo il procedimento tradizionale ma utilizzando attrezzature di tipo industriale per ottenere un prodotto riconoscibile ma dal costo più contenuto. Inoltre è stata abbandonata la via del marchio D.O.C. in ragione della scelta dei produttori di non discostarsi dalla tradizione per far fronte agli obblighi della Comunità Europea e si è optato per una politica diversa, accettandone l'inserimento nel registro dei P.A.T., con il nome di Caciocavallo Podolico Dauno. L'attribuzione del nome smaschera le dinamiche conflittuali che agitano il primato della tipicità. Effettivamente il caciocavallo podolico viene prodotto anche nel sub Appennino dauno, zona diversa della intera provincia dauna, come è meglio nota la provincia di Foggia, anche se nell'immaginario locale il caciocavallo rimane prodotto esclusivamente garganico. Soprattutto, la messa in vetrina del Caciocavallo Podolico è stata affidata a Slow Food che, sulla base della sponsorizzazione offerta dall'Ente Parco Nazionale del Gargano, lo ha riconosciuto come suo prodotto, istituendo due presidi, ponendo l'accento sulla provenienza garganica e chiamandolo "Caciocavallo podolico del Gargano". È cambiata anche la strategia di collocazione sul mercato. Nonostante la scelta del marchio P.A.T. non ne abbia incentivato la commercializzazione, la quantità limitata di caciocavallo che si riesce a produrre è ben piazzata sul mercato locale. La vendita all'acquirente finale avviene direttamente in azienda a consumatori fedeli ed attenti, oppure attraverso Slow Food che provvede a distribuirlo nella ristorazione di qualità e biologica o consentendo ai suoi soci di fare degli ordinativi direttamente in azienda. Nei negozi della costa garganica si trovano, invece, per lo più prodotti che gli allevatori definiscono "contraffatti", non di produzione derivata dagli allevamenti in purezza, e destinati a quei pochi turisti che la sera affollano le piccole botteghe dei centri balneari in cerca di prodotti locali e sapori esotici. In questo caso, anche se il caciocavallo in vendita è di latte misto, non si tratta di una vera e propria contraffazione perché, come ricordato, era il caciocavallo, a prescindere dalla materia prima da cui era ricavato, ad essere prodotto organico alla dieta locale. Il riferimento al Caciocavallo Podolico serve ora a polarizzare l'attenzione del mercato. Nomi diversi indicano lo stesso prodotto, la stessa procedura viene seguita per prodotti di materia prima diversa. Due ambiti territoriali della stessa area geo-culturale rivendicano, nel nome, l'appartenenza del prodotto e il riconoscimento identitario. Una tipicità complessa quella del caciocavallo podolico, che pure viene costantemente salvaguardata, insistendo nelle retoriche di rappresentazione del prodotto definito tradizionale perché conservato inalterato nel tempo, rispettoso delle tecniche locali, dal carattere evocativo per il sapore ed il gusto che può apprezzare solo chi partecipa della cultura locale. Una miscellanea di fattori che confluiscono a consolidare la potenza evocativa che il caciocavallo esercita nei confronti degli assaggiatori che lo incontrano. Un prodotto identitario che nega le ragioni di un ampliamento del mercato e sembra piuttosto legato alla protezione di un bene che nel ricordo si qualifica come efficacemente identitario.

Eppure le aspettative sono altrove. Secondo gli esperti di settore, la prospettiva di sviluppo non è riposta nell'adozione di nuove tecnologie o nell'incremento della produzione, che va mantenuta in livelli quantitativamente bassi ed in nicchie di produzioni pregiate, ma nella diversificazione del prodotto. La scommessa da vincere nell'area garganica è legata alla capacità di superare la logica del prodotto unico, attraverso un processo di riconversione verso produzioni casearie pur sempre di alta qualità, ottenute senza tradire la genuinità e la tradizionalità del prodotto, ma il cui gusto offra una più ampia gamma di sapori in linea con le attuali esigenze del mercato, più incline a scegliere sapori meno pronunciati. Nel contesto così mutato, le politiche della tipicità rimangono influenti e si aprono alla rinegoziazione. Alcuni produttori, per esempio, hanno messo in commercio il "pecorino podolico" per evocare l'idea di genuinità e tipicità anche nel loro prodotto. Le pecore podoliche non esistono. La forza attrattiva della tipicità, al contrario, viene confermata per l'utilizzo che è possibile farne per promuovere gli altri prodotti di una filiera di qualità, che ha affidato la sua riconoscibilità ad un solo prodotto, simbolo di un habitat più complesso, di una cultura agropastorale che ha sviluppato competenze diversificate riflesse in cibi dal potere evocativo diseguale. Per questo il Caciocavallo podolico rimane invariato, per aprire le porte di un paradiso poco esclusivo che si chiama mercato di nicchia, dove ignari acquirenti acquistano prodotti tipici trasformati, attratti dall'efficacia rappresentativa del caciocavallo podolico nell'empireo dei prodotti tipici, vessillo per un consumo critico e consapevole, che ha patrimonializzato il cibo come "food heritage" nell'aspettativa di mettere in atto strategie di sviluppo sostenibili a livello locale.

Riferimenti bibliografici

- L. Bindi, *Cibo via cavo. Tradizioni enogastronomiche e produzione mediatica,* «Etnoantropologia on line», n. 2, 2007, pp. 27-35.
- P. Bourdieu, La distinzione. Critica sociale del gusto, Bologna, Il Mulino, 2004 (ed. or. 1979).
- M. Douglas, B. Isherwood, The World of Goods, New-York, Basic Books, 1979.
- C. Grasseni, La reinvenzione del Cibo. Culture del gusto fra tradizione e globalizzazione ai piedi delle Alpi, Verona, Qui Edit, 2007a.
- C. Grasseni, *La reinvenzione del cibo*. *Formaggi tipici alpini tra sviluppo locale e ridefinizione di confini,* «Etnoantropologia on line», n. 2, 2007b, pp. 133-148.
- M. Herzfeld M., Cultural Intimacy. Social poetics in the Nation-State, New York & London, Routledge, 1997.
- F. Lai (a cura di), Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica, Cagliari, CUEC, 2004.
- B. Latour, P. Weibel (eds), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy.* Karlsruhe, Centre for Arts and Media / Cambridge Mass., MIT Press., 2005.
- D. Mac Cannell, The tourist. A New Theory of the Leisure Class, New York, Shocken Books, 1976.
- M. Manicone, *La Fisica Appula*, Foggia, Leone, 1967, 2° ed., colonne 124-127 (Ed. or. 1806-07, pp. 116-119).

- C. Papa, Un segno dell'identità. Il farro in Valnerina, «L'Uomo»,. III n.s., 1990, pp. 9-30.
- P. Resta, La trasmissione e la diffusione dei Know How locali: Modelli socio-economici e ipotesi interpretative, in A. Sassu, S. Lodde (a cura di), Saperi locali, innovazione e sviluppo economico, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 84-98.
- V. Siniscalchi (a cura di), Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, 2002.
- V. Siniscalchi, *I processi di tipicizzazione tra singolarità e ripetizione*, «Culture della Sostenibilità», Anno III, n. 6, 2009, pp. 51-64.

Pastori, attivisti e mercato. Pratiche economiche e logiche politiche nei presidi Slow Food

VALERIA SINISCALCHI

In the last decade Slow Food increasingly invested in production, extending its action from consumers to producers and representing itself as a movement engaged, by concrete projects and media campaigns, in the question of food. What kind of economic frames emerge from actions on productive sphere? What role Slow Food plays in the conflictual arenas of the quality labeling? How producers deal with and in these arenas? Starting from a three-years ethnography in Slow Food headquarter in Italy and from analysis of particular productions of cheese in France and Italy (Sardinia, particularly), I'll analyze the ways of looking and the practices of Slow Food activists and of producers linked to the movement. Slow Food "Presidi" are at the same time products and protection/valorization projects: they allow to observe political dynamics and the economic exchange ways carried by different actors involved in the labeling processes.

«Il "fiore sardo" è fatto da persone che sono molto caparbie, testarde. Proprio perché sono testarde, caparbie, non si associano. In tutte le altre parti della Sardegna al di fuori della Barbagia hanno perso le produzioni tradizionali, si sono associati, hanno formato le cooperative e oggi producono formaggi solo i caseifici, che sono tutti uguali. E questo ha determinato la perdita di forza. Il "fiore sardo" continua a esistere perché i produttori sono testardi, individualisti e restii a accettare consigli, a modificare il proprio sapere, presuntuosi e non hanno modificato quasi mai niente.» (Stefano S. 26/4/2011).

Stefano, 35 anni, vive in Barbagia, alleva un gregge di 300 capi e produce "fiore sardo" da una decina d'anni¹. Parla dei pastori come lui, produttori di "fiore sardo", usando i modi narrativi e gli stereotipi del pastore sardo, caparbio e individualista e per questo conservatore di saperi, ma perdente economicamente². In realtà, Stefano e altri pastori produttori come lui hanno ben chiare le logiche di mercato ma cercano di proporre modelli di produzione e di distribuzione alternativi, associandosi quando questo rappresenta una risorsa politica ed economica. Stefano presiede il "Consorzio dei produttori storici pastori", che riunisce una ventina di pastori produttori come lui all'interno dell'area della DOP "fiore sardo", della quale fanno parte anche produttori industriali. Il Consorzio ha come obiettivo la tutela e la visibilità del lavoro dei piccoli produttori nei confronti dei caseifici industriali. Stefano è anche membro del consiglio di amministrazione del "Consorzio di tutela della DOP fiore sardo" e al tempo stesso fa parte del ristretto gruppo, tra i produttori storici, che ha deciso di aderire al progetto di "Presidio Slow Food"³.

Nella terminologia di Slow Food, il termine "Presidio" indica un prodotto di qualità che rischia di scomparire – a causa dell'esiguo numero di produttori, delle condizioni economiche che non rendono più la produzione redditizia o di norme che appaiono difficilmente applicabili alle piccole produzioni – e sul quale Slow Food interviene attraverso un progetto di protezione e valorizzazione. I "Presidi" sono considerati strumenti per proteggere la biodiversità alimentare e gastronomica e quindi per preservare determinati ecosistemi⁴.

Il "Presidio fiore sardo", sul quale mi soffermerò in questo articolo, interviene all'interno di una denominazioni di origine già esistente. Per questo costitui-

¹ I nomi utilizzati nel testo sono pseudonimi. Il "fiore sardo" è un formaggio pecorino di pasta dura a latte crudo, leggermente affumicato tramite asciugatura in un locale con un braciere e stagionato per un minimo di cinque mesi.

Non posso esaminare qui le stratificazioni di senso di questo tipo di rappresentazioni. Rinvio per questo alle analisi di Pitzalis e Zerilli all'interno di un'etnografia del Movimento pastori sardi (2013).

³ Creato nel 1986 in Italia, Slow Food è oggi un'associazione internazionale di circa 100000 soci. Ho iniziato a lavorare su Slow Food alla fine del 2006, interessandomi prima al funzionamento dell'associazione francese, poi dell'associazione italiana e internazionale. Il terreno etnografico condotto nella sede di Bra è durato circa tre anni. Questo testo si basa su una parte della ricerca svolta in Sardegna nel 2011 con i referenti del movimento e i produttori legati a Slow Food. I "Presidi" sardi sono sei, per un totale di circa una trentina di produttori. Questa parte della ricerca è stata possibile grazie al programma di *Visiting Professor* dell'Università di Cagliari. Ringrazio i colleghi, gli amici e i produttori che mi hanno accolta nei mesi di lavoro in Sardegna.

⁴ Il termine è utilizzato per indicare al tempo stesso il prodotto e il progetto di protezione. Per un'analisi più dettagliata del progetto dei "Presidi" rinvio a Siniscalchi (2013b).

sce un esempio particolarmente interessante per comprendere il rapporto che si instaura tra dinamiche politiche, interessi economici e forme di regolazione messe in atto dai diversi attori implicati nei processi di labellizzazione. Non si tratterà qui, ovviamente, di esaminare la DOP "fiore sardo" né le dinamiche della produzione ovino casearia in Sardegna, bensì di analizzare i modi in cui gli interessi e le retoriche di Slow Food interagiscono con le logiche economiche e politiche dei produttori che si avvicinano o aderiscono al movimento attraverso un processo di labellizzazione.

Dalla sua creazione come associazione eno-gastronomica, nel 1986, Slow Food ha esteso i suoi campi di intervento, rielaborando la sua filosofia e includendo nuovi centri di interesse e nuovi modi d'azione. Nel corso dell'ultimo decennio in particolare, Slow Food ha investito sempre più nel campo della produzione estendendo la sua sfera d'azione dai consumatori ai produttori e presentandosi come un movimento in grado di intervenire, attraverso progetti concreti e battaglie mediatiche, sull'insieme della filiera alimentare. Associazione e al tempo stesso movimento sociale e politico, impresa per certi aspetti, ma i cui modi d'azione si avvicinano a quelli di un'ONG, Slow Food è presente in alcuni dei luoghi di decisione riguardanti il cibo, la produzione agricola, le politiche alimentari. È diventato inoltre un attore legittimo negli spazi di contestazione politica e sociale, in Italia in particolare, ma anche in alcuni altri paesi in cui la presenza e la visibilità del movimento sono più forti. Attraverso i suoi portavoce, Slow Food è presente nelle piattaforme pubbliche e mediatiche, prendendo posizione pro o contro un ampio spettro di temi che hanno come comune denominatore il cibo. Il diritto alla sovranità alimentare, la difesa della biodiversità o del paesaggio, ma anche le battaglie contro la produzione intensiva, gli OGM, l'energia nucleare o la privatizzazione dell'acqua sono alcuni dei campi in cui Slow Food appare, in alleanza con altre forze associative o istituzionali, come un movimento di contestazione⁵.

Quale ruoli gioca allora Slow Food nelle arene conflittuali dei label di qualità? E come si muovono i produttori in queste stesse arene? Quali modelli economici emergono dalle azioni nel campo della produzione "di qualità"? E quali dinamiche politiche esse sottendono? La prospettiva che adotto si situa nel campo dell'antropologia economica e delle sue tendenze più recenti che considerano la produzione, lo scambio e la circolazione di beni come legate a logiche di mercato

⁵ Sulle forme di attivismo legate al cibo e alla produzione alimentare, cfr. Counihan e Siniscalchi (2014.) Per un'analisi delle retoriche e delle implicazioni politiche di Slow Food, cfr. anche Sassatelli e Davolio (2010).

⁶ Sulla qualità alimentare e le politiche del cibo, cfr. Harvey, McMeekin, Warde (2004) e Lien e Nerlich (2004). Cfr. anche Leich (2003) e Paxson (2010) tra i molti studi sui processi di "tipicizzazione".

astratte e al tempo stesso a valori e interessi sociali, ma anche politici, densi e "situati" (Wilk 1996, 2006, Gudeman 2008)⁷.

Economia morale e attivismo

"Buono, pulito e giusto" (Petrini 2005) sono i termini che definiscono i parametri della produzione alimentare secondo Slow Food: "buono" si riferisce al gusto e alla qualità dei prodotti. Ma la bontà in termini organolettici ha anche un valore morale. Nel caso del "fiore sardo", "buono" e "cattivo", indicano un formaggio che rispetta il legame tra saperi e territorio, tra piccoli produttori e prodotti di qualità, contro un formaggio che "usurpa" questo legame, infrangendone le regole morali. "Pulito" sposta l'attenzione ai luoghi e ai modi di produzione e distribuzione che rispettino l'ambiente, riducendo la chimica e i danni ambientale. Infine, la nozione di "giusto" si riferisce alla giustizia sociale intesa prima di tutto dal punto di vista delle condizioni economiche dei produttori. Il valore economico e morale del formaggio, come di ogni altro prodotto alimentare, dal punto di vista di Slow Food, si situa nel rispetto dei legami con un determinato spazio sociale, oltreché geografico, e delle giuste condizioni di lavoro e di remunerazione per i produttori, i quali devono poter vivere della propria attività. I tre termini, divenuti oggi uno degli slogan del movimento, funzionano insieme, più che singolarmente, come contenitore semantico (Siniscalchi 2013a).

Uno dei campi di applicazione della filosofia del "buono, pulito e giusto", è quello della labellizazione dei prodotti. Si tratta del campo in cui il contatto tra Slow Food e il mondo della produzione è probabilmente più stretto. I "Presidi" assumono il ruolo di prototipi: sono esempio da seguire, paradigmi che definiscono i margini di variazione possibile, fissano i limiti e servono da modello di ciò che è necessario proteggere e valorizzare, contro l'omologazione del gusto e l'industrializzazione del cibo (Siniscalchi 2010, 2013b). La produzione in quantità limitate, a opera di piccoli produttori, allevatori, pastori o artigiani secondo tecniche tradizionali e, a un secondo livello, il fatto di essere inclusi in una lista ristretta di prodotti selezionati da Slow Food, diventano elementi in grado di creare un valore aggiunto. Se in molti casi il prezzo, più elevato di quello di un prodotto analogo ma "convenzionale", trova la sua giustificazione nel fatto che i produttori devono poter vivere della propria produzione, al tempo stesso esso contribuisce a singolarizzare i prodotti: la qualità ha un costo.

I prodotti che divengono "Presidi" si trasformano così in oggetti "singolari", definiti da una "costellazione" di qualità, come una serie limitata, analoga alle opere d'arte (cfr. Karpik 2007). Sono questi elementi che dovrebbero contribuire

⁷ Per un analisi della nozione di libero Mercato, cfr. Carrier (1997).

ad assicurarne la presenza sul Mercato. I "Presidi" sono infatti pensati come mezzi per (ri)dare significato sociale ed economico a produzioni poco visibili, schiacciate dal potere dell'agro-industria e dalle regole di un'economia neoliberale. In questo senso, permettono di creare nuovi spazi economici e al tempo stesso si configurano come progetti politici proprio in quanto progetti economici. Attraverso i "Presidi", Slow Food diventa un attore nel campo conflittuale della regolazione della produzione alimentare. I progetti dei "Presidi" si basano infatti su disciplinari spesso estremamente precisi e più stretti rispetto a quelli di molte DOP. A seconda dei prodotti, i disciplinari definiscono con estrema precisione le razze, le specie, l'area di produzione, il tipo di lavorazione, i tempi e i luoghi (per esempio gli alpeggi) della produzione.

Nell'ufficio "Presidi", a Bra, alcuni si ricordano i primi disciplinari, quando il progetto era agli inizi. Chi lavorava nella sede di Slow Food era troppo lontano dalla realtà degli agricoltori e degli allevatori e spesso i disciplinari riflettevano questa distanza e una scarsa conoscenza del mondo della produzione. Con il tempo la distanza si è accorciata e Slow Food è diventato un interlocutore e un mediatore legittimo per molti dei produttori e per i consumatori dei prodotti "Presidi". I disciplinari sono redatti dopo riunioni, incontri e lunghe negoziazioni tra i produttori e con i responsabili di Slow Food. I responsabili di Slow Food rifiutano di assumere il ruolo di un istituto di certificazione o di un organismo di controllo ed elaborano una serie di procedure affinché i produttori stessi esercitino il controllo sulla produzione, in termini di quantità e di qualità. Non solo il disciplinare, ma più in generale la relazione tra Slow Food e i produttori è rappresentata come una relazione di fiducia. Al tempo stesso, conflitti o tensioni latenti caratterizzano la vita di molti "Presidi" e accanto ai numerosi progetti che raggiungono gli obiettivi prefissati, altri naufragano: talvolta per tensioni interne o perché Slow Food, nonostante la rete di soci sul territorio, è troppo lontano per cogliere le reali dinamiche locali o le esigenze dei produttori.

Nella maggior parte dei casi, i prodotti che diventano "Presidi" non beneficiano di altri marchi di qualità né di denominazioni d'origine: le regole espresse dai disciplinari occupano allora spazi ancora vuoti. È il caso della "brousse du Rove", formaggio caprino prodotto nel Sud-Est della Francia. Secondo i produttori di "brousse", il fatto di essere riconosciuti e segnalati come "Presidio Slow Food" non è stato realmente determinante dal punto di vista economico. In Francia, il movimento è estremamente debole e costoro continuano a commercializzare la "brousse" attraverso i canali abituali (mercato contadino, vendita diretta in azienda, gruppi di acquisto). Essere un "Presidio" e apparire nelle manifestazioni organizzate da Slow Food ha invece permesso ai produttori di "brousse" di acquisire visibilità e legittimità dal punto di vista politico. Diventare un "Presidio" è stato un trampolino al fine di iniziare la procedura di richiesta di una denominazione di origine (AOC), la più piccola della Francia.

Sistemi normativi e battaglie politiche

Diversamente dalla "brousse du Rove", quello del "fiore sardo" è uno dei casi in cui il "Presidio" interviene all'interno di una denominazione di origine protetta per definire alcune specificità produttive che il disciplinare o l'estensione della DOP non permettono di valorizzare. I produttori coinvolti nel progetto sono alcuni dei pastori che si autodefiniscono come "produttori storici". Molti "produttori storici" sono giovani che lottano contro i caseifici industriali che invadono il Mercato con un formaggio prodotto con latte pastorizzato e spesso non affumicato, diverso dal "vero fiore sardo"; contro i distributori e i commercianti che impongono prezzi e gusto; e soprattutto contro le istituzioni che hanno elaborato norme che, dal loro punto di vista, non proteggono i piccoli produttori perché non consentono ai consumatori di distinguere il formaggio dei pastori da quello industriale. Il disciplinare, secondo i pastori produttori, non permette loro di avere visibilità in un Mercato sempre più competitivo. Antonio, 24 anni, presidente del Consorzio di tutela della DOP, produce "fiore sardo" da 5 anni:

«Nel 1987 non eravamo ancora una DOP. I produttori si sono riuniti per redigere un disciplinare, ma poi a questo sono stati delegati enti che in testa avevano tutt'altro. Ora gli industriali stanno producendo "fiore sardo" e il consumatore mangia "fiore sardo" degli industriali senza che ci sia differenza a livello legislativo: quello è tutelato quanto il nostro. Siamo in una situazione di concorrenza all'americana. Noi, è latte crudo perché è latte di un solo gregge e non c'è problema di gonfiore. Gli industriali invece, che acquistano il latte da più aziende, lo pastorizzano sennò con cariche batteriche diverse sballa tutto. Non c'è uno studio in Sardegna che permetta di riconoscere il latte crudo o no. Non è stato fatto per non andare contro gli industriali. Al sapore si sente, ma se gli facciamo causa non possiamo andare dal giudice e dirgli "assaggi un pezzo di fiore sardo". Ci vogliono prove scientifiche e non ce ne sono. Nelle DOP la politica è tutta a favore loro» (Antonio A. 27/4/2011).

Senza entrare nell'analisi degli studi esistenti relativi alla composizione del fiore sardo e alle sue caratteristiche organolettiche, mi sembra importante sottolineare che il disciplinare della DOP "fiore sardo", come ogni disciplinare, è prima di tutto un testo politico, alla cui codificazione hanno contribuito enti amministrativi e sanitari oltreché rappresentanti delle scienze agrarie, chimiche e zootecniche. In questo senso il disciplinare ha costituito non solo uno strumento di "normalizzazione" della produzione casearia e della "qualità", ma più in generale di "normalizzazione" delle attività e dei saperi locali dei pastori. Oggi, dal punto di vista dei pastori produttori, il disciplinare appare come il risultato di accordi politici, al quale in parte i pastori stessi hanno contribuito, pur da una

posizione di debolezza strutturale⁸. Un testo estremamente vago su una serie di punti indispensabili, secondo costoro, per ottenere un "vero fiore sardo": «Gli industriali non lo affumicano. Lo usano come un marchio commerciale [il "fiore sardo"]. L'affumicatura [per loro e per il disciplinare] è facoltativa» ribadisce Antonio. Analizzando punto per punto il testo del disciplinare⁹, mi dice:

«Dicono che la taglia può variare da un kg e mezzo a quattro kg, ma un "fiore sardo" di quattro kg non è mai stato fatto! Non stiamo scrivendo la ricetta di un piatto, stiamo scrivendo un disciplinare di una DOP. Devi scrivere quello che è, punto [...]. Il territorio comprende tutta la Sardegna, ma questo lo hanno fatto per noi: se uno è di Gavoi compra un'azienda a Cagliari sennò non potrebbe fare il "fiore sardo". Ma almeno dovevano inserire che il latte deve essere di un gregge solo e che l'affumicatura è obbligatoria [...]. Gli stessi [rappresentanti delle istituzioni] che facevano la Dop con i pastori, insegnavano agli industriali come pastorizzare il latte» (Antonio A. 27/4/2011).

Le battaglie dei "produttori storici" si esprimono negli uffici della Regione così come all'interno del Consorzio di tutela, per modificarne gli statuti o i criteri di rappresentanza. Le strategie e le alleanze messe in atto per ottenere la presidenza del Consorzio fanno parte dei modi d'azione che costoro cercano di mettere in atto: «Noi del Consiglio di amministrazione stiamo cercando di fare in modo che ritorni a essere il formaggio dei pastori. Sono lotte a livello legale, cause, dibattiti col Ministero» (Stefano S. 26/4/2011). I pastori produttori di "fiore sardo" non sono fuori dalle logiche di mercato, bensì cercano attraverso precise strategie politiche ed economiche, di modificarle a proprio favore dall'interno. In questo contesto, il progetto di "Presidio" sembra ad alcuni di loro una soluzione per conferire legittimità politica alle loro battaglie e, dal punto di vista economico, per aumentare la visibilità del loro prodotto all'interno di questo spazio torbido e confuso della DOP, troppo ampia geograficamente e poco precisa dal punto di vista delle regole di produzione. Una parte del formaggio commercializzato come "fiore sardo" è prodotta da stabilimenti industriali che utilizzano latte, talvolta proveniente da altre regioni d'Italia o da altri paesi. A più riprese Slow Food ha preso posizione contro le derive della produzione venduta come locale, in realtà "delocalizzata" e industriale, difendendo le piccole produzioni, la trasmissione delle conoscenze, il legame stretto con il territorio, ma anche il rapporto, costruito nel tempo dai pastori, con il Mercato. Le retoriche di Slow

⁸ In questo rapporto di opposizione e connivenza si ritovano elementi comuni, anche se qui su una scala più ridotta, a quelli analizzati da Pitzalis e Zerilli per il Movimento pastori sardi.

⁹ http://www.fioresardo.it/docs/Disciplinare_Fiore_Sardo.pdf, consultato il 20 giugno 2013.

Food, relative alla burocrazia imposta ai piccoli produttori e alle normative che non sono in grado di proteggerli, dialogano con le rappresentazioni dei pastori produttori, in cui il rapporto conflittuale con norme statali è un tema ricorrente. Il disciplinare del Presidio diventa una traduzione di queste retoriche e uno strumento normativo alternativo. Infatti, nel caso del "fiore sardo", diversamente dalla "brousse du rove", il disciplinare interviene in uno spazio già occupato da un altro sistema normativo (cfr. Zerilli 2010).

«Il "Presidio" è stato fatto per cercare di porre rimedio a quello a cui il consorzio [di tutela] non era riuscito a porre rimedio. Inizialmente abbiamo fatto tutto il consorzio [dei produttori storici] come "Presidio" e siamo riusciti a dettare il prezzo. Ma poi non tutti sono stati disposti ad accettare il disciplinare del "Presidio". Così siamo rimasti quelli disposti a mettersi insieme, di mentalità più aperta» (Stefano S. 26/4/2011).

«All'apertura c'eravamo tutti» aggiunge Riccardo (27/4/2011). Poi, molti non hanno accettato di modificare tecniche o fasi della lavorazione per avvicinarsi al modello artigianale, definito come "tradizionale" dai produttori stessi. Imponendo regole più strette, il "Presidio" permette di identificare e conferire importanza a un insieme di specificità produttive che consentano di distinguere il "vero fiore sardo" da quello industriale. Ma le norme elaborate da o con Slow Food, sintetizzate dal marchio del "Presidio" si sovrappongono a quelle della DOP, fissate dal Ministero delle politiche agricole che applica i regolamenti europei. Slow Food assume così il ruolo di organismo di regolazione intermedio tra lo Stato, le norme sovralocali (europee) e i produttori. Questo ruolo non è neutro e produce frizioni e conflitti. In passato, in alcuni altri casi di "Presidio", il Ministero ha imposto sanzioni pecuniarie ai produttori che utilizzavano entrambi i segni di identificazione, la DOP e il "Presidio Slow Food". Il logo del "Presidio" non dice solo che quel prodotto è stato selezionato da Slow Food come prodotto da salvare, ma delimita uno spazio ristretto, sociale, geografico e tecnico, definito da norme più precise di quelle della DOP. Dal punto di vista degli organismi preposti all'elaborazione delle direttive riguardanti le produzioni tipiche, la vicinanza dei due marchi di fatto oppone due sistemi normativi. Le sanzioni applicate ai produttori diventano sanzioni rivolte sul piano simbolico anche a chi, come Slow Food, interviene nel campo della regolazione, sottraendo implicitamente valore alle norme sancite dallo Stato.

Mercato e interessi economici

L'attenzione che Slow Food è in grado di attirare su prodotti come il "fiore sardo" permette di dare voce ai pastori produttori su alcuni dei punti chiave delle loro rivendicazioni. Il gusto, che è una delle dimensioni sulle quali Slow

180 • VOCI BIBLIOTECA

Food interviene attraverso azioni di educazione e di sensibilizzazione, diventa uno strumento all'interno delle battaglie politiche che hanno come oggetto la produzione artigianale. Il "fiore sardo" ha una posizione marginale nel Mercato anche a causa de gusto è considerato troppo forte per il cosiddetto "palato comune". Le attività organizzate da Slow Food diventano modi per diffondere le capacità di distinguere e apprezzare sapori come questo. In questo caso Slow Food assume il ruolo di promotore di un "nuovo" tipo di gusto.

Se gli interessi e le retoriche di Slow Food e quelli dei pastori convergono dal punto di vista politico, sul piano economico due visioni si affrontano: quella dei produttori, che vorrebbero un impegno più forte e concreto da parte di Slow Food in termini economici, e quella del movimento, che resta soprattutto politica, sebbene con una visione chiara delle problematiche economiche. Il progetto dei "Presidi" è un progetto politico in grado di produrre effetti concreti, si inserisce in un ampio spettro di battaglie nelle quali il movimento si impegna e che hanno come oggetto i produttori. Ma dal punto di vista di alcuni produttori, in fondo «nemmeno Slow Food ha la forza di combattere gli industriali [...], una sotto-denominazione [cioè una denominazione protetta all'interno dell'attuale DOP] sarebbe probabilmente più efficace» (Lucio L. 6/5/2011). Per coloro che credono al progetto di "Presidio", Slow Food non fa abbastanza in termini di intervento "economico". Al di là delle manifestazioni e dei saloni in cui i produttori sono presenti, le azioni del movimento prendono piuttosto la forma di "campagne" – campagne di sensibilizzazione o campagne di sostegno economico – che uniscono finalità politiche sulla lunga durata e obiettivi economici immediati. È il caso di "resistenza casearia", iniziativa in cui Slow Food proponeva ai suoi soci l'acquisto di "pacchi" con formaggio di due o tre "Presidi" per sostenere i produttori in un'annata particolarmente difficile. Ma per i produttori questi interventi presentano il limite un'iniziativa puntuale e non permanente. Dal canto loro, i responsabili di Slow Food rifiutano di trasformare il proprio movimento in un organismo commerciale per non diminuirne il peso politico e la credibilità proprio nel campo della regolazione della produzione.

Il caso del "Presidio fiore sardo" mostra le tensioni che esistono all'interno del movimento tra dimensione ideale e attività produttive concrete, tra il messaggio e l'azione politica da un lato e il Mercato dall'altro, tra la dimensione morale e la redditività della produzione. Al tempo stesso, i "Presidi" devono essere letti non solo come prodotti e progetti – i modi in cui Slow Food li intende – ma anche come processi: sono il risultato di accordi economici e politici, che hanno un inizio, ma che possono avere anche una fine. Un "Presidio" si chiude quando non ha più ragione d'essere, quando gli obiettivi del progetto sono stati raggiunti o quando le pratiche delle persone coinvolte si allontanano troppo dalle finalità e dai modi di funzionamento previsti per il progetto. In questo senso, nei "Presidi" coabitano interessi economici, logiche politiche e normative. Sono progetti più flessibili di una denominazione di origine protetta, anche se più fragili e con una forte dimensione strategica per tutti gli attori coinvolti. Essi permettono a Slow

BIBLIOTECA VOCI • 181

Food di assicurare la sua presenza anche in regioni o paesi del mondo in cui il movimento è più debole o praticamente assente. E permettono di rivendicare l'immagine di un movimento che si lega al mondo della produzione, contribuendo a consolidare la legittimità politica di Slow Food, alla cui costruzione partecipano i produttori stessi. Le istituzioni e gli attori politici locali utilizzano i "Presidi" come modi per aumentare la visibilità dei propri Comuni, Province o Regioni, appropriandosi (in cambio di un sostegno economico) di un progetto sovralocale, riconosciuto sul piano internazionale. Anche per questo la "chiusura" di un "Presidio" è spesso causa di tensioni. I produttori, venditori ma anche figuranti nelle iniziative di Slow Food, aderiscono al progetto per combattere le logiche di mercato, per avere un posto nei sistemi normativi esistenti –come quelli che regolano le DOP-, per prendere posizione contro di essi o ancora per esistere al di là di tali sistemi; per resistere e al tempo stesso cercare di esistere nel Mercato.

Bibliografia

- J. G. Carrier, (a cura), Meanings of the Market. The Free Market in Western Culture, Oxford, New York, Berg, 1997.
- C. Counihan V. Siniscalchi (a cura), *Food Activism. Agency, Democracy and Economy*, London, Bloomsbury (in stampa).
- S. Gudeman, Economy's Tension: The Dialectics of Community and Market, Oxford, Berghahn, 2008.
- L. Karpik, L'économie des singularités, Paris, Gallimard, 2007.
- M. Harvey A. McMeekin A. Warde (a cura), *Qualities of food*, Manchester, New York, Manchester University Press, 2004.
- A. Leitch, , Slow Food and the politics of pork fat: Italian food and European identity, «Ethnos», 68/2003 (4), pp. 437-462.
- M. E. Lien B. Nerlich (a cura), *The politics of food*, Oxford, New York, Berg, 2004.
- H. Paxson, Locating value in artisan cheese: reverse engineering terroir for new-world landscapes, «American Anthropologist», 112/2010 (3), pp. 444-457.
- C. Petrini, Buono, pulito, giusto: principi di nuova gastronomia, Torino: Einaudi, 2005.
- M. Pitzalis F. Zerilli, Pastore sardo non t'arrendas com! Il Movimento pastori sardi: alterità, resistenza, complicità, «Rassegna italiana di sociologia», LIV/2013, 379-400.
- R. Sassatelli F. Davolio 2010, Consumption, pleasure and politics: Slow Food and the politico-aesthetic problematization of food, «Journal of Consumer Culture», 10/2010 (2), pp. 202-232.
- V. Siniscalchi, Regimi di singolarità e politiche della ripetizione, «La ricerca folklorica», 61/2010, pp. 51-61.
- V. Siniscalchi (a), *Slow versus Fast: économie et écologie dans le mouvement Slow Food*, «Terrain», 60/2013, pp. 132-147.
- V. Siniscalchi (b), *Environment, regulation and the moral economy of food in the Slow Food movement,* «Journal of Political Ecology», 20/2013, pp. 295-305.
- R. Wilk, Economies and Cultures, Boulder, CO, Westview, 1996.
- R. Wilk, 2006, From Wild Weeds to Artisanal Cheese, in R. Wilk (a cura), Fast Food/Slow Food: The Cultural Economy of the Global Food System, Lanham, MD, Altamira, pp. 13-28.
- F. M. Zerilli, *The rule of soft law: an introduction*, «Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology», 56/2010, pp. 3-18.

182 • VOCI BIBLIOTECA

Beni culturali immateriali, patrimonio immateriale: qualche riflessione fra dicotomie, prassi, valorizzazione e sviluppo

ROBERTA TUCCI

The author proposes a critical examination of the different points of view that address the national and local politics applied to the intangible cultural assets. She individuates convergences and divergences between the concepts of intangible cultural assets and intangible cultural heritage: two denominations that refer to different procedures of identification, knowledge, safeguarding and valorisation. She reflects about the relationship between identities and economic valorisation, with regard to the processes of cultural capitalisation carried on locally by the various social groups.

1. Beni culturali immateriali, patrimonio culturale immateriale

In Italia "bene culturale" è un preciso concetto di valore giuridico, inscritto nella legislazione, a cui corrispondono le azioni di tutela e di valorizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali (MiBAC), delle Regioni e degli enti locali, secondo quanto prevede il *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (d.lgs. 42/2004) in base alle funzioni attribuite dal titolo quinto della parte seconda della *Costituzione*.

Nel *Codice* le definizioni di beni culturali e di patrimonio culturale sono tenute distinte. La seconda è utilizzata con un'accezione più ampia, una sorta di contenitore di cui fanno parte tanto i beni culturali quanto i beni paesaggistici. Rispetto al precedente *Testo Unico delle disposizioni legislative in materia di beni culturali e ambientali* (d.lgs. 490/1999), dove "patrimonio" era usato a esprimere la sommatoria delle diverse categorie di beni culturali, il *Codice* propone un ulteriore ampliamento del termine, includendo, appunto, il paesaggio quale «territorio espressivo di identità, il cui carattere deriva dall'azione di fattori naturali, umani e dalle loro interrelazioni» (art. 131).

L'art. 2 del chiarisce bene le differenze terminologiche (corsivo mio):

1. Il patrimonio culturale è costituito dai beni culturali e dai beni paesaggistici.

BIBLIOTECA VOCI • 183

- 2. Sono beni culturali le cose immobili e mobili che [...] presentano interesse artistico, storico, archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e le altre cose individuate dalla legge o in base alla legge quali testimonianze aventi valore di civiltà.
- 3. Sono beni paesaggistici gli immobili e le aree [...] costituenti espressione dei valori storici, culturali, naturali, morfologici ed estetici del territorio [...].
- 4. *I beni del patrimonio culturale* di appartenenza pubblica sono destinati alla fruizione della collettività [...].

L'espressione «i beni del patrimonio culturale» del quarto comma rende ancora più chiara la distinzione.

Beni culturali e patrimonio culturale appaiono quindi come due termini di significato diverso, concettualmente nidificati il primo nel secondo, con riflessi di carattere giuridico distinti.

Nel *Codice*, come nelle precedenti leggi di tutela, i beni culturali immateriali non sono presi in considerazione, per la loro natura intangibile di non-cose. Tuttavia, dopo la firma italiana, nel 2007, delle Convenzioni Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (2003) e per la protezione e la promozione delle diversità culturali (2005), al testo di legge è stato aggiunto l'articolo 7-bis:

«Le espressioni di identità culturale collettiva contemplate dalle Convenzioni UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e per la protezione e la promozione delle diversità culturali [...] sono assoggettabili alle disposizioni del presente codice qualora siano rappresentate da testimonianze materiali».

L'integrazione è interessante soprattutto per il riflesso che potrà avere in un eventuale allargamento del concetto di bene demoetnoantropologico (DEA) materiale, per il quale, peraltro, a tutt'oggi manca una definizione complessiva condivisa, ma è anche significativa del fatto che la firma delle due convenzioni non ha determinato il recepimento del bene culturale immateriale dal momento che ciò avrebbe richiesto una radicale revisione di tutta la materia. E infatti l'art. 7-bis non fa riferimento a beni culturali, ma a «espressioni di identità culturale collettiva», in coerenza con il testo di legge.

La Convenzione Unesco del 2003 ha ratificato, nella sua traduzione italiana, la locuzione "patrimonio culturale immateriale", che traduce l'inglese *Intangible Cultural Heritage (ICH)*: una locuzione ormai normalizzata e individuata dall'acronimo PCI.

Naturalmente, al di là delle normalizzazioni linguistiche, il concetto di patrimonio culturale immateriale non nasce con la Convenzione Unesco, ma ha radici molto più antiche in Italia, a partire dagli oggetti di osservazione e di ricerca dei folkloristi e dei demologi fra Ottocento e Novecento.

184 • VOCI BIBLIOTECA

È nella seconda metà del Novecento che la ricerca demo-antropologica comincia a connettersi dichiaratamente con la materia dei beni culturali, per i quali, nel 1975 nasce il Ministero per i beni culturali e ambientali. Vale la pena ricordare alcune tappe di questo percorso.

Nel 1979 il Ministero per i beni culturali e ambientali pubblica *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, frutto della collaborazione fra l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD), il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari (MNATP) e un gruppo di studiosi facenti capo all'Università "La Sapienza" di Roma. Il volume contiene la normativa delle prime quattro schede progettate sperimentalmente per la catalogazione dei beni culturali folklorici, indicati con l'acronimo FK. Tre di queste schede (FKM, FKN e FKC) sono specificamente riferite a quelli che noi oggi chiamiamo beni culturali immateriali e si aggiungono alla scheda relativa agli oggetti (FKO) con il criterio che il folklore non si rappresenti solo attraverso la cultura materiale, ma anche attraverso aspetti intangibili, fra cui musica, narrativa, festa.

Nel 1988 Alberto Cirese formula la nota definizione di "beni volatili" quale categoria specifica dei beni demologici che si aggiunge a quelle dei beni mobili e dei beni immobili.

Nel 1989 l'Unesco emette la *Recommendation for the Safeguarding of Traditional and Popular Culture*: il primo documento in cui si riconosce l'importanza delle culture orali nell'ambito del patrimonio culturale dell'umanità.

La stessa Unesco nel 1997 crea al suo interno la *Section of Intangible Heritage*, avviando così un processo che ha i suoi sviluppi nel 1999 con il progetto *Intangible Heritage*, composto da cinque azioni di cui la più nota è la *Proclamation of Masterpieces of Oral and Intangible Heritage of Humanity*.

Nel maggio del 1999 il Convegno Internazionale *Non-material Cultural Heritage in the Euro-Mediterranean Area*, che si tiene a Roma, promosso dall'Università del Mediterraneo (Unimed), segna l'avvio di un recepimento italiano di questo nuovo corso.

Alla fine del 1999, su proposta della Regione Lazio, l'ICCD istituisce un gruppo di lavoro istituzionale per la progettazione della nuova scheda BDI (Beni demoetnoantropologici immateriali), che viene pubblicata nel 2002 in aggiunta alla scheda BDM.

Quando, dunque, nel 2003, si giunge alla *Convenzione Unesco per la Salvaguardia del patrimonio culturale immateriale*, il contesto scientifico e istituzionale italiano è maturo e ricco di esperienza in questo settore. Eppure la ratifica italiana, avvenuta solo nel 2007, si configura quasi come un nuovo punto di partenza per attenzione, iniziative, aspettative ecc., soprattutto da parte del territorio, dal momento che investe le "comunità" nella salvaguardia, anche attraverso le proposte di candidature degli elementi del patrimonio culturale immateriale da esse stesse individuati. La partecipazione delle comunità, di gruppi, di organizzazioni non governative, è la parola-chiave della Convenzione, richiamata in premessa e negli artt. 2, 11 e 15:

BIBLIOTECA VOCI • 185

Per "patrimonio culturale immateriale" s'intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how [...] che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi [...]. (art. 2)

Nell'ambito delle sue attività di salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, ciascuno Stato contraente farà ogni sforzo per garantire la più ampia partecipazione di comunità, gruppi e, ove appropriato, individui che creano, mantengono e trasmettono tale patrimonio culturale, al fine di coinvolgerli attivamente nella sua gestione. (art. 15)

L'insistenza sulle comunità ha dato luogo in Italia a una sorta di dicotomia fra l'azione dello Stato e l'azione dei gruppi sociali sul territorio; fra un patrimonio di beni culturali e paesaggistici individuato e certificato a livello centrale sulla base di norme e di regolamenti e un patrimonio definito localmente in modo aperto, secondo i diversi punti di vista espressi a volte in forma di et/et, a volte in forma di aut/aut. L'accento viene posto sul valore democratico dell'azione dal basso e sul ritorno alle comunità anche ai fini del loro sviluppo economico. Su questo tornerò più oltre.

Ma quali sono le comunità a cui la convenzione Unesco riserva la centralità della sua applicazione? Sono definibili, individuabili e in base a quali criteri? La Convenzione non lo precisa e si limita a utilizzare il termine in un'ipotetica oggettività o condivisione di significato; ma il termine resta problematico e infatti è usato in modo critico nelle discipline DEA.

Un passo avanti sembra provenire dalla definizione di *heritage community*, coniata dalla *Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society* del Consiglio d'Europa, siglata a Faro nel 2005: «a heritage community consists of people who value specific aspects of cultural heritage which they wish [...] to sustain and transmit to future generations» (art. 2). La nuova definizione restringe il *focus*, ma non risolve del tutto il problema dal momento che prende in considerazione un insieme sociale dalla fisionomia comunque ambigua.

Nella traduzione italiana del testo della *Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore dell'eredità culturale per la società*, che l'Italia ha sottoscritto nel febbraio 2013, troviamo un'interessante discontinuità lessicale e una nuova proposta: *cultural heritage* è infatti qui tradotto come "eredità culturale", anziché come patrimonio culturale; conseguentemente *heritage community* è tradotto "comunità di eredità", anziché comunità patrimoniale. La scelta è motivata dall'opportunità di tenere distinte due diverse prassi pubbliche: «il termine *cultural heritage* è stato volutamente tradotto come *eredità culturale* per evitare confusioni o sovrapposizioni con la definizione di patrimonio culturale di cui all'art. 2 del [...] Codice dei beni culturali e del paesaggio».

186 • VOCI BIBLIOTECA

La proposta di una traduzione che distingua fra i diversi piani, legislativi, istituzionali e culturali, di un contesto articolato come quello italiano, è una proposta di chiarezza più che opportuna, che forse sarebbe utile estendere anche alla traduzione italiana della Convenzione Unesco del 2003.

Quando si parla di patrimonio immateriale è dunque sempre necessario precisare se ci riferisce ai beni culturali o alle eredità culturali, secondo le accezioni che ho fin qui tentato di delineare, ovviamente con tutte le sfumature intermedie.

Se si parla di beni culturali non si può prescindere dagli aspetti normativi, né dalla consolidata tradizione italiana entro un sistema complesso e articolato di prassi amministrativa, costruito e maturato in tempi lunghi, qualificato dall'approccio tecnico-scientifico ai diversi settori dei beni culturali che è alla base dell'azione del Ministero e di diversi centri regionali specialistici. Proprio in ragione della pertinenza disciplinare con cui il MiBAC per statuto opera, le associazioni degli antropologi italiani hanno condotto battaglie per il pieno riconoscimento dei beni DEA, per l'attivazione del ruolo tecnico-scientifico, delle piante organiche, dei concorsi, della dirigenza.

Se si parla invece di patrimonio culturale immateriale, nel senso di eredità culturale, si sta usando una terminologia più generica e più ampia che può essere declinata in tanti diversi modi, con significati anche molto differenziati. Da quando esiste la *Convenzione Unesco* del 2003 il termine patrimonio viene usato prevalentemente secondo l'accezione specificata nell'art. 2; molto raramente secondo il significato giuridico del *Codice*. Tale interpretazione non è priva di conseguenze, poiché il patrimonio così definito appare un fatto sociale, interno ai gruppi umani che lo producono e lo vivono; né appare, peraltro, necessariamente associato a uno specifico settore disciplinare quale quello DEA, anche se in effetti un'interpretazione estensiva del termine patrimonio quasi coincide con il concetto antropologico di cultura.

Dunque il patrimonio così inteso è un tutt'uno di prassi viventi, memorie, rappresentazioni, riesumazioni, innovazioni, processi, fonti, risorse del web, esiti della ricerca antropologica ed etnomusicologica.

L'approccio locale al patrimonio immateriale oscilla fra collaborazioni dense e prolungate con gli antropologi, con risultati che sono frutto di intensa partecipazione e alleanza, e il rifiuto della figura dell'antropologo in una visione autarchica secondo cui l'appartenenza geografica e familiare a una località è l'unica chiave di conoscenza e di comprensione del patrimonio stesso.

2. Valorizzazione, sviluppo

Anche quando si parla di valorizzazione e di sviluppo locale, occorre sempre fare chiarezza circa la dicotomia beni culturali/patrimonio culturale.

La valorizzazione dei beni culturali immateriali si inscrive nelle politiche del-

BIBLIOTECA VOCI • 187

lo Stato, delle Regioni e degli enti locali sulla base di normative e di erogazione di finanziamenti destinati a varie attività fra cui itinerari etnografici, percorsi culturali, ricerche, seminari, pubblicazioni ecc. Riguarda da vicino soprattutto i musei etnografici e gli ecomusei, con importanti riflessi negli stessi allestimenti e nelle attività di ricerca.

La valorizzazione del patrimonio culturale immateriale, inteso come eredità culturale, concerne il territorio nelle sue molte articolazioni: dalle amministrazioni comunali alle associazioni, ai singoli cittadini, che lo vedono come elemento identitario e al tempo stesso come un possibile motore di sviluppo, una risorsa di cui le popolazioni dispongono, caratterizzata da unicità e da valore. Ovunque si assiste a un crescendo di iniziative, soprattutto in relazione alla *Convenzione Unesco* del 2003.

In molti casi l'ansia di individuare patrimoni locali, anche ai fini delle candidature, provoca una riconversione forzata di quelli che fino a un recente passato sono stati momenti interni ai gruppi sociali, determinati da bisogni di varia natura e destinati a una fruizione locale. Soltanto quando forme di vita, espressività, pratiche devozionali e rituali, produzioni artigianali ecc., vive entro un sistema di trasmissione orale della cultura, sono venute meno, si è cominciato a riconvertirle in patrimoni. Ma queste forme di vita patrimonializzate non sono più le stesse di quando erano forme di vita vissute e dunque i processi in atto di patrimonializzazione sempre più si applicano a mediazioni basate a loro volta su mediazioni, a partire dalla elaborazione della memoria, dalle fonti di varia natura, dai modelli pre-costituiti nel tempo.

Il territorio sta affrontando la materia del patrimonio culturale immateriale in velocità, per non perdere un treno in corsa, a volte in mancanza di un vero progetto culturale. In molti casi ci si limita a riconvertire sotto il cappello del patrimonio culturale immateriale attività pre-esistenti soprattutto di carattere turistico promozionale che vengono rinominate e offerte al mercato dei tour operator come qualcosa di nuovo. Ma, tralasciando la cautela che andrebbe sempre applicata a queste operazioni, perché si vanno a offrire a una pubblica fruizione indiscriminata eventi di carattere rituale interni ai gruppi sociali e che solo per essi acquistano pieno significato, nulla di nuovo: l'inserimento di elementi delle culture popolari in itinerari turistici rappresenta un sentiero già percorso, almeno a partire dagli anni sessanta del Novecento.

Resta da verificare se effettivamente un turismo costruito sui patrimoni culturali immateriali possa avere la capacità di attivare sviluppo economico per le località. Ovviamente i patrimoni presi in considerazione ai fini turistici sono quelli più vistosi, che hanno in sé elementi spettacolari, come determinate feste o determinate musiche di tradizione orale, per lo più già note per essere state oggetto della ricerca antropologica ed etnomusicologica.

D'altra parte sembra evidente che lo sviluppo economico non può riguardare solo il turismo e che forse occorre guardare oltre. Non si tratta di avere atteggiamenti moralistici: si tratta di valutare quanto le popolazioni locali ci guadagna-

188 • VOCI BIBLIOTECA

no o ci perdono e se è possibile per loro uno sviluppo che sia anche progresso, per riprendere un tema caro a Pier Paolo Pasolini.

In effetti, qualcos'altro si muove sul territorio, per il momento forse in misura minoritaria ma con gambe robuste; sono i progetti e le pratiche di microeconomie di mercato portate avanti con tenacia soprattutto dagli ecomusei: progetti che legano lo sviluppo economico alla crescita culturale di un territorio, alla scelta di uno stile di vita maggiormente coerente con l'ambiente e con i vissuti locali. Questa attività, scarsamente visibile perché nata da poco e per lo più riguardante piccoli nuclei umani, si collega alla ricerca di innovazione nella continuità e si pone come un'interessante sperimentazione di nuovi modelli innestati sulle radici locali, quasi sempre contadine o artigiane. Le "mappe di comunità" a cui diversi piccoli nuclei umani stanno sperimentalmente dando vita, con creatività e autonomia culturale, ben riflettono la tendenza a una costruzione socialmente sostenibile del patrimonio, fatto di storie, di memorie, di eventi del passato, di esperimenti dell'oggi, di paesaggio, di urbanistica, di beni culturali, di relazioni.

Al di là delle esperienze virtuose, degli slogan e di una certa semplificazione ideologica, ci si chiede se sia realmente possibile uno sviluppo economico locale a partire dal patrimonio culturale immateriale. Hugues de Varine ha lanciato questa sfida già da tempo. Ma lo sviluppo va progettato, in collaborazione con le figure competenti, e va innestato su chiari punti di partenza: quali patrimoni? quali gruppi sociali? patrimoni viventi o rappresentazioni di patrimoni congelati? come gestire i patrimoni culturali locali ai fini della valorizzazione e dello sviluppo? Sono tutte domande le cui risposte devono essere contemplate in un una seria progettualità, che non può mancare: gli economisti della cultura raccomandano di non avviare questi tipi di processi senza avere prima chiarito scopi, modalità, percorsi.

Dal punto di vista strettamente culturale, è anche da chiedersi come valorizzare, come promuovere patrimoni immateriali radicalmente trasformati, frutto di passaggi, di mediazioni, in cui spesso la forza espressiva dell'alterità che ha interessato ed emozionato chi si è accostato a quei mondi fino a pochi decenni fa, è irrimediabilmente persa. Se ne può fare qualcos'altro? Si può provare a valorizzare, anche economicamente, gli aspetti dell'alterità, dell'originalità, della specificità di certi linguaggi, di una certa 'grammatica della fantasia' – per riprendere un'espressione di Diego Carpitella mutuata da Gianni Rodari – propria delle culture popolari, esaltando al massimo questi elementi in progetti culturali di alto livello? Gli esempi ci sono: il teatro musicale di Roberto De Simone, la riproposta artistica della vocalità contadina di Giovanna Marini, lo sono. Qualcuno potrà obiettare che si tratta di costruzioni intellettuali, calate dall'alto, eppure è spesso grazie a queste costruzioni che si è potuta cogliere l'essenza di forme espressive complesse e originali, che invece altri tipi di approcci hanno depotenziato se non svilito.

L'interesse per le eredità culturali immateriali potrebbe mettere insieme tutti

BIBLIOTECA VOCI • 189

Roberta Tucci

gli attori, indipendentemente se dal basso o dall'alto, se popolazioni locali o studiosi, nel costruire gli strumenti per una concreta valorizzazione e per un possibile sviluppo culturale ed economico in cui l'aggettivo "culturale" non sia subalterno di quello "economico".

190 · VOCI BIBLIOTECA

Passaggi

Il Catalogo nazionale dei beni culturali e la prospettiva del patrimonio etnoantropologico. A colloquio con Laura Moro, direttore dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD)

A CURA DI ANTONELLO RICCI

The meeting "II catalogo nazionale dei beni culturali" (The National Catalogue of Cultural Assets) is the starting-point for a wide-ranging discussion about the situation of cultural heritage in Italy. The interview with Laura Moro, director of the dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, covers all the aspects of the contemporary debate about ethno-anthropological assets: cataloguing, training, capitalisation processes, requests for repatriation and restitution to the originating communities, political dialectic on cultural assets between State institution and local administrations, Unesco Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. It follows a clear definition of the institutional tasks, of the technical and scientific functions and of the political and administrative strategies through which cultural heritage – not only the ethno-anthropological one – is outlined and built in Italy.

Antonello Ricci: L'idea di chiederle questa intervista mi è stata sollecitata dal convegno *Il catalogo nazionale dei beni culturali*¹, durante il quale è stato ampiamente presentato e dibattuto il lavoro dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione e quello delle altre realtà territoriali che sono in relazione con l'ICCD. Si è trattato di un incontro di studio, ma soprattutto di presentazione e di affermazione di un complesso progetto plurifocale e pluri-istituzionale, che

¹ Il convegno *Il catalogo nazionale dei beni culturali* si è svolto a Roma, 16-17 gennaio 2013, Complesso di San Michele a Ripa – Sala dello Stenditoio; gli atti sono pubblicati sul sito web dell'istituto: www.iccd.beniculturali.it/index.php?it/150/news/134/convegno-il-catalogonazionale-dei-beni-culturali-roma-16-e-17-gennaio-2013-complesso-del-san-michele-a-ripa-sala-dello-stenditoio.

prevede, fra l'altro, ed è uno dei tratti che mi ha colpito, un sistema relazionale per l'inventario e la catalogazione dei beni culturali: da quello che mi è parso di capire, un complesso lavoro di incrocio e dialogo fra i differenti settori disciplinari che contribuiscono a delineare il patrimonio culturale italiano.

In ambito antropologico l'istituzionalizzazione della catalogazione ha preso avvio nel 1978 sotto la spinta di Oreste Ferrari con il progetto di schede FK, il cui gruppo di lavoro, composto, oltre che dallo stesso Ferrari, da Sandro Biagiola, Diego Carpitella, Linda Germi, Aurora Milillo, Jacopo Recupero, Annabella Rossi, Elisabetta Silvestrini², diede vita al primo sistema catalografico ministeriale per i beni culturali demoetnoantropologici. Tuttavia, il settore dell'antropologia culturale italiana, ha avuto, fin dall'inizio, con la catalogazione un rapporto di sospetto e di contraddizione che si può percepire già negli scritti di metodologia presenti nel fascicolo Ricerca e catalogazione della cultura popolare, dove la dialettica con la normativa di compilazione delle schede, presente nella stessa pubblicazione, manifesta la necessità di precisare le peculiarità della ricerca in campo demoetnoantropologico. Oggi il Catalogo nazionale dei beni culturali comprende a pieno titolo i beni culturali demoetnoantropologici in quel sistema relazionale esposto nel convegno e con due schede di catalogo, la BDM e la BDI³. Le vorrei chiedere il suo punto di vista sull'articolazione del dibattito fra ricerca scientifica e significato attuale del catalogo dei beni culturali, in particolare di quelli demoetnoantropologici.

Laura Moro: Quando nel corso di incontri universitari con gli studenti devo spiegare il senso del processo di conoscenza che si costruisce attorno al patrimonio culturale, non tanto quindi per la catalogazione ma piuttosto per il restauro e la conservazione, io cito spesso l'antropologo Stephen Tyler che efficacemente riassume: «scegliamo di ignorare molte delle differenze percettive che rendono unico ciascun oggetto, e in larga misura lo facciamo al momento di dargli un nome. Dando un nome classifichiamo oggetti che per noi sono simili nella stessa categoria, anche se siamo in grado di percepire differenze tra loro [...] [in tal modo] l'infinita variabilità nel mondo si riduce a dimensioni tollerabili e manipolabili. I nostri criteri di classificazione sono interamente arbitrari e soggettivi. Non c'è alcunché nel mondo esterno che domandi che certe cose siano riunite sotto la stessa etichetta e altre no»⁴.

² Cfr. *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, Roma, De Luca, 1978.

³ Sono gli acronimi rispettivamente di Beni demoetnoantropologici materiali e Beni demoetnoantropologici immateriali.

⁴ Stephen A. Tyler (ed. by), Cognitive anthropology, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1969.

Questa affermazione, che proviene proprio da un antropologo, è un punto di partenza che spesso utilizzo per far capire come qualsiasi percorso di conoscenza presuppone di operare delle scelte, di eliminare alcuni elementi, di stare dentro alcuni binari che ci consentono di rappresentare il patrimonio culturale, e non semplicemente di "riprodurlo", costruendo così un percorso interpretativo: altrimenti si resterebbe schiacciati di fronte alla complessità del reale. Per ogni edificio che ci si trova davanti si potrebbe scrivere una monografia di seicento pagine, immaginiamo per un museo, o per una situazione di patrimonio viva come quella etnoantropologica; sarebbe di fatto impossibile delineare percorsi di conoscenza trasmissibili se non si accettano delle regole.

La catalogazione è uno dei possibili sistemi codificati per realizzare un percorso di conoscenza e, come tale, si basa su convenzioni. Stare dentro a tale percorso di conoscenza vuole dire anche riconoscerne la convenzionalità. A cosa serve tale sistema convenzionale? Serve a creare degli insiemi. Lo studioso può avere interesse a costituire degli insiemi più o meno grandi a seconda di ciò che domanda il suo studio. Il Ministero per i beni e le attività culturali (MiBAC) ha necessità di costruire degli insiemi di livello nazionale. Ha la necessità di avere una visione d'insieme del patrimonio culturale perché ha la responsabilità – diretta per certi versi, indiretta per altri – di impostare delle politiche per esso. La catalogazione contribuisce a creare questo quadro d'insieme. È chiaro che non lo può esaurire. Però, come è assodato tra storici dell'arte, archeologi, architetti di una certa generazione, la catalogazione costituisce l'esito finale di un percorso di conoscenza che in realtà è molto più ampio. È un modo convenzionale, quello del catalogo, per andare a segmentare e a stratificare delle informazioni che provengono da un percorso di conoscenza storico-critico, attraverso un processo di riduzione della complessità del reale.

Mi rendo conto che questo sistema nel corso degli anni ha avuto bisogno di qualche aggiornamento o forse anche di qualche scardinamento. Il concetto di bene culturale è profondamente cambiato ed è andato allargandosi, non solo per gli antropologi. È dagli anni '60 che il bene culturale viene considerato non più separabile dal suo contesto ambientale e culturale e questo ha portato tanto un enorme allargamento disciplinare, quanto una revisione dei meccanismi descrittivi che erano all'inizio della catalogazione.

Il procedimento della catalogazione è diventato più complesso, pur rimanendo all'interno di quel sistema di convenzionalità di cui dicevamo prima. In che modo è diventato più complesso? Aumentando le tipologie di beni che possono essere descritti e mettendo le varie tipologie di beni in relazione tra loro. Per alcune tipologie di beni il processo è più immediato: pensiamo, ad esempio, ai beni archeologici dove si parte dalla scheda di sito, che viene collegata alla scheda di complesso archeologico, e poi a quella di monumento archeologico, per agganciarsi a quella di reperto archeologico, fino ad arrivare alla scheda di unità stratigrafica muraria. Tutti questi beni sono legati tra loro da relazioni fisiche o comunque dirette. Lo stesso percorso si può fare per l'architettura, anche

se i modelli catalografici sono un po' più indietro sotto questo punto di vista. Più complesso è il sistema di relazioni che si può generare nelle varie collezioni di un museo: beni di natura diversa, con una storia diversa, con un sistema di produzione diverso che però interagiscono all'interno del museo, perché qualcuno li ha raccolti e li ha classificati. Questo è solo un esempio dell'insieme delle relazioni che il catalogo cerca di recepire.

È evidente che non è un'attività immediata, proprio perché noi ci troviamo a lavorare in un sistema convenzionale, come ho detto all'inizio, quindi con delle regole che vanno conosciute, e in modo convenzionale bisogna anche descrivere queste relazioni tra beni che alle volte sono frutto della casualità, dell'interazione tra soggetti diversi: la catalogazione diventa così uno strumento impegnativo. Qui allora si apre un'altra problematica, perché spesso si ritiene che la catalogazione, invece, dovrebbe essere uno strumento semplice, descrittivo, direttamente applicabile da chiunque. Ci sono degli equivoci di fondo: da un lato c'è chi non accetta la convenzionalità – ma, secondo me è fuori dalla ricerca scientifica, perché tutta la ricerca scientifica si basa su delle convenzioni – e chi invece vede la catalogazione come semplice sistema di descrizione a fini utilitaristici, immediatamente spendibili; ma ci ritorneremo, immagino, parlando della Convenzione sulla salvaguardia del patrimonio immateriale dell'Unesco.

AR: Proprio in seguito all'entrata in scena della Convenzione Unesco, si è manifestata con più evidenza la dialettica problematica, la diffidenza del mondo accademico, o di una sua parte, verso la catalogazione. Come dicevo, già a partire dal progetto FK fino alle recenti BDM e soprattutto BDI, si imputa alla catalogazione un'inadeguatezza a dialogare con le procedure e le metodologie di ricerca e di studio dell'antropologia culturale: scarso spazio agli aspetti storico-critici (per le FK), mancanza di un adeguato rapporto con le comunità di riferimento e della presenza riflessiva dello stesso antropologo. Si rileva in sostanza che la catalogazione non sia un processo e che quindi non possa contenere l'ineludibile processualità del tempo presente proprio della ricerca etnografica. Le vorrei chiedere qualche ulteriore riflessione dal suo punto di vista su tale nodo problematico, riservandoci poi di ritornare sulla questione Unesco per altri aspetti più specifici.

LM: Come ho già detto, la catalogazione non è l'unico modo di approcciare il patrimonio, ma muovendosi in un ambito di tutela si è obbligati a farlo in un modo necessariamente oggettivo-convenzionale.

La catalogazione non esiste al di fuori del sistema della tutela, perché sarebbe un metodo di conoscenza faticoso e riduttivo, inutilmente faticoso per i risultati che produce in un ambito di libera ricerca. Qual'è il fine ultimo di un sistema di tutela? È la protezione del patrimonio culturale per la trasmissione alle generazioni future. E come si identifica il patrimonio da consegnare ai posteri? È evidente che questo patrimonio va riconosciuto, individuato, dichiarato; in quest'ultima accezione c'è anche un aspetto giuridico, perché tutela significa

194 • VOCI PASSAGGI

anche tutela giuridica e quindi responsabilità amministrativa, civile e penale. Ma al di là del vincolo giuridico c'è un patto culturale tra generazioni: io eredito questo patrimonio, lo descrivo, ed è questo il patrimonio che io mi impegno a conservare e trasmettere al futuro. Questo patrimonio non può variare in base al soggetto che lo descrive. Anche se è naturale che le valutazioni scientifiche possono differire tra studioso e studioso: ad esempio può capitare benissimo che due storici dell'arte possano riconoscere valori diversi all'interno di un'opera, ed è per questo che il sistema di standardizzazione proposto dal catalogo viene visto spesso come limitativo (non rendendosi conto che gli standard catalografici non agiscono sui contenuti ma solo sulla strutturazione delle informazioni). Però noi dobbiamo necessariamente trovare una modalità unica e condivisa per descrivere almeno nelle sue componenti essenziali il patrimonio che forma la base del patto culturale tra generazioni: abbiamo questo patrimonio in eredità e lo consegniamo a chi verrà dopo di noi.

È come quando si passano gli inventari patrimoniali da un proprietario a un altro. In fondo il catalogo, semplificando in modo estremo, è la lista di ciò che la collettività ha ricevuto e che riconsegna ai posteri nell'integrità della materia, per quanto possibile. In questa logica non interessa ciò che pensa uno storico dell'arte che appartiene a una determinata scuola, perché, ripeto, quello che interessa è il rispetto del patto culturale con le generazioni future. Per i beni etnoantropologici, è chiaro che c'è una specificità, perché stiamo parlando di una materia viva, soprattutto nel settore dei beni immateriali, dove la mancanza di un oggetto materiale rende più complicato mettere in atto pratiche di tutela; infatti non c'è la tutela, nel senso giuridico del termine, per questi beni ma c'è il riconoscimento del valore culturale, addirittura in alcuni casi "universale", come nel caso della Convenzione Unesco. Allora vogliamo chiarire cos'è questo interesse sovra-nazionale? È possibile che l'interesse dell'intera umanità possa variare ed essere influenzato dalle variabili dell'antropologia riflessiva? Un bene che è in grado di raggiungere un livello di civiltà per tutta l'umanità è possibile che possa variare sulla base del rapporto riflessivo dell'antropologo? Non ci credo, non dovrebbe essere così: ci devono essere degli elementi che qualificano questo interesse in modo sovraordinato anche alle singole comunità. A meno che non si voglia dimostrare che l'interesse universale coincide con l'interesse e la prospettiva culturale della singola comunità.

Una cosa se non la sappiamo nominare, se non la sappiamo descrivere non esiste, tanto più un sapere, una tradizione culturale. È necessario trovare un modo per poterli descrivere in modo convenzionale, e non secondo criteri che si generano e rigenerano ogni volta: quello è un modo proprio di lavorare della disciplina antropologica che non viene messo in discussione, la catalogazione ha soltanto una prospettiva diversa. Non si può fare un patto di carattere globale, universale, sulla base di un'esperienza personale e soggettiva.

Per ritornare all'esempio delle candidature Unesco, il progetto dell'Unesco è quello di contribuire alla pace nel mondo attraverso la cultura. Di nuovo, quindi,

un patto tra popolazioni. Mi sembra, invece, che oggi quando i comuni italiani avanzano delle candidature per la lista Unesco non stiano mettendo in atto un patto culturale per salvaguardare la pace nel mondo, ma stiano semplicemente tentando di utilizzare l'Unesco come uno strumento per valorizzare le cose che hanno ai fini di un ritorno economico. Va tutto bene, noi stiamo al gioco, finché c'è onestà intellettuale e questo gioco non mette in discussione il lavoro che stiamo facendo, solo perché non risponde a questo meccanismo di pura strumentalità.

Ma ritornando all'Unesco, perché l'Unesco chiede la lista? Perché se si attribuisce a un bene un valore di interesse per tutta l'umanità, devo come minimo impegnarmi a fare un elenco dei beni per i quali rivendico l'interesse universale. Su cosa lo facciamo questo patto? Su un patrimonio che ha una sua concretezza tangibile, non su un'idea astratta, e quindi anche per i beni immateriali si parla di inventari. Allora, piuttosto che mettere in discussione gli inventari e gli strumenti per redigerli, forse dovremmo spendere maggiori energie per capire come aggiornare e tenere vivi questi inventari. Invece oggi l'inventario dei beni culturali immateriali è un mero adempimento burocratico per poter chiudere il dossier di candidatura.

AR: Nella sua relazione introduttiva al convegno *Il catalogo nazionale dei beni culturali*, lei parla della catalogazione come processo di critica culturale.

LM: Su questo tema, durante il convegno ci sono stati degli scambi di opinioni fra Michel Gras e Marisa Dalai Emiliani. Con la catalogazione non si fa la storia dell'arte, la catalogazione non serve per produrre delle visioni sul patrimonio: quello è compito dei critici e degli storici e non dei catalogatori, perché altrimenti quel sistema di convenzioni di cui dicevo prima, non sarebbe più un sistema universale. La catalogazione non può essere "militante": prendo a prestito una nozione che in architettura si usa molto, quella di "studioso militante", "storico militante", vale a dire lo storico che ha delle idee precise sulla realtà, sul progetto, sulla trasformazione della città, e che opera una lettura storica finalizzata. Ecco, la catalogazione non è militante da questo punto di vista, anche se risente, naturalmente, del modo di guardare il patrimonio proprio della temperie culturale in cui si vive. Noi abbiamo avuto per anni un sistema di catalogazione centrato sull'autorialità della storia dell'arte, poi sono stati acquisiti i metodi degli archeologi che hanno introdotto in modo deciso la materialità ed è stato un passo avanti successivo, e così via. Catalogazione come critica culturale vuol dire il modo con cui si guarda, si concepisce il patrimonio, però non credo che la catalogazione debba avere un compito militante, non è per quello che nasce.

AR: Ancora nella sua relazione introduttiva al convegno *Il catalogo nazionale dei beni culturali* si percepisce una spiccata sensibilità di carattere antropologico nell'approccio ai beni culturali.

196 • VOCI PASSAGGI

LM: Quella definizione antropologica la mutuavo da Pietro Petraroia che, in uno scritto del 2007⁵, rifletteva sul fatto che la commissione Franceschini pone il bene culturale in una prospettiva antropologica perché colloca sostanzialmente i beni, anche museali, nel loro contesto. Già da prima della commissione Franceschini, dagli anni '30, si comincia a considerare il bene culturale nel contesto, ma era una contestualizzazione nel "tessuto" non era una contestualizzazione nell'ambiente culturale. È la commissione Franceschini⁶ che definendo il bene culturale come «testimonianza materiale avente valore di civiltà» porta i beni culturali all'interno di un patrimonio che è fatto di contesti, di azioni, di saperi.

AR: In cosa consistono i criteri di qualità a cui l'ICCD si riferisce per la catalogazione, gli standard del catalogo. Le pongo questa domanda pensando al processo di professionalizzazione dell'antropologo, della definizione di una figura professionale dell'antropologo che lavora nell'ambito dei beni culturali. In altri settori dei beni culturali le figure professionali, forse perché più storicamente consolidate, sono meglio definite e più professionalmente percepite rispetto agli antropologi.

LM: Riguardo ai criteri di qualità esistono diversi livelli. Uno di questi, lo accennava lei, è una qualità formale: ci sono degli standard convenuti entro i quali bisogna mantenersi. Più che di qualità bisognerebbe parlare quindi di correttezza, di saper stare all'interno di un sistema condiviso. Questo è il livello di professionalizzazione minimo che, ahimè, ultimamente coincide con il massimo: vale a dire che quello che viene richiesto da certi corsi di studio dove è inserita la catalogazione (master, specializzazioni, aggiornamenti professionali), è saper compilare correttamente una scheda di catalogo. Già sarebbe un buon risultato, ma non ci si può limitare solo a quello.

Sono fermamente convinta che la catalogazione sia un processo che richiede competenza, un processo complesso proprio nella messa in relazione dei beni tra loro – ne abbiamo già accennato –, quindi non è un'operazione che si può fare così, semplicemente guardandosi intorno, descrivendo, perché non si descrivono le apparenze, ma si descrive la storia, le relazioni, i contesti. Pertanto, proprio perché il patrimonio culturale si è ampliato disciplinarmente, è necessario che

⁵ Petraroia Pietro, *Tutela/valorizzazione del patrimonio culturale e governo del territorio: ritornando all'idea di catalogo di Oreste Ferrari*, in Oreste Ferrari, *Catalogo, documentazione e tutela dei beni culturali. Scritti scelti* (1966-1992), a cura di Claudio Gamba, con un Forum sul presente e futuro della catalogazione, Annali dell'Associazione Ranuccio Bianchi Bandinelli, 18, 2007, pp. 20-26.

⁶ La "Commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione delle cose d'interesse storico, archeologico, artistico e del paesaggio", nota come commissione Franceschini, fu istituita in base alla legge 310/1964; gli esiti dei lavori sono pubblicati in *Per la salvezza dei beni culturali in Italia*, Roma, Colombo, 1967, 3 voll.

ci siano adeguate figure professionali che siano formate e professionalizzate per trattare ogni determinato tipo di bene.

I beni etnoantropologici sono quelli che spesso ne fanno le spese, ma non sono i soli, ci sono anche i beni naturalistici, c'è il patrimonio scientifico, che continuano a essere catalogati dagli storici dell'arte o dagli archeologi, i quali, obiettivamente, possono cogliere determinati elementi o relazioni, ma non possono coglierne altri più specificatamente connessi con i settori disciplinari dei beni stessi. La catalogazione deve essere fatta da specialisti: come sostiene la professoressa Dalai Emiliani, e anche io ne sono profondamente convinta, è un livello di specializzazione post laurea, proprio perché mettere in atto i processi di riduzione del reale propri di ogni disciplina, e distinti da un ambito disciplinare a un altro, è un lavoro complesso. L'antropologia ha i suoi processi di semplificazione della realtà, l'architettura ha i suoi ecc.

AR: Cosa si aspetta l'ICCD dalla formazione e dalle scuole di specializzazione, nel momento in cui, da qualche anno, sono partite anche quelle riferite alle nuove professionalità, ai nuovi settori scientifico-disciplinari, come quello demoetnoantropologico.

LM: Ne abbiamo già accennato. Io ritengo che sia centrale la formazione e che sia importante continuare a sviluppare modalità di scambio fra il MiBAC e l'università, perché altrimenti l'accademia può intraprendere strade che non hanno riscontri e agganci con la realtà della tutela, rendendo di fatto poco significativa la sua azione. Ma se il Ministero lavora sull'emergenza e sulla problematica del momento, senza tenere conto di quello che esprime la comunità scientifica, allo stesso modo vanifica e indebolisce la sua azione. Continuo, quindi, a ritenere importante il legame con l'università in genere, e con le scuole di specializzazione in particolare, che sono la base per una formazione e una professionalizzazione alta, che è esattamente quello di cui ha bisogno il Ministero: professionisti con un elevato livello di formazione perché trattiamo una materia particolarmente complessa.

Ci sono varie esperienze in corso, ma tutte molto faticose perché l'università è ripiegata su se stessa e anche il Ministero in questo periodo lo è: sono due entità istituzionali in stallo per i problemi che conosciamo benissimo oggi, in questo paese. Ritengo però che bisogna continuare a puntare in alto. È inutile, o quanto meno assai riduttivo, che i funzionari dell'ICCD vadano in una scuola di specializzazione solo per insegnare come si compila una scheda di catalogo, come si usa il SIGECweb⁷, vale a dire a portare un'esperienza molto tecnica, operativa. Parlavamo prima di un sistema convenzionale, allora con l'università

198 • VOCI PASSAGGI

⁷ Sistema Informativo Generale del Catalogo, cfr. www.iccd.beniculturali.it/index.php?it/118/sistema-informativo-generale-del-catalogo-sigec.

bisognerebbe periodicamente aggiornare questo livello di convenzione e condividerlo. Nell'esercizio quotidiano, invece, il rapporto di collaborazione si riduce alla pratica di come riempire correttamente i campi delle schede: facciamo anche questo, ma non credo che sia soltanto quello di cui si ha davvero bisogno.

AR: Gli studiosi locali, gli appassionati del territorio ritengono di avere una sorta di prelazione sui beni culturali locali, nel senso ampio del termine, non solo quelli demoetnoantropologici, e sostengono anche di possederne una migliore conoscenza proprio per il fatto di appartenere a quel luogo.

LM: Gli studiosi locali hanno indubbiamente molti meriti, come quello di portare all'attenzione aspetti del patrimonio e pezzi della nostra storia che forse resterebbero dimenticati. Tuttavia devo rilevare che spesso da queste ricerche viene fuori un punto di vista direi "agiografico", perché lo studioso locale non ha gli strumenti per mettere in relazione alcuni fatti, alcune espressioni con la complessità delle vicende del patrimonio. Certo, può andare in un archivio e studiarlo, ma una visione più ampia e più colta è necessaria, senza doversi vergognare di questo termine, perché la cultura ha dei livelli; quello dello studioso locale riguarda la possibilità di far emergere documenti, cronologie, storie, personaggi, ma poi per trascriverli, per tradurli, per farli interagire c'è bisogno di competenze di altro livello, che sappiano porli in una giusta luce storica, non enfatizzata da interessi e visioni locali.

AR: Sì, spesso l'approccio dello studioso locale non solo è agiografico, ma anche campanilistico e questo per il settore di studio demoetnoantropologico è spesso un problema. Ne è un esempio la proliferazione della museografia locale nella quale la serialità degli oggetti del lavoro contadino non descrive la peculiarità del contesto, come invece pensa chi si ferma al punto di vista locale, o meglio chi, per una sorta di presbiopia culturale, non distingue la peculiarità del contesto locale e non la fa emergere.

LM: Nella visione locale quello che conta è la "mia" falce, il "mio" tamburello, ciò che ho utilizzato, i miei strumenti. E questo va bene, anche perché se gli studiosi non hanno il bene materiale su cosa fanno la storia? Faccio l'esempio dell'architettura che conosco meglio. Una certa tecnica costruttiva, in un dato luogo può essere stata realizzata in un determinato modo per vari motivi: la vicinanza di una cava, la disponibilità di maestranze che per motivi commerciali o politici viaggiavano; e allora può accadere, per esempio, che in Lombardia e in Puglia ritroviamo lo stesso modo di costruire. Il punto di vista locale non si rende conto di tali nessi, c'è bisogno di una visione più ampia; se io mi fermo alla situazione locale descriverò benissimo il mio mondo, ma non sarò in grado di comprenderlo e di metterlo in un processo storico. Bisogna capire qual'è la finalità del conoscere: ci interessa fare la storia, ci interessa semplicemente pro-

teggere, ci interessa costruire su questi beni un percorso identitario, ci interessa mettere in atto un fatto commerciale?

AR: Le aspettative di "ripatriazione" degli elementi culturali provenienti da determinati territori e trasferiti allo Stato italiano o finiti all'estero mediante azioni di ricerca e di prelievo di vario genere, possono avere, secondo lei, una possibile risposta dalla catalogazione e, soprattutto dai processi di informatizzazione e dalla conseguente "democratizzazione" che la diffusione web porta con sé? Enti locali, associazioni, anche singoli, reclamano, a vario titolo, un ritorno sul territorio dei dati e dei beni. Ne sono esempi, tra gli altri, il tamburello raccolto a Cogne, in Val d'Aosta per la mostra del 1911 e conservato presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, reclamato da attori sociali locali; oppure il patrimonio di brani musicali presenti in archivi centralizzati e statali, come gli Archivi di etnomusicologia dell'Accademia nazionale di Santa Cecilia o l'Archivio etnico linguistico-musicale dell'Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi (ICBSA) reclamato di continuo dai territori in cui è stato raccolto. È una rivendicazione di appartenenza e di proprietà culturale nata, in primo luogo, presso comunità "esotiche" molto distanti da noi, aborigeni australiani, nativi americani ecc., con riferimento soprattutto ai documenti audio-visivi o agli oggetti inerenti le pratiche rituali e religiose, fatta propria poi ampiamente dalle comunità locali nei confronti di archivi e musei che conservano documenti e oggetti raccolti in passato da studiosi e ricercatori nel corso di rilevamenti etnografici. Si tratta spesso di rivendicazioni che hanno come motivazione una presunta ricostruzione dell'identità locale attraverso i documenti del passato.

LM: Il tema è amplissimo e lo dividerei in due. Da un lato la ripatriazione degli oggetti, dall'altra quella degli archivi, perché sono due fenomeni che presentano problemi diversi.

A parte terrei anche la questione degli oggetti sacri, perché credo che su questo aspetto sia necessario avere il massimo rispetto ed è necessario che le nazioni si impegnino a comprendere il significato sacro degli oggetti che conservano. Per i cattolici non sarebbe tollerabile sapere che in un museo indiano c'è un'ostia consacrata in mostra; ci può essere il tabernacolo, ma l'ostia consacrata un vescovo la rivorrebbe indietro. Ci sono oggetti appartenenti ad altre culture che equivalgono all'ostia consacrata. In una mostra fatta recentemente al Museo Pigorini⁸ c'erano dei *calumet* che dovevano essere esposti smontati perché montati avrebbero assunto un valore sacro. Allora, in questi casi non c'è discussione, perché non c'è una cultura che possa prevalere sull'altra, sul rispetto della sacra-

200 · VOCI PASSAGGI

⁸ La mostra [*Sloggetti migranti* si è tenuta al Museo nazionale preistorico etnografico "L. Pigorini" dal 20 settembre 2012 al 2 aprile 2013.

lità e della religiosità; la soluzione non mi sembra implichi questioni concettuali.

Invece sul tema dei musei e della ripatriazione di oggetti musealizzati in genere il discorso diventa molto più complesso e non credo che si debbano avere posizioni ideologiche: sì o no in modo assoluto. Ha senso attuare restituzioni di oggetti se c'è un forte progetto culturale. Per esempio, l'Italia nel 2005 ha restituito all'Etiopia la stele di Axum che stava davanti al Circo Massimo.

Quindi, se c'è un solido progetto culturale o etico, allora la restituzione può contribuire a costruire cultura, a dare un senso al patrimonio culturale che è prima di tutto un patrimonio di memoria, un patrimonio identitario, non possiamo negarlo. Il presupposto culturale deve essere chiaro in un atto di restituzione: non solo perché "è tuo", perché cinquecento o vent'anni fa era lì. Credo che così sia una banalizzazione dell'identità, l'identità non equivale a possesso, certo è anche possesso; origine e appartenenza hanno declinazioni diverse, bisogna tenerne conto, dunque non devono esserci posizioni preconcette. Moltissimi musei sono stati costruiti sulle spoliazioni, però questo fa parte della storia; è vero, tutti gli oggetti dei musei sono appartenuti a una comunità, però, per il fatto di essere stati musealizzati hanno assunto un valore universale di interesse collettivo. I marmi del Partenone che sono al British Museum, grazie alla scaltra operazione di Elgin, sono un patrimonio mondiale. Certo riavere i marmi di Fidia al Partenone sarebbe un evento di immensa portata, ma dovrebbe esserci alla base un progetto culturale di altrettanta immensa portata.

Mi rendo conto che questo è un terreno minato. Ritengo tuttavia che il museo sia un luogo fortemente democratico: il Museo Pigorini, più ancora del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari dedicato all'etnografia italiana, consente di fare il giro del mondo in due ore di visita. In un museo come il Pigorini chiunque può avvicinarsi alle culture dei popoli; in due ore di visita, un ragazzo può comprendere tangibilmente cosa sia la diversità culturale. Se non ci fosse quel museo, chi avrebbe modo di accedere visivamente alla conoscenza delle culture storiche dell'Asia, dell'Africa, delle Americhe o dell'Oceania? Non si avrebbe più modo di accedere a quel processo di conoscenza, quindi la restituzione alle popolazioni (per la verità sono gli Stati che le richiedono non le popolazioni) degli oggetti dei musei, fatti salvi gli aspetti sacri, è un atto antidemocratico perché significherebbe la chiusura del museo, a fronte della tutela di un'identità che a mio avviso è tutta da dimostrare: non nel senso della provenienza, perché se è evidente che il tamburello conteso, di cui lei parlava, viene da Cogne, è da dimostrare che quell'identità sia più significativa dell'identità di un museo come il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari.

Sugli archivi, invece, mi sembra che il problema sia di carattere ideologico. Smembrare un archivio perché è stato prodotto altrove, è stato costituito con documenti prodotti altrove, è un atto di barbarie, perché gli archivi vengono da processi di sedimentazione di documenti prodotti da altri che, per una serie di vicende, si sono depositati in un determinato luogo. Un luogo che può coincidere con quello del soggetto produttore dell'archivio, ma che può anche essere

diverso per una serie di contingenze storiche (archivi che si sono fusi, sono stati comperati, acquisiti, tramandati). L'archivio è dunque la materializzazione del processo di sedimentazione della storia. Smembrare un archivio per un motivo qualsiasi è un atto di barbarie assoluta, è antistorico. Si possono mettere a disposizione i contenuti dell'archivio per le comunità, ma non si fa studiare la Divina Commedia ai ragazzi delle medie sulla prima edizione a stampa (quella è custodita in archivio): si studia sui libri, su delle riproduzioni, possibilmente chiosate. Vorrei sapere qual è il significato culturale della restituzione alle comunità delle registrazioni che stanno all'ICBSA, forse non sono un'esperta, ma non lo capisco, non lo vedo.

AR: È una rivendicazione ancora una volta campanilistica di territorialità, come se quella parte di archivio assumesse una valore aggiunto ritornando sul territorio di origine, una sorta di ricongiunzione ideale.

LM: Un archivio può ritornare al territorio attraverso il web, attraverso le riproduzioni e le pubblicazioni. Mi rendo conto che sui materiali provenienti da un determinato territorio gli studiosi e le comunità possono costruirvi percorsi diversi, entrambi legittimamente; ed è per questo che gli archivi debbono essere a disposizione di tutti. Solo un archivio pubblico, e liberamente accessibile, può consentire questo; mentre invece, restituire fisicamente gli archivi alle comunità vorrebbe dire, di fatto, impedire agli studiosi di lavorarci. Con la pubblicazione degli archivi e con la diffusione via web si può ottenere lo stesso risultato. Rivendicare una pretesa di proprietà, per cui è solo la comunità originaria che può dire cosa sia lecito o no fare su un archivio è un ritorno all'età della pietra, è un percorso culturale a ritroso. Inoltre cosa sia comunità oggi è tutto da ridefinire; gli schemi classici della sociologia e dell'antropologia non sono più applicabili, la globalizzazione e la commistione etnica, la mobilità sul territorio e la rivoluzione tecnologica portano al consolidamento di comunità che non sempre coincidono con un luogo fisico. È oggi più comunità un blog che un'unità di vicinato.

AR: C'è anche l'aspetto della fruizione. Un archivio, nella fattispecie sonoro, o una sua parte, trasferito nella sede di una qualsiasi pro loco non avrà più tutte quelle garanzie di conservazione e tutela, ma anche di modo di fruizione che possono garantire degli istituti come l'ICBSA o l'Accademia Nazionale di Santa Cecilia.

LM: Non solo, questo è un aspetto, ma c'è anche un altro aspetto da tenere in considerazione, ritornando a ciò che dicevamo prima sui processi di patrimonializzazione: un archivio non è mai prodotto da una comunità, perché le comunità non stratificano memoria nel senso istituzionale, al limite stratificano processi di memorizzazione generazionale e affettiva, che spesso, per altro, vengono messi in discussione proprio dalle generazioni successive. Molto spesso

202 • VOCI PASSAGGI

un archivio è costituito forzando la volontà della stessa comunità, andandovi a scavare: le comunità non hanno, di norma, alcun ruolo attivo nella costituzione di un archivio, hanno un ruolo passivo. Quindi questi archivi si sono costituiti perché ci sono stati degli studiosi che hanno messo in atto un progetto culturale, un progetto di conoscenza, sono andati a raccogliere documenti. Oppure delle amministrazioni: per esempio gli archivi che abbiamo qui in ICCD sono archivi di amministrazioni, è stata l'amministrazione dei beni culturali che ha mandato sul territorio catalogatori e fotografi alla fine dell'Ottocento per raccogliere documenti. Ora che faccio? Restituisco tutto ai comuni di provenienza? Ma l'Archivio etnico linguistico-musicale dell'ICBSA non nasce per volontà dei comuni di provenienza, nasce per volontà dei ricercatori. Quasi mai le comunità hanno avuto un ruolo propulsivo nella costituzione di archivi. Le comunità producono il bene, ma gli archivi vengono stratificati o per processi amministrativi che partono dallo Stato, dalle regioni, o per opera degli studiosi. Credo che nelle critiche che si muovono agli archivi pubblici non ci sia onestà intellettuale, perché, lei lo ha detto all'inizio, quello che viene criticato non è l'archivio in sé, ma è lo Stato che conserva l'archivio. C'è un'ideologia molto forte contro ogni sistema centralistico perché è inevitabile che chi conserva un archivio conserva anche le chiavi di quell'archivio: si vogliono avere le chiavi per potervi accedere in modo esclusivo. Inoltre, il sapere di un archivio frammentato nelle singole comunità diventa un sapere più difficile da studiare, se non per chi conosce quella singola comunità. E poi va anche detto che se esistono oggi documenti storici delle culture locali ciò è stato grazie al lavoro e alle ricerche degli studiosi e alla conservazione degli archivi.

AR: La grande diffusione tramite internet dei materiali d'archivio, gli stessi archivi messi in rete pongono delle questioni di tutela del diritto del ricercatore e della ricerca scientifica, del controllo sull'utilizzo dei materiali d'archivio.

LM: Credo che sia da riconsiderare l'idea stessa di tutela del diritto d'autore: i settori della produzione musicale e cinematografica ce lo dimostrano. Le case discografiche da anni cercano di impedire la libera circolazione dei prodotti musicali, ma questo è impossibile perché la rete ha messo in moto un meccanismo di diffusione planetario che non si può fermare. È vero che tutti coloro che realizzano prodotti della conoscenza vorrebbero avere dei sistemi di tutela, ma credo che sia una battaglia persa. Non credo che questa sia la reale minaccia, anche se mi rendo conto che un musicista che compone, un antropologo che realizza documenti registrati, un archeologo che compie scavi, costruisce col tempo un vero e proprio patrimonio individuale da dover in qualche modo proteggere. Il pericolo che io vedo, piuttosto, è quello della banalizzazione, perché il web pubblica "uno a uno". Nella pratica dell'antropologo, per esempio, è facile accumulare in anni di lavoro migliaia e migliaia di brani audio, che sono però correlati l'uno all'altro secondo la logica della ricerca: tutto questo è difficilissimo da far

emergere sul web. È semplice farlo emergere "uno a uno", ma è difficile e oneroso mettere in piedi sistemi di ricerca che creino legami complessi e pluri-livello. Spesso si rinuncia, appagati dall'immediata disponibilità del dato grezzo, e questo comporta una perdita enorme di sapere.

Il catalogo è troppo complicato per il web, perché il web ha bisogno di poche informazioni e così, per semplificare, si perde ogni convenzionalità; mentre il catalogo, l'abbiamo detto, funziona in quanto ci sono le convenzioni, si mettono insieme una serie di informazioni, che viste tutte insieme realizzano lo spessore storico, culturale. Se si disgrega tutto nella logica dell' "uno a uno", salta il livello di convenzionalità sulla base del quale si è costruito il meccanismo. Facciamo l'esempio delle immagini fotografiche. Noi possiamo metterle sul web e questo è facile, ma quelle immagini sono sedimentate in un archivio, non sono "uno + uno + uno", sono serie che hanno relazioni con altre serie, singole immagini che hanno relazioni con altre singole immagini che stanno in un'altra serie, in un altro archivio. È difficilissimo e complicato far emergere tutto questo nel web, e poi non verrebbe neanche percepito dall'utilizzatore. È la banalizzazione dei saperi il pericolo che più mi spaventa, non tanto quello del diritto d'autore. Bisognerebbe cercare modelli culturali adatti al web, non boicottarlo come si sta cercando di fare, orientare questo sistema di comunicazione in modo che possa continuare a produrre qualcosa che abbia un senso, questa la vera sfida.

AR: Politica statale dei beni culturali e politiche regionali e locali: diversi i punti di vista dell'istituzione statale, dell'istituzione regionale, del territorio in senso ampio, differenti gli interessi.

LM: Il tema prevederebbe un'intervista a sé e qui non possiamo che accennare qualche breve considerazione.

La differenza tra politiche statali e regionali, ma più che altro la distanza che si è creata negli ultimi anni, è la conseguenza di una distorta interpretazione dei dettati costituzionali. Il Titolo V della Costituzione ha segnato la separazione tra attività di tutela che spetta allo Stato e attività di valorizzazione nelle quale sono concorrenti le regioni. Il catalogo è per sua natura a metà fra tutela e valorizzazione, o meglio concorre tanto alle attività di tutela che di valorizzazione, ma è stato, diciamo così, "reclamato" dalle regioni all'interno dell'attività di valorizzazione. Da questa scissione nascono dei problemi. Da un lato c'è un discorso di sussidiarietà concreto: il patrimonio culturale italiano è diffuso, l'amministrazione statale non è in grado di arrivare capillarmente sul territorio, anche se di fatto è presente in maniera diffusa sul territorio attraverso le soprintendenze, ma obiettivamente non capillarmente quanto i comuni: ci sono centoquattro soprintendenze contro ottomiladuecento comuni.

Quindi se vogliamo cogliere il bene nel suo contesto territoriale, la sussidiarietà ci porta a spostare il livello vicino all'amministrazione locale. Il problema è che questo rappresenta un principio astratto che confligge con l'ordinamento

204 • VOCI PASSAGGI

costitutivo dello Stato italiano per cui la tutela la fa lo Stato, la valorizzazione la fanno le regioni. Il catalogo produce la conoscenza che può essere usata tanto per la tutela quanto per la valorizzazione: i conflitti nascono quando questa situazione viene assunta non come una condizione culturale ma come un'arma in rapporti di forza tra istituzioni.

AR: Liste del patrimonio immateriale Unesco e dialettica politica fra Stato, enti locali, associazioni, pro loco e movimenti dal basso (attori locali). Lo anticipava lei, si tratta di strategie per incentivare un territorio, per inventarsi attività, attrattori turistici e quant'altro. Bisognerà fare i conti con la forte affermazione del Movimento 5 stelle alle elezioni politiche e amministrative proprio in quanto movimento politico che si presume orizzontale e legato alle dinamiche web (la presentazione degli eletti in streaming pone seri interrogativi sull'acquisizione di professionalità a svolgere ruoli politicamente impegnativi e compiti tecnici). Il grimaldello delle liste Unesco ha attivato un meccanismo molto simile a quello prodotto dal movimento di Grillo, una rivendicazione di scelte e pertinenze dal basso, con cui bisognerà negoziare per scongiurare azioni locali che si concretino in banalizzazioni del sapere spacciate per processi di patrimonializzazione.

LM: Bisognerebbe cominciare da una riflessione seria sulle politiche che questo paese intende adottare verso il proprio patrimonio, e dico patrimonio e non beni culturali, proprio per definirlo nella sua accezione più ampia. C'è stato di recente un significativo dibattito sulla trasformazione del MiBAC in Ministero della cultura perché si sente forte la necessità di ripensare nel complesso le politiche culturali. Si sente la mancanza di un progetto culturale forte, per cui anche la protezione dei beni culturali va avanti per inerzia: ci sono le soprintendenze che in virtù del Codice fanno un certo tipo di azione, che però nella maggioranza dei casi risulta debole, divenendo sempre più marginale e in conflitto con le altre forze propulsive. In realtà questo patrimonio si sta consumando perché lo si protegge con dei divieti e non con delle messe in valore: questo sarebbe il vero scopo della valorizzazione, non stilare graduatorie sui musei che fanno più visitatori o vendono gadget, ma far emergere il valore delle cose. Far comprendere alle comunità che il paesaggio è il metro della loro qualità di vita, far comprendere il valore da attribuire agli aspetti della tradizione.

Nella realtà invece emerge solo lo scontro, il conflitto tra le spinte al consumo e la salvaguardia delle risorse, tra cui anche quelle incomprimibili, come il paesaggio, le tradizioni, la cultura in generale. E allora, i movimenti che vengono dal basso possono avere un ruolo, anzi hanno un ruolo, nel creare nuovi valori attorno a cui costruire nuovi consensi; la politica dei soli vincoli, delle imposizioni, dei divieti ha prodotto dei risultati ma ha generato anche molte criticità. Ma non possiamo pensare che questo si possa fare contro gli intellettuali, perché porterebbe inevitabilmente alla banalizzazione di problematiche complesse, sotto la spinta di un livellamento falsamente democratico. Inoltre, andando a

scavare, spesso emerge che le spinte che provengono dal basso derivano da interessi personali o di corporazione. Gli interessi personali possono anche essere certamente un motore, ma come far sì che un interesse personale possa confluire in un interesse collettivo? C'è bisogno di una spinta culturale. C'è bisogno che gli intellettuali e questi movimenti dal basso trovino un punto d'incontro, mettendosi i primi al servizio dei secondi, senza però che questi ultimi dipingano gli intellettuali come un *surplus* di cui si può fare a meno. Carducci, ai suoi tempi, ha utilizzato proprio la spinta dal basso, gli insegnanti, il ceto medio, per far emergere il senso dell'identità nazionale, ha fatto un'operazione raffinatissima perché era chiaro che non si poteva realizzare nessuna politica culturale se non c'era un'attivazione dal basso.

Adesso siamo in una fase contraria, è il basso che cerca di svegliare gli intellettuali e i politici. La voglio vedere in modo positivo; allora però, di nuovo, non si possono avere posizioni ideologiche: una cosa non può scalzare l'altra. Noi abbiamo fatto questo percorso: consideravamo patrimonio culturale soltanto gli oggetti d'arte, l'espressione artistica con la A maiuscola, poi ci siamo resi conto che c'era anche il contesto, quindi un primo allargamento – ancora fuori dai beni etnoantropologici –, semplicemente una visione allargata del territorio e dell'arte minore, come l'artigianato artistico. Poi, con la commissione Franceschini è stato evidente come tutto il patrimonio etnografico e antropologico era il collante del patrimonio culturale: senza quella parte di patrimonio si aveva una visione limitata del nostro patrimonio culturale. Oggi noi stiamo vivendo un altro passaggio, quello di considerare il patrimonio di eredità, come si chiama adesso, come un ulteriore collante dei beni culturali, come il tessuto culturale complessivo di un'intera nazione, ma a questo punto dell'intera umanità. Allora, ci stiamo rendendo conto che il patrimonio di eredità, che è inevitabilmente legato alle comunità locali e che mai potrà essere musealizzato, può rappresentare il tessuto connettivo tra i beni culturali e il paesaggio, vale a dire tutta quella dimensione immateriale della cultura che c'è e non si può reificare. Ma pensare che questo possa scalzare il resto è una follia: noi dobbiamo operare per allargare questo grumo iniziale e non per cancellare; non si può pensare che questa accezione di patrimonio possa sostituire l'altra, perché sarebbe un errore enorme. Se immaginiamo la cultura come una galassia in espansione bisogna che gli intellettuali riescano a far proprie queste pulsioni che arrivano dal basso, che le amministrazioni sappiano leggerle, ma non è pensabile che le comunità possano sostituirsi al ruolo dell'amministrazione, al ruolo dell'intellettuale: ognuno deve avere la sua funzione. È evidente che in questo momento le comunità locali stanno dando una forte sveglia all'amministrazione, ai politici, agli stessi intellettuali. Il Movimento 5 stelle disprezza gli intellettuali perché li considera l'altra faccia di questo sistema, in parte a ragione e in parte a torto. Ci vuole un grandissimo equilibrio in questo momento per mantenere una visione in una situazione di forte cambiamento.

Però, ci vuole anche onestà intellettuale. Le proposte di candidature Unesco

206 • VOCI PASSAGGI

che i sindaci portano avanti riguardano solo beni che possono essere commercializzati, una festa popolare, il cibo, la musica, ma non, per esempio, i culti dei santi che non sono commercializzabili. Penso che sia sbagliato avere pregiudizialmente un atteggiamento di rifiuto, ma occorre anche chiamare le cose con il proprio nome. Una cosa sono infatti i beni culturali, anche immateriali, che rappresentano un interesse pubblico collettivo sovraordinato (anche a termini di legge) e un'altra cosa sono le espressioni culturali, molteplici, mutevoli e in perenne rinnovamento. Per uno straniero, forse, questa distinzione può non avere senso, ma per l'ordinamento italiano, per la storia della tutela italiana, quando dico bene culturale intendo una cosa estremamente precisa: qualcosa che ha delle caratteristiche che provengono dalle diverse discipline, a cui ogni disciplina ha dato il suo statuto di culturalità e sul quale c'è un impegno forte di trasmissione al futuro nella sua integrità. Se ho un bene che non ha integrità formale perché si trasforma a ogni momento, io non lo chiamo bene culturale, lo chiamo attività culturale. Il MiBAC sta lavorando molto in tale direzione, proprio sotto la spinta della convenzione Unesco, perché siamo disponibili a comprendere queste realtà. Ma, come c'è da parte dell'amministrazione ascolto a questi impulsi che provengono, anche forti, da parte dell'Unesco, dalla Comunità europea, al tempo stesso non possiamo rinnegare tutta la storia dell'ordinamento giuridico statale italiano sui beni culturali.

AR: La Convenzione Unesco sulla salvaguardia del Patrimonio Immateriale del 2003, ratificata dall'Italia nel 2007, ha dato luogo a un lessico e a concetti in parte distanti dalla pratica ministeriale normalmente applicata ai beni culturali secondo il Codice: "inventari partecipati" e "comunità" hanno una valenza antropologica che immediatamente ha attratto l'attenzione degli antropologi che si occupano di beni culturali e che, conseguentemente, li hanno fatti propri, a volte in maniera anche troppo estensiva.

A queste espressioni si lega la definizione di "comunità patrimoniale", in uso a partire dalla Convenzione del Consiglio d'Europa di Faro del 2005, ratificata dall'Italia di recente, dove però il termine è tradotto in "comunità d'eredità" per diversificare l'ambito istituzionale riferito al Codice da quello della dinamica sociale.

LM: L'idea di "inventari partecipati" è molto affascinante però va coniugata. Nella mia relazione introduttiva al convegno ho fatto riferimento a un aspetto che è quello della cura del patrimonio che è inevitabilmente a carico prima di tutto dei proprietari, delle comunità patrimoniali. In ogni aspetto della nostra esistenza, il primo atto di tutela è quello della cura costante nel quotidiano: per la persona, per gli oggetti che le appartengono, per l'ambiente in cui vive. Se non c'è consapevolezza del valore culturale, prima di tutto in colui che detiene il bene stesso, non si può attivare il processo di cura, e senza questa cura non c'è possibilità di tutela e di trasmissione nel futuro; questo vale sia per i beni mate-

riali sia per quelli immateriali. Se non c'è la cura per quel sapere, la volontà di trasmissione e di renderlo disponibile per le generazioni future, allora non c'è azione dello Stato che tenga. Io definirei in questo senso l'aggettivo "partecipato": noi sappiamo bene che per un monumento, parlo ancora una volta del settore che conosco meglio, la prima attenzione viene dalla comunità che fruisce di quel monumento, dall'educazione, dall'atteggiamento quotidiano che si ha nei suoi confronti, dal modo con cui ci si rapporta con il bene. Quindi lo intenderei come una partecipazione culturale comunitaria al progetto, a quel patto generazionale di cui abbiamo detto. In questo senso mi piace molto questa idea di partecipazione e mi piace anche il fatto che sia il territorio ad arrivare per primo al riconoscimento del valore piuttosto che l'amministrazione dello Stato, perché questo rende più efficace qualsiasi azione di tutela e di conservazione. La realtà che ci troviamo ad affrontare è però un'altra: il Ministero pone i vincoli quando, nella quasi totalità dei casi, la comunità vuole distruggere quel bene (per interessi personali o settoriali). Allora, "partecipato" lo intenderei nel senso di partecipare alla cura di quel bene, di condividere il valore culturale di quel bene. Ma non possiamo immaginare di realizzare "partecipatamente" il restauro di una chiesa, perché il restauro è un'azione tecnica che richiede precise professionalità; analogamente così per registrare un sapere, per individuarlo sul territorio e per trattarlo, ci vuole professionalità, non può esserci improvvisazione, anche dal punto di vista del funzionario ministeriale che se ne occupa.

Bisogna quindi che ci intendiamo sul termine partecipato. È evidente che il bene antropologico, e di conseguenza il lavoro dell'antropologo, è partecipato per statuto disciplinare, perché un antropologo non compila una lista da solo, ma essa scaturisce dal confronto con la comunità. Nel modo di descrivere il bene, però, ci vuole un livello di professionalità, di conoscenza della disciplina, soprattutto se lo vogliamo trasmettere al futuro. La conoscenza può affiorare in modo partecipato, ma poi ho bisogno di competenze specifiche per elaborarla; ogni disciplina ha infatti messo in piedi un suo sistema di trattamento dei dati. Nessuno immagina di fare il restauro della cappella degli Scrovegni in modo partecipato; allo stesso modo non possiamo fare l'inventario dei beni demoetnoantropologici esclusivamente mediante la partecipazione, senza l'apporto di competenze professionali specifiche. Forse lo possiamo considerare interessante in un ambito di sperimentazione e di ricerca: nella ricerca scientifica tutto è lecito, anzi, è la ricerca che alimenta la disciplina e conseguentemente il modo di fare catalogazione che è ciò di cui stiamo parlando. Però non posso saltare un passaggio, non posso trasferire nel catalogo nazionale quello che viene direttamente dalla ricerca. Se un comune vuole fare un esperimento e mettere on line, per esempio, i componenti della comunità che si raccontano, va bene, è un interessante esperimento che può portare stimoli e aperture, ma rimangono sempre gli abitanti che si raccontano, non può essere un'esperienza assunta tout court al catalogo nazionale dei beni etnoantropologici immateriali.

208 • VOCI PASSAGGI

Miscellanea

Dall'"umana presenza" all'agire psichiatrico: l'incontro tra Bruno Callieri ed Ernesto De Martino

LAURA FARANDA

In 1954, at the beginning of his research on cultural apocalypses, Ernesto De Martino meets the young psychiatrist Bruno Callieri, bound to become the most prominent spokesman for the phenomenological psychiatry in Italy. From this encounter has grown a partnership and an intensive exchange between the two scholars on the experience of "End of the World" in the psychiatric and anthropological literature. The essay describes some steps and some critical junctions of this dense and memorable meeting.

Bruno Callieri (1923-2012) è stato il padre della psichiatria fenomenologica in Italia. Libero docente in Psichiatria dal 1954 e in Clinica delle malattie nervose e mentali dal 1956, grazie al confronto diretto con le grandi figure della psicopatologia europea del Novecento (da Jung a Jaspers, da Shneider a Binswanger), ha orientato in modo decisivo la sua ricerca in direzione antropo-fenomenologica, verso una riflessione al confine tra tematiche cliniche ed esistenzialistiche. La sua pluriennale esperienza clinica e la sua ricchissima bibliografia scientifica non sono in alcun modo sintetizzabili¹. Per come la tonalità commemorativa non si addice al suo ricordo. Non è un modello retorico proponibile, almeno per

¹ Della sua sconfinata bibliografia (circa 500 pubblicazioni e almeno 10 volumi monografici), ci limitiamo a segnalare a titolo introduttivo solo alcune tra le monografie più recenti: *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica* (I ed. 1982) Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001; *Percorsi di uno psichiatra* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 1993; *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica* (con Mauro Maldonato, Gilberto Di Petta), Napoli, Guida, 1999; *Corpo esistenze mondi* Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2007; *Paranoia. Passione e Ragione* (con Carlo Maci, a cura di), Roma, Anicia, 2008.

quanti fra noi hanno avuto la fortuna di "incontrarlo" e condividere con lui un percorso riflessivo, un cammino di ricerca; o il privilegio di averlo accanto nella propria stagione formativa come compagno di via, homo viator (come amava definirsi), infaticabile cercatore di senso. Così non mi sorprende che a un anno dalla sua scomparsa il suo ricordo, per quel che mi riguarda, si sottragga a ogni intenzione commemorativa e non cessi di rigenerarsi nello stupore dell'incontro.

Ho incontrato la prima volta Bruno Callieri nel suo studio, nel giugno del 1984. Vi accompagnai mio padre, militare in pensione, destinato ad accrescere negli ultimi anni della sua vita la teoria di pazienti che nella sala d'attesa di uno studio medico fissano attoniti il mondo vacillante, ostaggi impotenti di una melanconia ansiosa che annuncia il vissuto di "depersonalizzazione", da cui prende avvio l'esperienza di fine del mondo. Ho seguito da vicino per due anni, nel ruolo in ombra di testimone-figlia, i colloqui tra un paziente prigioniero di un crepuscolo senza ritorno e un terapeuta generoso, discreto, rispettoso, ma soprattutto pienamente immerso in quella dimensione concreta e ineludibile che fa dell'incontro clinico un incontro "a mani nude"². La morte di mio padre ci allontanò per diversi anni.

Ci rincontrammo a Napoli nel 1994, all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in occasione, non a caso, di un convegno su Ernesto De Martino. Avevo da poco pubblicato una monografia sul tema del pianto e gliene feci dono³. Da allora non ci siamo più persi di vista.

Fu testimone partecipe di alcuni miei incontri seminariali⁴ e in più occasioni fu ospite generoso dei miei corsi di Etnologia alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università "Sapienza" di Roma. I miei studenti ne rimanevano letteralmente rapiti; al termine delle lezioni (che preferiva definire "fleboclisi di vita") si intratteneva a lungo con loro. E proprio a partire dalle sollecitazioni emerse fra un'ora e l'altra di una lezione progettammo il lavoro a quattro mani sulla maschera⁵, che ancora oggi ricordo come una delle esperienze più intense della nostra vicinanza intellettuale.

Mi sono concessa questa breve digressione sul ricordo personale del mio incon-

² Mutuo l'espressione dalla bella presentazione che Gilberto Di Petta fece nel luglio 2001 ai Giardini di Castel Sant'Angelo, in occasione della presentazione della II edizione di *Quando vince l'ombra*.

³ Cfr. L. Faranda, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia, Qualecultura Jaca Book, 1992.

⁴ Presso il Dipartimento di Scienze Neurologiche dell'Università "Sapienza" di Roma, dove su invito del prof. Rocco Pisani tenni un seminario sul motivo culturale del pianto (1994) e uno sull'*imago* femminile nel mondo classico (1996).

⁵ B. Callieri, L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001.

tro con Bruno Callieri perché mi sembrava una testimonianza rafforzativa di un suo convincimento, che negli ultimi anni ha avuto modo di evocare vibratamente e in più sedi: nessuno è *faber sui*, ciascuno si costruisce anzitutto negli incontri.

Certamente, stante la mia formazione antropologica e il mio immutato debito teorico nei confronti di Ernesto De Martino, il nostro incontro è stato implicitamente alimentato, soprattutto nei primi anni, anche dall'esigenza di rimeditare quella comune cornice epistemologica, quell'universo di intersezioni e di consonanze riflessive, ma soprattutto quella fantasia di un dialogo interdisciplinare che a metà degli anni Cinquanta del secolo scorso fu all'origine del suo incontro con l'etnologo napoletano, e i cui esiti sono stati a più riprese sintetizzati in sede critica.

È in questa prospettiva e con questa premessa che tenterò di lasciare affiorare in queste pagine i possibili raccordi sommersi tra i due maestri, concentrandomi sulla prospettiva progressiva ed etimologicamente euristica del loro "incontro". Lo farò affidandomi alle piste di lettura suggeritemi implicitamente dallo stesso Callieri nel corso dei nostri colloqui, quindi rigenerando alcuni passaggi dei suoi lavori, che a suo avviso si prestavano a riattualizzare entro nuovi scenari di senso le complesse relazioni tra l'antropologia e la psicopatologia fenomenologica.

Lo farò partire dal "lontano 1954", ovvero dal primo incontro tra Callieri e De Martino, recuperato dalla testimonianza che lo stesso Callieri ha dato a «Voci», in un suo contributo del 2009:

Nel lontano 1954, allora poco più che trentenne, non avrei davvero potuto immaginare che il mio studio clinico su sei casi psichiatrici di "esperienza di fine del mondo", appena pubblicato nella Rassegna di Studi Psichiatrici, avrebbe potuto essere ancora ricordato, dopo oltre cinquant'anni di attiva navigazione professionale. In verità, proprio questo modesto contributo richiamò l'attenzione del professor Ernesto De Martino, e mi offrì l'insperata occasione di incontrarlo. Vivo è in me il ricordo dell'emozione che provai varcando la soglia della sua casa-studio in via Caterina Fieschi, a Monteverde Nuovo. Egli subito mi domandò di questi miei deliranti schizofrenici e paranoidi, stimolando in me una nascosta sollecitudine a scorgere le complesse relazioni intercorrenti fra l'antropologia e la psicopatologia di allora (e di ora). Nei pochi incontri che ebbi la fortuna di avere con lui, a breve distanza fra loro, riuscii a cogliere nel suo dire sempre dialogante la trama che lega la laicizzazione del "tempo sacro" all'apocalisse senza eschaton, allo "spaesamento" inteso heideggerianamente come crisi di una parte del mondo e di una cultura che si colloca fuori da qualsiasi salvezza religio-

MISCELLANEA VOCI • 211

⁶ Un incontro di cui Callieri ci offre una testimonianza intensa, e che invece rimane silente nella mossa biografia intellettuale di Ernesto De Martino, ricostruita di recente, in modo magistrale, da Giordana Charuty nella monografia *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo* (ed. or. 2009), Milano, Angeli, 2010.

sa: appunto, come mi parve allora di capire, sradicamento e spaesamento del mondano, cioè la vera perdita, lo smarrimento dell'esserci-nel-mondo, la malattia psicotica travolgente nelle persone da me incontrate in Clinica Neuro, alla *Neuro* (come si diceva allora), persone che mostravano con ogni evidenza la sospensione o lo scardinamento degli spazi entro cui l'uomo ordina e organizza la propria esperienza di sé e del suo mondo-vissuto, della sua Lebenswelt.

Il grande antropologo napoletano, a ben rifletterci ora, coglieva proprio alla radice il *perturbante* di Freud (mi pare soprattutto nei suoi "rituali della memoria"), forse colpito dall'esperienza proustiana del transito dall'universo onirico alla coscienza oniroide e, poi, lucida. [...]

Mi parve, allora, che egli non respingesse l'idea che le apocalissi psicopatologiche potessero rappresentare un vero *rischio* delle apocalissi culturali, senza essere soltanto un astratto *eschaton* ultra-mondano. Non colsi appieno (o lo compresi solo molto tempo dopo) il suo concetto culturale di *crisi della presenza*, il "dies septimus non ipsi erimus" di Ernst Bloch⁷.

Dell'incontro memorabile e della collaborazione che ne conseguì, De Martino lascia a sua volta diverse tracce tangibili ne *La fine del mondo*, sia negli appunti preparatori alla sua opera, sia in una lettera (non datata e forse mai spedita) indirizzata a Caspar Kulenkampff, con richieste di ulteriori informazioni sul caso di un contadino bernese. Eccone l'incipit della bozza manoscritta:

Sono vivamente interessato alla ricerca interdisciplinare dei fenomeni storico-religiosi ed in particolare alla collaborazione dello storico della cultura con lo psichiatra e con lo etnopsichiatra. Nel quadro di una ricerca sulle apocalissi culturali e sulla loro differenziazione da quelle psicopatologiche che il mio istituto sta conducendo da diversi anni con l'aiuto di psichiatri della clinica neuropsichiatrica della Università di Roma (in particolare col professor Bruno Callieri e col dottor Giovanni Jervis), la mia attenzione è caduta sul caso del contadino ventitreenne di cui Lei, in collaborazione col compianto professor Storch, ha dato notizia nel contributo apparso in «Nevernarzt», 91, 1950, pp. 102 segg. [...]⁸

Mi limito a segnalare due passaggi eloquenti: quello in cui De Martino introdu-

212 • VOCI MISCELLANEA

⁷ B. Callieri *Ricordo di Ernesto De Martino* (1908 - 1965), in «Voci. Semestrale di Scienze Umane», gennaio-dicembre 2009, pp. 119-121.

⁸ Cfr. E. de Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino, Einaudi, 1977, p. 208. E quanto al contributo di Kulenkampff, si veda A. Storch, C. Kulenkampff, *Zum Verständnis des Weltuntergang bei den Schizophrenen*, in «Der Nervenarzt», 21, 1950.

ce il termine "etnopsichiatra" (e lo differenzia dal più generico "psichiatra"), dove va notato che se la lettera viene redatta a metà degli anni Cinquanta, un approccio etnopsichiatrico si può ben dire pionieristico, almeno nella consuetudine italiana; e quello in cui sottolinea l'autorevolezza del "professor" Callieri (eloquentemente affiancato al "dottor" Jervis), con il quale dichiara di collaborare da anni.

Tra le carte dell'Archivio Einaudi è stato inoltre rinvenuto il progetto, mai esplicitato a Callieri, di un lavoro a quattro mani di cui Riccardo Di Donato ci ha offerto in più occasioni un'efficace testimonianza. Si tratta di

un significativo appunto dattiloscritto, firmato De Martino e datato a mano 1960 (?), custodito insieme con il programma di una collana di Scienze religiose (datato invece 1962). Nel primo, il volume proposto si intitolava *La esperienza della fine del mondo nella schizofrenia e nella vita religiosa* ed aveva come coautore lo psichiatra Bruno Callieri, dal De Martino, nello stesso appunto, presentato come «uno dei maggiori rappresentanti della psicopatologia esistenzialista». Nel progetto, due delle sei parti del volume erano affidate al Callieri: «Il saggio in questione – scriveva De Martino in conclusione – sarà condotto con una rigorosa distinzione di campi fra lo psicopatologo e lo storico della vita religiosa, ma al tempo stesso il reciproco scambio del materiale e la reciproca verifica delle rispettive impostazioni assicureranno al volume una sostanziale unità»⁹.

Per tentare di comprendere il senso di questo progetto (o della sua deriva) – rinunciando del tutto a intuire le ragioni del silenzio di De Martino nei confronti dell'ipotetico co-autore – credo sia utile tornare ancora una volta ai richiami a Bruno Callieri presenti negli appunti de *La fine del mondo* dedicati alla preparazione del I capitolo, *Mundus*¹⁰.

Come rileva Clara Gallini, curatrice della prima edizione, «il materiale preparatorio al capitolo I è molto abbondante e presenta un certo squilibrio tra documentazione psicopatologica, largamente presente, e documentazione storico-religiosa relativa al rituale del *mundus*, che è assai lacunosa¹¹». Ovviamente i rinvii ai lavori di Callieri rientrano anzitutto nella cartella dedicata alla documentazione

MISCELLANEA VOCI • 213

⁹ Questa prima segnalazione del manoscritto appare nel saggio *Preistoria di Ernesto De Martino* del 1989, pubblicato sulla rivista «Studi storici», anno 30 n. 1 (genn.-mar. 1989, pp. 225-246), dove De Donato ne segnala la presenza nelle carte dell'archivio Einaudi del biennio 1960-1962 (cfr. pp. 226-227, nota 8). Sull'argomento lo studioso ritorna anche ne *I greci selvaggi: antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma, Manifestolibri, 1999.

¹⁰ Il titolo del capitolo rinvia al rituale romano noto con il nome di *mundus patet*, laddove il *mundus* era la fossa che tre volte l'anno legittimava presso i romani il ritorno dei morti: giorni nefasti, di sospensione, che evocavano in forma rituale e ciclica il rischio di "fine del mondo".

¹¹ E. de Martino, La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, cit., p. 11.

psicopatologica, e in particolar modo nei paragrafi incentrati sul vissuto di alienazione e delirio di fine del mondo (26, 30) e sui fenomeni di derealizzazione e depersonalizzazione (57). Lunghe citazioni dei suoi estratti, accolte e commentate con finezza e passione, accompagnano la tessitura labirintica di un progetto ancora sul farsi. Metabolizzate e intrecciate con le pagine di Jaspers, di Storch, di Binswanger, le suggestioni di Callieri ritornano ancora in quel blocco di appunti raccolti da Gallini sotto la voce Epilogo e in particolare nella sezione dedicata all'Ethos del trascendimento, dove «si tocca in modo esplicito quel livello ontologico proprio della teorizzazione demartiniana relativa al significato dell'esserci-nel-mondo, in quanto essere culturale¹²». Callieri ritorna così nella quarta, sofferta stesura del paragrafo Fine del mondo (343), dove De Martino cita un suo passo esemplare sull'evento della "catastrofe", evento che risulta determinato non tanto dal contenuto dell'esperienza di fine del mondo, quanto dal modo in cui esso è vissuto. Un evento che secondo Callieri «ha luogo quando il Dasein, l'esserci nel mondo, è strappato alla sua continuità storica, e non più fondato sull'io-qui-ora, è stranamente non-sostanziale, fugace, sospeso, fluido¹³». Il che legittima De Martino, qualche pagina più oltre, a una chiosa tanto efficace quanto radicale: «La cultura è l'anastrofe di questa catastrofe, la ripresa e la riplasmazione del finire, il recupero di senso, il configurarsi della prospettiva dell'operabile, il dischiudersi ad una progettazione comunitaria e comunicabile della vita¹⁴».

In un denso saggio del quale incoraggiamo la lettura integrale, Federico Leoni ha restituito a una cifra critica matura e avvertita le intimità, le prossimità, le "parentele segrete e decisive" cui rinviano le parabole riflessive di Bruno Callieri e di Ernesto De Martino, in relazione al *vissuto di fine del mondo*¹⁵. Non proverò neppure a sintetizzarne gli esiti: mi limito solo a richiamare e a storicizzare una suggestione che mi sembra particolarmente efficace. Recuperando, ancora una volta dal ricordo di Callieri le ragioni dell'incontro con De Martino, Leoni ne sottolinea il senso più evidente:

L'antropologo culturale si aspettava dal fenomenologo la possibilità di toccare con mano, di incontrare *leibhaft*, come Husserl soleva dire, la "fine del mondo", non più come esangue "figura culturale", appunto, ma come

214 • VOCI MISCELLANEA

¹² Ivi, p. 628.

¹³ Ivi, p. 634.

¹⁴ Ivi, p. 637

¹⁵ F. Leoni, *Senso e crisi. Appunti su "La fine del mondo" in Bruno Callieri ed Ernesto De Martino*, in «Comprendre. Archive International pour l'Antropologie et la psychopathologie Phenoménologiques», 12, 2002, pp. 79-95; saggio che l'autore rimedita e riorganizza, a distanza di qualche anno, nel suo volume monografico *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 161-180.

bruciante esperienza vissuta. Più nel profondo, tuttavia, non è tanto o soltanto il contatto con la "cosa stessa", con il "vissuto" che sta prima della teoria, prima delle incrostazioni del sapere, prima delle abitudini e degli automatismi culturali, ciò che De Martino cerca in questo suo corpo a corpo con la psicopatologia. E l'esperienza che spera di avvicinare nelle corsie degli ospedali psichiatrici romani non è solo un'esperienza più concreta di quella rintracciabile nel mito o nel rito, nella documentazione storica o nella testimonianza etnografica. [...] Mentre, infatti, la figura mitica o rituale della fine è carica per De Martino di elaborazione culturale e storica, ed è anzi essa stessa il primo germe di storia e di cultura, la fine come esperienza psicopatologica, l'apocalisse come tema delirante rappresenta una sorta di grado zero dell'esistenza e dell'esperienza (della "presenza", egli dice con un termine chiave di tutta la sua ricerca)¹⁶.

Di dilazione in dilazione, il dialogo tra Callieri e De Martino, come ricorda lo stesso Leoni, negli anni si riduce; e se la morte prematura di De Martino pregiudica comunque la possibilità di progetti congiunti, rimane difficile da comprendere la sua rinuncia a un confronto che si annunciava serrato, proprio negli anni in cui – dopo la pubblicazione de *La terra del rimorso*, dopo l'inclusione formale di un etnopsichiatra nella sua équipe di ricerca, dopo i riconoscimenti ufficiali tributati a Callieri come a "uno dei maggiori rappresentanti della psicopatologia esistenzialista" – De Martino si avventura, solo, in un progetto di ricerca sulle apocalissi culturali.

C'è da chiedersi anzitutto in che misura l'impatto emotivo di questo "corpo a corpo" con la psicopatologia abbia rischiato di minare, se non di pregiudicare l'"estetica" (mi sia concesso il termine) demartiniana del "dramma storico della presenza"; e che livello di consapevolezza ne abbia avuto De Martino. C'è da chiedersi, in altri termini – evocando la metafora del "campanile" cara a De Martino – che esiti abbia avuto il suo sguardo comparativo sull'ansia di Mario – il paziente descritto da Callieri che sente il proprio mondo "in bilico su un campanile" – e su quella del suo memorabile "vecchio pastore", incontrato al tramonto lungo una strada solitaria calabrese, per il quale la scomparsa imprevista dal proprio orizzonte visivo del "campanile di Marcellinara" coincideva con la perdita di una patria esistenziale (di un orizzonte culturale oltre il quale c'è il

MISCELLANEA VOCI • 215

¹⁶ Ivi, p. 85

¹⁷ Palo totemico di una comunità data, nel ricordo di viaggio che ce ne offre De Martino, il "campanile di Marcellinara" diventa simbolo di un mondo "significante e abitabile" per il pastore che si offre di guidare l'équipe fino al bivio di una strada provinciale, sale sull'automobile, ma dopo aver perduto la vista del suo campanile, diventa preda di uno spaesamento incontenibile. Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 479-481.

nulla) e il suo ritrovamento con la immediata riconquista della patria perduta¹⁸.

C'è da chiedersi, insomma, se la fibra critica di De Martino – allenata a indagare quegli "oltre" operativi entro i quali si riconquista la "presenza storica" – non abbia vacillato di fronte al rischio di una "geografia della presenza" nella quale gli orizzonti antropologici dell'incontro con l'"altro" si dilatavano nel segno dell'*Alter-Ego*¹⁹. Laddove l'"altro", sorpreso nella sua radicale cifra clinica, prometteva per un verso (come Callieri ha vibratamente sostenuto negli anni) il passaggio alla "coscienza del noi", ma al tempo stesso preannunciava inquietanti "epifanie" senza ritorno, catastrofi senza anastrofi, campanili senza rintocchi né liturgie riparative.

In fondo è lo stesso Callieri a indirizzarci su questa pista, rigenerando dell'incontro con De Martino alcune illuminanti impressioni:

Mi sembrò allora, e ancor più mi sembra da alcuni decenni, che De Martino tenesse ben conto, sì, della condizione psicopatologica, ma militando (storicisticamente) in favore più dell'aspetto sano che di quello (fenomenicamente) malato. [...] Ebbi l'impressione che Egli vedesse sempre più decisamente il mondo della follia come un mondo poco compatibile con quello "culturale". Ricordo che Egli non mi parve molto tenero col mondo di L. Binswanger (cui invece io mi ero molto accostato nei primi anni Sessanta). E ciò mi venne confermato dalla lettura della sua *Fine del mondo*, così magistralmente inquadrata da Clara Gallini²⁰.

¹⁸ Richiamo, per i lettori più giovani, i passaggi più densi della pagina memorabile: «Ricordo – scrive De Martino – un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi un sollievo imbatterci in un vecchio pastore [...]; lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto. [...] Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come se temesse un'insidia oscura [...]. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori dal finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese e il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta. [...] Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più «il campanile di Marcellinara». Cfr. E. De Martino, La fine del mondo, cit., pp. 479-480.

¹⁹ Mutuo l'espressione "geografia della presenza" da un paragrafo illuminante di Mauro Maldonato dedicato all'*incontro* in chiave fenomenologica, nel saggio introduttivo alla seconda edizione di *Quando vince l'ombra*, cit., pp. 41-50.

²⁰ B. Callieri, Ricordo di Ernesto De Martino (1908 - 1965), cit., p. 121

"In bilico sul campanile", tra le "cifrate profondità dell'anima" e lo "scandalo etnografico" di fenomeni culturali alieni, De Martino deve avere avvertito, come ben intuisce Callieri, che l'unica strada percorribile era quella di vincolare l'incontro etnografico alla sua vocazione storicistica. Solo così sarebbe stato possibile aprirlo alle potenzialità di una duplice tematizzazione, che l'etnopsichiatria avrebbe potuto, nel tempo, raccogliere come sfida:

questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imbroccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale. [...] Senza questa ricerca della sfida del culturalmente alieno, senza questa pungente esperienza dello scandalo sollevato dall'incontro con umanità cifrate, e soprattutto senza questa colpa e questo rimorso davanti al "fratello separato" e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta, l'ethos umanistico dell'incontro etnografico è colpito alle radici e viene a mancare la stessa condizione fondamentale che inaugura il compito più appariscente della ricerca etnologica, cioè il minuto e faticoso interrogare e interrogarsi circa il carattere e le ragioni, circa la genesi, la struttura e la funzione del comportamento culturale alieno che l'etnografo intende tematizzare²¹

La pagina demartiniana qui richiamata, stando a quanto afferma Clara Gallini, era stata inserita nel piano dell'opera fra le parti conclusive del libro, dedicate a questioni di ordine generale sul significato della ricerca etnografica. E "l'umanesimo etnografico" cui approda De Martino in queste pagine si offre in fondo – anche nella prospettiva interdisciplinare di un lascito al pensiero etnopsichiatrico – come cornice riparativa del sentimento di impotenza del "cercatore di uomini", dello smarrimento e del rimorso esplicitato nelle sue note lucane e soprattutto nella sua memorabile monografia sul tarantismo²². Ne *La terra del rimorso*, del resto, l'ansia di De Martino non cerca risarcimenti nell'"aspra scienza" (la psicoanalisi) che pure chiama in soccorso alla fine del suo viaggio, per la comprensione di quel paesaggio umano e dei "sintomi cifrati" di scelte incompiute e di conflitti operanti nell'inconscio²³.

²¹ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., pp. 390-393.

²² Si veda in merito l'insuperata introduzione di Luigi M. Lombardi Satriani a E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, pp. 9-76

²³ Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, p. 272-273. Si veda in proposito

Ma il bilancio di quel viaggio nel Salento – che resta esemplare, sia per la potenza degli esiti teorici che per il coraggio delle scelte di metodo – se tentiamo di affidarlo all'orizzonte ermeneutico e alla fenomenologia dell'"incontro", così sentita e densa nella vocazione clinica di Callieri, per De Martino si misura anche con l'amarezza di un ritorno insidiato dai "corpi vissuti" delle sue tarantate, che si eclissano nella sintomaticità del "corpo malato". Un disperante sentimento di impotenza, che affida in una descrizione memorabile ai latrati e alla danza senza tregua della giovane Carmela, ma soprattutto alla tragica richiesta di aiuto dei suoi familiari:

La diciottenne Carmela di S. Pietro Vernotico aveva patito il "primo morso" in connessione con il periodo della pubertà. A 13 anni, in autunno, e quindi fuori di stagione, ebbe il primo segno preoccupante: d'un tratto si mise ad abbaiare proprio come un cane.[...] Nell'estate successiva il disturbo ricomparve accompagnato da un corteo di altri sintomi: mal di stomaco, dolori localizzati, intolleranza per certi cibi e per certi odori. Alla vista di questi cibi o quando era colpita da questi odori Carmela fuggiva abbaiando e si recava dalle vicine [...] Un medico locale consigliò i familiari di procurarle uno zito, cioè un fidanzato. [...] Carmela fu portata da uno psichiatra di Lecce: ma intanto cominciarono a manifestarsi segni sempre più prossimi al quadro simbolico tradizionale. La notte del 20 giugno 1956 Carmela sognò molti scorzoni, che sono una sorta di serpentelli [...] Da allora in poi ogni estate Carmela provava una irresistibile inclinazione per il ballo. [...] La passione per la danza spesso coincideva con il periodo catameniale. [...] Nelle pause fra ballo e ballo, durante il riposo sul letto, Carmela parlava col suo scorpione, ne subiva le minacce, si accordava sulla durata del ballo e sulla data della prossima crisi, e in rapporto ai vari episodi piangeva, rideva, gridava. [...] Tutta la famiglia era concorde nell'affermare che mentre Carmela danzava gli scorpioni si avvicinavano alla casa dal prossimo orto, come fascinati dalla musica, e anzi l'ultima volta uno scorpione era entrato nella stanza e si era messo a danzare sul pavimento insieme a Carmela. [...]

I familiari di Carmela erano tuttavia ingenuamente fiduciosi anche sulle possibilità della scienza in questo campo, come mostrava non tanto il fatto che più volte si erano recati dai migliori psichiatri di Lecce quanto la commovente devozione con la quale cercavano di aiutarci nella nostra indagine, segretamente sperando che avremmo trovato il modo di guarire la loro ragazza e di metter fine a una vicenda che dissestava economicamente la famiglia e teneva ogni estate gli animi sospesi. Quando l'équipe fece

la lettura avvertita del contributo di De Martino al sapere etnopsichiatrico che propone Piero Coppo in *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati-Boringhieri, pp. 37-49.

ritorno a Roma, ci raggiunse dopo pochi giorni un telegramma che ci fece sentire tutta la responsabilità della nostra indagine, ricordandoci nel modo più brutale che i tarantati erano non soltanto documenti di un'altra età, ma persone vive verso le quali avevamo dei doveri attuali. Nel telegramma si leggeva: «Carmela balla. Venite.»²⁴

Carmela balla e De Martino, abbandonato il Salento, si avventura nei labirinti de *La fine del mondo*: una *via crucis* di corpi scossi dal vissuto delirante, dall'agitazione maniacale, dalla depersonalizzazione schizofrenica, in quell'atmosfera "da venerdì santo" mutuata da una pagina di Callieri²⁵. Corpi in tensione, corpi in crisi, corpi catatonici, sviliti dal deflusso dell'io, imprigionati nelle ripetizioni ecolaliche, ecomimiche, stereotipiche. Corpi dai quali forse egli attende un indizio per riscattare dal rimorso lo scandalo dell'incontro etnografico. E poi le "tecniche del corpo", nelle quali affiora "il cuore vissuto del corpo proprio", le cui sistole e diastole racchiudono il destino dell'esserci. E infine un "corpo vissuto" che chiude l'elenco di un appunto lasciato tale, restituito alla sua anatomia tragica:

- L'angoscia precordiale
- Le nevrosi cardiache.
- Medicina psicosomatica e cuore
- Il corpo vissuto (la destra e la sinistra, l'alito, il respiro, l'occhio e lo sguardo, i genitali, il sangue catameniale, lo sperma, il sudore, lo sputo, il fegato, il grasso dei reni, il cuore, ecc.)²⁶

Carmela balla. E mentre i familiari convocano De Martino a un nuovo incontro, Callieri già da qualche anno sperimenta quell'"essere nel naufragio" di jaspersiana memoria, a partire dal quale prendono forma tanto la sua "fenomenologia dell'incontro" (la sua "clinica dell'esistenza") quanto la "psicopatologia antropologica del vissuto corporeo"²⁷.

Fu solo un caso? Una convergenza generazionale? La coincidenza di suggestioni mutuate da un panorama europeo vivace e poliedrico, che incoraggiava per entrambi nuovi interrogativi e proficui sconfinamenti disciplinari?

²⁴ E. De Martino, *La terra del rimorso*, cit., pp. 90-93.

²⁵ Cfr. E. De Martino, La fine del mondo, cit., p. 73.

²⁶ Ivi, p. 608.

²⁷ Della vasta bibliografia relativa alla fenomenologia dell'incontro, ci limitiamo a richiamare B. Callieri, M. Maldonato, G. Di Petta, *Psicopatologia fenomenologica*, Napoli, Guida, 1999, pp. 237-264 e relativa bibliografia; per la psicopatologia antropologica del vissuto corporeo vedi B. Callieri, *Corpo esistenze mondi. Per una psicopatologia antropologica*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2007.

Certo è che il lascito intellettuale di De Martino incoraggia implicitamente Callieri a esplorare a sua volta nuovi terreni; e riaffiora negli anni, per sua stessa ammissione, nelle intersezioni irresolubili tra natura e senso, tra senso e crisi, tra corpi e mondi:

Per me, De Martino diventava il *perturbante*, mi offriva la sponda per transitare verso un senso ulteriore. È il confronto con la sua etnologia riformata, con le sue riflessioni sui miti escatologici fu per me decisivo per esplorare altri mondi, per saggiare la rinascita dal valore della sofferenza attraverso il registro psichico, con una potente visione creativa [...]²⁸

La "potente visione creativa" Callieri la insegue anzitutto nella congerie di esperienze, di transiti, di incontri reali o virtuali con gli esponenti della psicopatologia europea (e in particolar modo delle correnti franco-tedesche) con i quali il suo dialogo si fa serrato negli anni Cinquanta. Sollecitazioni che importa con coraggio in Italia, rivendicando spazi non convenzionali per una "psicopatologia fenomenologica" o, come lui stesso l'ha a più riprese riformulata, per una 'antropologia clinica dell'esistenza", dove l'apparato concettuale formatosi per le evenienze della clinica diventa strumento flessibile anche su aree non strettamente patologizzate. Aree flessibili in senso "antropologico", che come tali sconfinano il problema clinico del "malato mentale" e si dilatano negli spazi liminari dell'esistenza e nei luoghi deputati alla riflessione delle scienze sociali. Aree che incoraggiano il neurologo clinico a convertirsi «dapprima in scienziato umanista e, poi, semplicemente ma radicalmente, in uomo-nel-mondo-tra-gli-uomini²⁹.» Parafrasando una pagina celebre di De Martino, e immaginandone il profilo "perturbante" che mosse Callieri verso nuove sponde, potremmo dire che, anche grazie all'incontro con l'etnologo, senza timore di ulteriori contaminazioni interdisciplinari lo psichiatra aveva appreso a entrare nelle corsie di un ospedale

come un compagno, come un cercatore d'uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità, e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore in cui migliori saremmo diventati tutti, io che cercavo e loro che ritrovavo³⁰.

²⁸ D. Trotta, *Callieri, la mente del rimorso*, «Il Mattino», 9 aprile 2005. L'intervista è stata rilasciata da Callieri in occasione del Convegno «Il ritorno del rimorso» organizzato dall'Istituto italiano per gli Studi filosofici di a Napoli, per celebrare i quarant'anni dalla scomparsa di Ernesto De Martino.

²⁹ G. Di Petta, Introduzione a B. Callieri, *Corpo esistenze mondi*, cit., p. 17.

³⁰ E. De Martino, Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni, in «Società», 1953, (pp.

È giunto forse il momento di rigenerare, conclusivamente e proprio in questa prospettiva, alcuni indizi delle due categorie riflessive della vocazione clinica di Bruno Callieri che ci appaiono più fedeli alle "parentele segrete e decisive" con Ernesto De Martino: l'"incontro" e il "corpo vissuto".

Partiremo ancora una volta dal lontano 1953, dall'intervento al Congresso di Psicologia filosofica tenutosi a Bruxelles, nel quale Callieri dichiara che

non c'è esistenza che non sia esser-nel-mondo, situazione, esserci-conqualcuno, intermediarietà (il *metaxu* degli stoici). Ne consegue che la psicologia centrata su di un soggetto avulso dal *modo* in cui si è declinato cede il passo all'*antropologia*, intesa come lo studio dell'essere umano aderente per essenza al mondo in cui esso è. [...] L'oggetto centrale dell'odierna psicologia filosofica non è né l'individuo né la collettività, ma *l'uomo con l'uomo* e, propriamente l'Io quale si fa dal rapporto al Tu. [...] Questa immagine dell'essere umano ci permette l'apertura verso il modo esistenziale di *essere-oltre-il mondo*, l'apertura verso il "dialogico", verso il "religioso"³¹.

La tensione dialettica verso l'"incontro", come si vede è già tracciata: sia nella prospettiva fenomenologica, come strategia per una nuova psichiatria, sia nell'auspicio di un dialogo interdisciplinare nel quale Callieri ha sempre visto l'antropologia (esistenziale, filosofica, culturale tout court) in una postazione preferenziale. Né può apparire casuale che a distanza di due anni, proprio in quel saggio che a più riprese De Martino evoca ne La fine del mondo, nel 1955 Callieri ci consegni due osservazioni cliniche nelle quali un antropologo non fa fatica a intuire "il peso del corpo". Un corpo debole e fiaccato dalle "voci", come quello di Mario, che viene trattenuto per i capelli in una oscurità tombale, che rifiuta il cibo carneo perché gli evoca la tentazione erotica, che sente su di sé lo stigma sociale di una comunità giudicante e replica con la fuga all'accusa di essere "pederasta omosessuale". Oppure un corpo obeso come quello di Francesca, ipertesa, euforica, la cui mimica vivace non sfugge allo psichiatra, e nelle cui allucinazioni affiorano motivi simbolici disarticolati, che invocano una dilatazione semantica della loro evidenza psicopatologica: gatti, cani, uccelli, parti anatomiche che alludono a presenze "perturbanti", scarpe rotte sulle quali imbastire una storia.

È solo l'inizio di un'avventura nel corpo del paziente, che lungo tutto l'arco della sua vocazione clinica Bruno Callieri non ha mai cessato di as-

^{313-342),} p. 316; ristampa in R. Brienza (a cura di) *Ernesto de Martino. Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Editrice, Roma-Matera 1975.

³¹ B. Callieri, *Osservazioni sul problema della conoscenza dell'altro-da-sé secondo le concezioni dell'antropologia esistenziale*, in «Psychologie Philosophique - Actes du XIème Congrès International de Philosophie» - Bruxelles, 20-26 août 1953 - North-Holland Publishing Company - Amsterdam, pp. 195-198.

sumere come «uno dei nodi centrali della psicopatologia», oltre che «uno dei problemi più appassionanti dell'indagine antropologica o, più esattamente, antropofenomenologica»³².

Non sarebbe neppure possibile sintetizzare gli esiti critici o la puntuale consistenza bibliografica di questo suo impegno. Certo è che i pazienti che Bruno Callieri incontra – per citare un solo esempio – in *Quando vince l'ombra* rimangono per sempre

figure indelebili, perché, grazie al modo in cui egli li ha incontrati, essi sono e rimarranno sempre vivi.

- [...] Callieri ci mostra, testimone silenzioso sulla soglia dell'ombra, ancora il terrore dei loro volti che fissano, attoniti il disastro che li sta travolgendo. Le loro esistenze che si sporgono sull'orlo di un precipizio, l'irruzione dell'assurdo nelle pieghe di una quotidianità fino ad allora apparentemente e assolutamente normale. Ci fa ascoltare le voci che li assediano, ci fa vedere le ombre che li perseguitano.
- [...] Callieri incontra queste presenze a mani nude sul piano radicale di una umanità pura, afferrando tutto ciò che può, guardando, ascoltando, curando, e raccogliendo le schegge incandescenti di deliri e di allucinazioni, di suicidi e di chiusure autistiche, di perplessità stranite e di tristezze senza fondo³³.

Corpi esistenze mondi, quelli dei suoi pazienti, che Callieri rimette in forma "per una psicopatologia antropologica" nella sua produzione più matura, dedicando la prima sezione dell'omonimo volume alla "corporeità" del corpo, del pudore, dell'amore, del tramonto, della morte. Pagine esemplari, nelle quali l'esperienza vissuta del "corpo proprio" si amplifica nella spazialità di situazione, nell'appartenenza mondana, nell'abitualità emozionale e diventa la base esperibile per una "antropologia della cura" strutturata sulla co-appartenenza di paziente e terapeuta a un medesimo schema intenzionale, a una comune tensione dialogica, concreta e coestensiva dell'io-Leib.

Corpi, esistenze, mondi, quelli dei pazienti di *Quando vince l'ombra* che rivivono come maschere dell'estasi o del dolore, dell'alienazione psicotica o della possessione dionisiaca; impegnando la psicopatologia e l'antropologia nel comune ordito riflessivo che sottende il rapporto tra maschera e volto (ma anche tra for-

³² B. Callieri, *Psicopatologia antropologica del vissuto corporeo*, in «Attualità in Psicologia», Anno X, n. 2-3, aprile-settembre 1995, p. 167.

G. Di Petta, Presentazione alla II edizione di *Quando vince l'ombra*, Roma, Giardini di Castel Sant'Angelo, 26 luglio 2001. La versione integrale dell'intervento di Di Petta è consultabile sul sito http://digilander.iol.it/LaTerraSanta/lete/voci/dp%20presentazione%20callieri.html.

ma plastica e contenuti simbolici, tra corpo e idea, tra presenza e intenzione)³⁴.

Il "corpo-vissuto" inteso come incarnazione della soggettività, si fa per ciò stesso intermediario preferenziale dell'"incontro". E «l'io penso cartesiano, deve essere rimpiazzato – per una psichiatria che voglia essere antropologica – dal noi esistiamo³⁵».

Non è questa la sede per ripercorrere gli innumerevoli vettori di un tragitto che, come già Ulisse alla deriva del mondo, porterà Callieri psicopatologo e uomo-tra-gli-uomini al crocevia di due saperi diversi³⁶: verso il "naufragio" della clinica e verso correnti che alludono alla rigenerazione del *pathos*, dell'angoscia umana sottratta a qualsiasi evidenza nosografica. Né sarebbe proponibile avventurarsi nella sua sconfinata bibliografia, per tentare di sintetizzarne quel "rigore del pensiero" e quella "passione della vita" che lo hanno avvicinato, lungo questo tragitto, a Ernesto De Martino.

Dovremo accontentarci, per ora, solo di un'intuizione, di una pista abbozzata: ma se è vero che le riflessioni più mature di Callieri si riverberano, come un "perturbante", nella fibra riflessiva dell'ultimo De Martino, è anche possibile che le ansie euristiche dell'antropologo, impegnato nella riconfigurazione di uno "schema corporeo" come "arco intenzionale" dell'esistenza, abbiano trovato nello psichiatra "antropologicamente orientato" la stessa coscienza percettiva e lo stesso impegno militante sintetizzato in una pagina memorabile (e familiare a entrambi) di Merlau-Pounty:

Noi ci teniamo in piedi non per la meccanica dello scheletro o anche per la regolazione nervosa del tono, ma perché noi siamo impegnati nel mondo³⁷.

Ho dichiarato in apertura che il mio ricordo di Bruno Callieri si sarebbe sottratto a ogni intenzione commemorativa: ma mentre licenzio questo scritto mi rendo conto che oggi sono esattamente 500 giorni che il corpo di Bruno è stato

³⁴ Così nelle pagine introduttive di B. Callieri, L. Faranda *Medusa allo specchio*, cit., p. 12, dove si incoraggiava il lettore a pensare la maschera come metafora ideale per incamminarsi in sentieri meditativi interdisciplinari: «Ecco perché, tenendoci per mano come i noti busti funebri della Cirenaica, abbiamo cercato di servirci delle nostre differenti maschere culturali per avventurarci nell'universo umbratile che genera – nel segno della maschera – esseri *de-formi*, creature della notte, volti insonni solcati dall'ombra di mille affanni [...]».

³⁵ B. Callieri, *Corpo esistenze mondi*, cit., p. 153.

³⁶ Si veda in Ivi, pp. 36-46, il paragrafo introduttivo di G. Di Petta, *Lo psicopatologo: Ulisse alla deriva del mondo.*

³⁷ M. Merlau Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1053, p. 294; cfr. E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 587.

cremato³⁸: «Sapere che il tuo *Koerper* va in polvere mi fa male», scriveva in quel mercoledì delle Ceneri il suo allievo prediletto, Gilberto di Petta³⁹. Rileggendo oggi le pagine struggenti del suo saluto al Maestro, mi convinco che il suo io-*Lieb* è ancora qui con noi, "impegnato nel mondo", alla periferia di se stesso, dove più amava abitare; e mi piace ricordarlo fra i suoi libri, che continuano a vivere con i giovani e per i giovani⁴⁰, come nelle indimenticabili serate in cui ci accoglieva, nella sua abitazione di via Nizza, per vincere assieme la morte, compagni di letture, con "l'animo in ascolto":

La "meglio gioventù" è stata sempre con te. Tu, il grande eretico. Il grande vecchio. Il "Puer" di Hillmann. Si passava da te, la sera, come a Campo de' fiori, da Giordano Bruno. Per vedere i tuoi occhi scrutare, da vicino, il mistero dell'ombra, l'ambiguità, il chiaroscuro; per apprezzare i tuoi gesti, le tue dita, che arpeggiavano lo spazio; le tue pause; le tue parole di carne, che nessuna moda irretiva. Per assorbire, dalla dolcezza ironica, sarcastica, rassegnata, del tuo punto archimedeo, il veleno del crotalo, il curaro, il cianuro, la cicuta della fenomenologia più irrequieta. L'occhio dell'aquila. O Capitano! Mio Capitano! Sei stato il Maestro di tutti. L'unico di noi a cui i filosofi hanno guardato sempre senza orgoglio⁴¹.

 $^{^{38}}$ La sua cremazione è avvenuta il 22 febbraio 2012 e la revisione finale di questo saggio il 7 luglio 2013.

³⁹ G. Di Petta, *O Capitano! Mio Capitano!*, in «Comprendre. Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques»», 23, 2013, p. 244.

⁴⁰ La ricca biblioteca psichiatrica è stata donata, per espressa volontà di Callieri, a Gilberto di Petta; ma una numerosa quantità di libri di filosofia, di antropologia, di storia delle religioni, di psicologia è stata donata dalla famiglia (che ha ritenuto di interpretare l'amore di Bruno per i giovani) al Centro Culturale e Associazione ONLUS "Come un albero", che opera a Roma, in Via Alessandria 153, per una cultura dell'integrazione delle disabilità (http://www.comeunalbero.org/Associazione.aspx). "Come un albero" ha ricreato nella propria sede, nell'identica collocazione originaria, alcune sezioni della biblioteca domestica di Callieri; ma ha anche provveduto a realizzare un inventario completo dei libri donati da Callieri a Di Petta, così che fosse possibile realizzare una schedatura virtuale del fondo bibliografico Callieri; i "ragazzi" del Centro stanno lavorando a questo obiettivo, coordinati dal dott. Stefano Onnis; e i testi donati al Centro sono già a disposizione di studenti e studiosi, per consultazione in sede ed eventuale prestito.

⁴¹ G. Di Petta, O Capitano! Mio Capitano!, cit., pp. 241-242.

Percorsi di maternità e soggettività femminile

PAOLA FALTERI e FIORELLA GIACALONE

I due saggi che seguono sono parte di una ricerca promossa dalla Regione Umbria dal titolo: *Maternità e cure allevanti: soggettività femminile e criticità delle prime fasi del corso di vita in donne autoctone e straniere,* svolta nel 2010¹. Gli obiettivi generali del bando regionale a cui ci siamo riferite, riguardavano la *personalizzazione delle cure* e l'equità dell' accesso ai servizi.

La ricerca ha comportato una prima riflessione sulla nozione di "ciclo di vita", assiduamente frequentata in passato come schema di rilevazione ed ordinamento dei materiali folclorici, che trova a nostro parere una nuova vitalità nell'applicazione alla realtà contemporanea come chiave interpretativa sia in rapporto al mutamento ed alla problematicità delle tappe di passaggio dell'esistenza individuale ed alle loro nuove scansioni, sia in rapporto alle istituzioni ed ai servizi - sociosanitari ed educativi ad esempio - che le accompagnano. Le prime fasi del ciclo di vita (concepimento, gravidanza, parto/nascita, puerperio, cure allevanti) sono state investite negli ultimi decenni da profondi ed in gran parte inediti cambiamenti, connessi da un lato alla diversa condizione femminile e dall'altro alla medicalizzazione: sono ampiamente evidenti e noti gli aspetti demografici (la decrescente natalità, la procrastinazione dell'età del primo figlio, la drastica diminuzione della mortalità materno-infantile), ma anche l'interruzione della trasmissione culturale tra generazioni di donne, depositarie un tempo di saperi e pratiche oggi svalutati o disgregati, a fronte della centralità assunta dalle figure esperte a cui oggi ricorrono in particolare le madri al primo figlio.

Forse meno palesi ed indagati sono le diverse concezioni del feto e dei/delle neonati/e, le modalità e i vissuti del parto, la relazione della donna con il proprio corpo, i modelli e le norme da osservare nelle prime cure. La biomedicina e l'organizzazione sociosanitaria hanno inciso radicalmente nella vita femminile ridefinendone le scansioni: la sessualità è considerata autonoma dalla riprodu-

¹ Il responsabile scientifico era Paola Falteri, con la collaborazione di Fiorella Giacalone. Hanno preso parte alla ricerca E. Ascione, R. Pompili, A. Buccuddu, A. Fiorillo, G. Stoica.

zione ed anzi, questa lo sta diventando dalla sessualità. L'aver figli diventa una "scelta", un ingresso nella maturità che appare problematico, perché implica una responsabilità da assumere in modo irreversibile. Se ne parla da un lato come di "una" tra le tante esperienze che si possono fare, da conciliare con altre componenti della propria vita, dall'altro come di un momento impegnativo di costruzione dell'identità personale.

Questo modello della genitorialità come scelta non esclude ovviamente che siano numerosi i casi di concepimenti indesiderati ed affrontati con scarsa consapevolezza. Tuttavia, sta di fatto che se di recente il saldo demografico non è più passivo, ciò è da attribuire agli immigrati più che agli autoctoni. Per gran parte delle culture di provenienza degli stranieri, infatti, aver figli è una tappa obbligata della vita adulta. La maternità è considerata un destino indiscutibile, parte integrante del compimento della femminilità.

La mutazione ha introdotto peraltro uno spostamento dei tempi della cura: la presenza medica si concentra per lo più sulla gravidanza e sul parto, mentre un tempo – e nelle culture non occidentali ancora oggi - l'attenzione alla donna era distribuita diversamente, poiché era con il puerperio (oggi pressoché cancellato dall'agenda medica) che si mobilitava la rete di sostegno della comunità. Questo ribaltamento dei tempi di cura è peraltro fatto notare dalle immigrate di provenienza non occidentale che sentono, rispetto alla propria cultura di origine, lo squilibrio tra le attenzioni che nel nostro Paese possono ricevere in gravidanza nei servizi sociosanitari e l'isolamento che colpisce quando ritornano a casa con il nuovo nato.

La prospettiva del ciclo coglie le prassi consolidate che le strutture sanitarie esprimono con le offerte dei servizi, rendendo conto insieme – come si accennava – dell'esigenza di "personalizzazione" e di "equità", considerate entrambe nell'ottica di genere. Il sistema dei servizi e la percezione della sua qualità sono stati indagati a partire da quanto viene segnalato nelle interviste alle donne e agli operatori, intesi sia come informatori privilegiati, sia come professionisti che rendono conto della propria esperienza personale. Abbiamo privilegiato il sistema pubblico della sanità senza trascurare la problematica complessità del suo intreccio con le prestazioni private. Inoltre i servizi sono considerati come spazi culturali organizzati, luoghi di relazioni e pratiche, veicoli di saperi, ideologie e ritualità, esplorati con la tecnica dell'osservazione. Di seguito alcune note sulla metodologia della ricerca.

L'indagine si è articolata in più direzioni: (*a*) le storie di maternità di donne autoctone e immigrate, (*b*) i sopralluoghi osservativi presso le strutture ospedaliere ed i servizi, (*c*) i colloqui con gli operatori che lavorano nel settore sanitario, sociale, educativo e in associazioni *no profit* che si occupano a vario titolo di maternità.

Le storie di maternità. Sono state intervistate complessivamente 44 donne a Perugia, Terni, Spoleto, Città di Castello. L'adesione delle madri è stata alta: ciò può essere visto come un segnale del loro interesse a raccontare la propria sto-

ria di maternità a chi era disposto all'ascolto, spesso anche indipendentemente dagli scopi conoscitivi ed applicativi che l'indagine si è proposta. Sul buon esito dei colloqui ha inciso senza dubbio anche l'autorevolezza e l'affidabilità degli operatori e dei servizi – consultori e nidi - che di volta in volta ci hanno segnalato le donne disponibili.

Poiché si può supporre che le utenti fossero in qualche misura, specie tra le straniere, le più integrate, ci siamo rivolte anche a servizi od organizzazioni a cui solitamente ricorrono le fasce marginali o disagiate: gli Uffici di cittadinanza dei Comuni, la Caritas diocesana, il Cidis Onlus (Centro di documentazione, informazione e intervento per lo sviluppo) che a Perugia e Terni ha dato vita a due Centri, denominati "Cloe. Spazio Incontro Donne Immigrate", entro un progetto che prevede specifiche iniziative per le madri straniere con particolare riferimento alla salute riproduttiva.

Le storie di maternità, per lo più di primipare con un figlio da 0 a tre anni (o di pluripare che hanno comunque l'ultimo di questa età), restituiscono il racconto delle vicende e dei vissuti personali che hanno accompagnato la traiettoria di vita in questo periodo decisivo per la donna, con i suoi punti di criticità, non necessariamente legati a problemi di salute e a difficoltà materiali o esistenziali, ma anche soltanto ai mutamenti implicati dalla gravidanza, dal parto, dalla presa in carico del figlio, dal "disagio della normalità". Ogni storia è ovviamente diversa a seconda della provenienza, dell'età, della posizione sociale, del rapporto di coppia, della struttura di personalità, dei significati che le esperienze precedenti hanno strutturato intorno al ruolo materno ed all'arrivo del figlio. Ma la trama narrativa – dal riconosciuto concepimento alle cure allevanti del neonato – presenta necessariamente dei tratti comuni, dati dalle tappe biologiche e culturali più significative. In particolare la trama è attraversata interamente dai ricorsi all'organizzazione sanitaria, che diventano parte integrante dell'esperienza femminile. Su questa base si può disegnare una mappa dei luoghi e delle figure di riferimento, delle opportunità, dei vincoli e delle opzioni, con cui le donne entrano in contatto di volta in volta come pazienti, utenti, clienti, consumatrici.

Per la conduzione delle interviste abbiamo utilizzato la tecnica del colloquio semistrutturato, tenuto sulla base di un temario appositamente predisposto, incentrato sulle principali fasi del percorso di maternità. Questa tipologia di rilevazione ha lasciato all'interlocutrice la massima libertà nell'elaborazione dell'esperienza, in modo che potesse dar forma ad una narrazione che la rappresentava, selezionando le vicende e i vissuti. In apertura abbiamo informato sinteticamente sul carattere della ricerca, assicurando che si trattava di una conversazione informale in cui era data loro la parola per raccontarsi. Si è inoltre garantito, ovviamente, che sarebbe stata osservata la massima riservatezza, rispettando l'anonimato. Abbiamo poi avvertito che i colloqui sarebbero stati audioregistrati per essere poi integralmente trascritti in modo da conservare le loro parole più fedelmente di quanto sarebbe stato possibile con gli appunti scritti. Ognuna ha usato il registro che più le si addiceva: puntualmente informativo, costellato di

particolari dispersivi, cordiale ed espansivo, introspettivo ed intimo, denso di commenti e notazioni anche di carattere generale, talvolta autoironico, in qualche caso con momenti di forte coinvolgimento emotivo, che richiedevano da parte nostra una partecipazione, soprattutto nei casi in cui la memoria andava alla non rara depressione post partum. Nei colloqui del resto si è prodotta una condizione di agio, consentita da una "complicità" resa possibile dalla medesima appartenenza di genere.

Nelle loro narrazioni le immigrate sono in genere più parche di parole, non tanto per problemi di lingua, quanto forse per la maggiore distanza percepita rispetto alle ricercatrici. In particolare, chi di loro è abituata a considerarsi e ad essere considerata "straniera", è meno sensibile alla complicità di genere di cui si parlava. La sobrietà o riservatezza non possono essere riconducibili ad un tratto di personalità improbabilmente generalizzato o ad una scarsa scolarità (molte hanno un diploma di studi superiori). Sembrano piuttosto da collegarsi all'esigenza, profondamente interiorizzata, di far fronte alle condizioni in cui si trovano a vivere la propria maternità, che portano ad una minore inclinazione alla riflessività della memoria e del racconto. Tuttavia, alcune immigrate si sono soffermate a ricostruire la propria storia, oppure non hanno mancato di muovere critiche all'organizzazione sociosanitaria o, in generale, al welfare del nostro Paese, talvolta mettendolo a confronto con altri Stati europei di cui hanno conoscenza diretta o indiretta.

I colloqui sono stati condotti nelle abitazioni delle interlocutrici, sempre in presenza del figlio, oppure in un locale dei servizi che avevano con loro preso contatti. In quest'ultimo caso le donne per lo più sono invece arrivate da sole, dando l'impressione di considerare l'incontro come un tempo da prendersi per sé. È da sottolineare che i servizi hanno avuto cura di riservarci spazi adeguati e tranquilli, specie nei nidi dove per tradizione professionale si è abituati ad organizzare l'accoglienza degli utenti piccoli ed adulti.

Le interviste sono durate da un'ora a due ore e mezzo. La lunghezza dell'incontro è dipesa dalla disponibilità di tempo delle madri, ma anche dal loro rapporto con l'oralità, ora più timido, conciso, riservato o tendente ad un registro più informativo, ora invece loquace, emotivamente partecipato ed aperto alle confidenze anche più intime.

I colloqui con gli operatori. Gli incontri con gli operatori hanno avuto caratteri molto vari: in alcuni casi sono avvenuti in modo informale durante i sopralluoghi o su appuntamento, ma nella forma di una libera conversazione su cui sono state prese annotazioni scritte. In altri si è trattato di una vera e propria intervista audioregistrata e poi trascritta. Anche la durata di conseguenza è stata molto diversa, da brevi scambi a lunghi colloqui. I temi sono stati differenti a seconda della tipologia di servizio o di intervento, della professionalità e di ciò che all'interlocutore pareva utile far presente. In generale abbiamo teso a rilevare un bilancio della propria esperienza, l'immagine dell'utenza e del servizio, i problemi ritenuti rilevanti nell'attività lavorativa, i casi più significativi di intervento.

Anche la disponibilità è stata variabile. Talvolta la nostra richiesta di collaborazione è stata ritenuta interessante, specie se preceduta da altre occasioni di contatto, che avevano prodotto in qualche misura stima e familiarità; ma anche laddove non si aveva notizia della nostra attività di ricerca e formazione, l'accoglienza è stata favorevole. In alcuni casi l'incontro è stato a lungo dilazionato perché gli operatori ritenevano di non poter parlare neppure degli argomenti più elementari e meno legati al vincolo della riservatezza, rimandando ad iter burocratici lunghi, complessi e gerarchicamente articolati.

I sopralluoghi osservativi. Abbiamo praticato l'osservazione nei servizi sociosanitari del territorio e in particolare nei consultori, nelle strutture ospedaliere e nei reparti di ostetricia e chirurgia, oltre che negli Uffici di cittadinanza e nei nidi dove ci siamo recate per incontrare le madri. Si è trattato prevalentemente di osservazione diretta, poiché quella partecipante, che caratterizza gran parte dell'etnografia, non è esercitabile quando non si può entrare attivamente all'interno di un contesto: se si ha a che fare ad esempio con l'ambito delle prestazioni professionali, peraltro riservate, all'osservatore non resta che fermarsi – per così dire – sulla soglia, salvo aver stabilito accordi complessi che avrebbero vincolato la ricerca a privilegiare questa direttrice. A maggior ragione abbiamo potuto solo occasionalmente fare - come si usa dire nella pratica etnografica -"l'ombra" (shadowing). Ci sarebbe interessato accompagnare fianco a fianco le donne in quanto utenti, nei percorsi in cui si articola il rapporto con i servizi sociosanitari, in particolare durante l'espletamento delle procedure burocratiche da essi richieste. Le narrazioni delle madri includono di rado queste pratiche, ritenute normali ed ineludibili. Solo con lo *shadowing* si sarebbero potute indagare tenendo conto del loro punto di vista. L'impedimento che abbiamo incontrato dipende da cause facilmente intuibili: è necessaria una grande familiarità con la persona in questione o, in alternativa, è richiesta da parte sua la massima disponibilità per accettare accanto la presenza prolungata di un'estranea, ed occorre molto tempo per abituarsi a questa insolita vicinanza, organizzandola senza interferire troppo.

La donna in attesa e il mistero svelato del feto

Prenatal ultrasound has deeply changed the woman's relationship with the fetus which is not only based on hearing. The visual portrayal prevails on the perception of the body and provokes a reality effect giving to the soon-to-be-born baby a status of autonomous existence: the laboratory knows everything even before the woman gets to know, included the sex of the fetus. All interviewees tell the strong emotions stimulated by the ultrasounds which average number may vary: three, according to the protocol, if pregnant women, as most of the migrant women do, use the medical services of the consulting rooms, or numerous ultrasounds if we consider the autochthonous women who turn to a private gynecologist. This opens up the debate on the relationship between private and public health, particularly relevant during pregnancy. Furthermore, through amniocentesis, the prenatal diagnosis consent to identify the integrity of the health of the fetus, leaving to the parents – and especially to the mother – the responsibility to choose whether to accept an ill or disabled child or to have an abortion. Doubts and agonizing conflicts arise in front of this decision, that not all the interviewed felt up to deal with.

L'ecografia prenatale ha profondamente mutato il rapporto della donna con il feto, che non è più affidato soltanto alla propriocezione della madre¹. Sul sentire

¹ La storia dell'ecografia diagnostica, durata decenni dalle prime sperimentazioni, è il risultato della collaborazione tra biomedici e clinici, fisici, ingegneri meccanici ed elettronici, tecnici informatici, istituzioni universitarie ed imprenditori. Né si può dimenticare che lo studio degli ultrasuoni si è intrecciato primariamente con ambiti del tutto diversi, come quelli dei radar militari e dei rilevatori dei difetti dei metalli. Le iniziali applicazioni in ostetricia si rendono possibili negli anni Sessanta. In seguito a sviluppi tecnologici rilevanti, l'ecografia diventa successivamente la base della diagnostica prenatale per entrare nella routine degli accertamenti in gravidanza negli anni Ottanta. Viene dunque da lontano, ma è entrata relativamente di recente nell'esperienza delle gestanti.

interno al corpo prevale la rappresentazione visiva che produce un effetto di realtà, una verosimiglianza che è fonte di certezza, e conferisce al nascituro uno statuto di esistenza in autonomia.

Anche se l'ecografia non implica cura o trattamento, la grammatica della relazione con il tecnico che esegue l'esame, corrisponde a quella del medico-paziente: la donna è nella condizione di chi ignora ed attende che l'esperto le riveli il suo sapere, producendo e decodificando l'immagine. Il mistero del ventre gravido è penetrato e svelato con esiti di certezza e materialità: «il testo ecografico è oggettivante, si presenta come se fosse in diretta relazione con la realtà empirica, indipendente dallo sguardo dell'osservatore» (Contreras, 2006-2008: 421).

Il ricorso alla tecnologia diventa un'istanza di delega a rilevare l'interno invisibile del corpo, a renderlo comunicabile e pubblico, ma in questo caso non si tratta tanto di un organo, quanto del frutto del concepimento: l'ecografia traduce gli ultrasuoni in un linguaggio che rende possibile proiettare le proprie fantasie su un bambino già pienamente rappresentabile in un certo stadio del suo sviluppo. In virtù di questa anticipazione è cambiato il vissuto della gravidanza, che non è più un periodo di attesa indefinita, poiché il contenuto del ventre materno appare rivelato e si pone al centro dell'attenzione.

L'esame ecografico introduce inoltre delle scansioni prima sconosciute nell'arco della gestazione, che oggi è ritmata dall'esposizione periodica a simili controlli, ai quali – al di là della loro funzione strettamente medica – finisce per ancorarsi l'immagine fantasmatica del feto, dai contorni man mano più precisi. È entrato nell'uso consegnare alla donna, a mo' di calendario e promemoria, il cosiddetto regolo ostetrico (o ruota della maternità), la cui forma richiama la circolarità del ciclo di vita. Ruotandolo come un disco orario, aiuta a computare la presumibile data del parto, ma anche a fissare i momenti obbligati dei controlli dettati dal protocollo². Le scadenze delle tre ecografie di routine, in particolare della "morfologica" – tappa importante per verificare la corretta conformazione e lo sviluppo del feto –, sono dunque appuntamenti normativi, da prenotare per tempo. Le donne incinte che sono concentrate sul proprio stato, ripartiscono la durata dell'attesa riferendosi a queste date; se non lo fanno, come può accadere a quelle migranti che non sono avvezze ai ritmi dettati dalla medicalizzazione o non sufficientemente organizzate rispetto al funzionamento del nostro sistema

² Questo strumento spesso si presenta peraltro come il prodotto pubblicitario di case farmaceutiche specializzate. Inoltre, tra i blog dedicati alla gravidanza, sono numerosi quelli che ne forniscono un esemplare annettendo le istruzioni per l'uso. Come si è detto, serve a prevedere la data del parto calcolandola a partire dall'ultima mestruazione, che segna l'inizio del ciclo e della ruota. Ma ci sono anche versioni, illustrate da medici, che fissano le scadenze dei controlli a raccomandarne l'osservanza. Tuttavia i ginecologi in regime privato non vi si attengono perché tendono a eseguire un numero di ecografie ben superiore alla periodicità trimestrale suggerita dal protocollo e dal regolo ostetrico.

sanitario, si sentono e rimangono tagliate fuori dal regolare andamento degli esami, esposte all'ansia e alla percezione di inadeguatezza³.

Nel mondo tradizionale, finché si è imposta l'autogestione della gravidanza e non era capillarmente diffusa la medicalizzazione con il suo attuale apparato tecnologico, niente era dato sapere sul contenuto inaccessibile del ventre della gestante. Intorno a questa incognita si addensava un universo femminile di saperi e pratiche predittive, propiziatorie e preventive che costellavano la vita quotidiana della donna incinta: l'attesa era affidata a quelle prescrizioni ed interdizioni, per lo più iscritte in una densa rete di corrispondenze simboliche, che è andata progressivamente ed inevitabilmente disgregandosi⁴. Pensiamo ad esempio alle numerose forme di precognizione del sesso del nascituro a cui accenneremo, alle pratiche tese a propiziare caratteristiche somatiche (ma anche di personalità) desiderate nel figlio, a tutte le evitazioni a cui era sottoposta la donna per scongiurare l'attorcigliamento del cordone ombelicale intorno al collo del bambino, rischio di complicanza ossessivamente temuto, a giusto titolo, nel parto/nascita. Il ventre della gestante oggi non è più un contenitore impenetrabile fino all'espulsione del feto, né la madre è l'unica ad entrare in rapporto con esso, com'è stato per tutta la storia umana.

La gravidanza e il feto come prodotto della "somatogenesi"

Al profondo sovvertimento introdotto dall'ecografia prenatale ha dedicato

³ Il disagio per la non osservanza delle scadenze è alimentato anche dai medici. In un sopralluogo osservativo presso un consultorio, incontriamo una ivoriana in attesa del suo turno di
visita. La vediamo chiusa in se stessa, preoccupata, ma ci dice che si sente solo stanca. Poco
dopo che lei è entrata nello studio, ne esce la ginecologa visibilmente innervosita, tenendo in
mano delle ricette: sta andando a fotocopiarle. Ci informa che la paziente non ha eseguito gli
esami concordati, negando che le siano stati prescritti. La dottoressa, sostenendo il contrario,
vuole serbare documentazione delle ricette per tutelarsi da eventuali, ulteriori inadempienze
in modo che la donna non le possa attribuire a lei: si lamenta che le africane spesso mentono
e per questo dubita persino che a noi sia utile intervistarle. Non abbiamo potuto chiedere
spiegazioni alla paziente, ma ci sembra di poter ipotizzare che, non essendosi per qualche
ragione attenuta alle indicazioni ricevute, fosse inquieta all'idea di doverne rendere conto alla
ginecologa e, sentendosi in difetto, avesse deciso di mentire per non ammettere la sua colpa.

⁴ Non si può non citare a questo proposito il lavoro di Ranisio (1998) che nell'area napoletana ha rilevato permanenze e mutamenti in tre generazioni di donne, appartenenti alle stesse famiglie, rispetto a credenze, pratiche e rituali connessi a gravidanza e parto/nascita. Molto materiale abbiamo raccolto anche noi in Umbria sulla fase di transizione dall'autogestione delle prime fasi del ciclo di vita nel mondo tradizionale contadino alla progressiva medicalizzazione, constatando da un lato persistenze che richiamano la documentazione fornitaci da Zeno Zanetti, dall'altro complesse ibridazioni o integrali adesioni a saperi e pratiche sanitarie.

vari contributi Barbara Duden che compara, con un rigoroso uso dei documenti, la condizione della gestante e la concezione della gravidanza in ancien régime con l'epoca contemporanea, per discutere appunto le mutazioni intervenute. La storica non esita a dichiarare apertamente la sua «misoiatria» motivandola a più riprese, ma le sue considerazioni, benché non vengano scalfite dalla preoccupazione della imparzialità, restano rigorose e penetrano a fondo sul carattere e la direzione dei mutamenti degli ultimi anni, ricorrendo sistematicamente all'analisi dei processi di lunga durata. Da storica appunto, si muove a partire da una preoccupazione schiettamente antropologica, impegnandosi a decostruire l'etnocentrismo delle «certezze contemporanee» attraverso l'individuazione delle loro genealogie culturali e riferendosi in particolare alla percezione della gravidanza e della "vita" intrauterina, radicalmente cambiata nel corso di una sola generazione. Il feto – dice Duden – è una creatura della società moderna: la tecnologia che l'ha costruita a suo parere «priva la donna del proprio corpo e la degrada al ruolo di cliente bisognosa non solo di assistenza, ma anche di consulenza» (Duden, ([1991] 1994: 58). I suoi lavori mostrano come fino al XVIII secolo dominasse l'incertezza sull'inizio, la durata e l'esito della gestazione: l'esistenza stessa di una gravidanza in corso poteva essere dimostrata solo a posteriori, retrospettivamente, post factum. Fino al parto, essere incinta significava vivere «"in buona speranza"» (Duden, ([2002] 2006: 58). Non esisteva la gestazione in sé, ma solo donne che si sentivano gravide, in rapporto a qualcosa di celato e di inafferrabile in una forma attuale:

«Dal punto di vista della storia della cultura, il nascituro fa parte della categoria dell'"occulto", come i morti, i santi, gli angeli, gli spiriti elementari ed altri. [Fino al XVIII secolo] prima che il neonato venga alla luce è per sua natura invisibile, un non-ancora per l'occhio, un non-dum. Ciò che lo distingue dagli altri invisibili è il suo essere sulla soglia dell'esistenza» (ivi: 19)

I medici che eventualmente fossero intervenuti (e sappiamo quanto fossero rari) non avevano alcuna possibilità di contraddire le certezze delle loro pazienti. Solo il primo movimento del bambino dava alla madre la possibilità di accedere al nuovo status sociale ed era un segno del quale unicamente lei poteva fornire testimonianza. Oggi il laboratorio – osserva Duden – sa tutto prima ancora della donna. Essa, in altri termini, viene spesso a conoscenza della gravidanza senza averla ancora sperimentata. Nelle diagnosi rese possibili dall'ecografia, la visualizzazione ha un ruolo fondamentale: l'esperienza del corpo è filtrata attraverso la simulazione della visibilità degli organi interni. È a questo proposito che Duden parla ripetutamente del «potere somatogeno» della biomedicina, che utilizza la capacità della simbolica tecnica di costruire il corpo. Si instaura in questo modo una contraddizione tra la fiducia nella propria percezione sensibile e la dipendenza moderna dalla «verifica operativa, ovvero dall'accertamento dei fatti attraverso misurazioni ripetute» (ivi: 87).

La gravidanza oggi «è diventata la presa d'atto e l'interiorizzazione di un referto medico [...] Lo scopo della visita non è il riconoscimento linguistico di un *soma* vissuto, ma l'interiorizzazione di una "eterosomatica" medica, cioè la costituzione e la certificazione di due universi interpretativi che non possono più confrontarsi. La donna incinta guarda sullo schermo insieme al medico per seguire l'ecografia del suo ventre e lasciarsi spiegare l'immagine del feto. È qui all'opera un nuovo tipo di sensibilità corporea, oggi socialmente dominante: la *hexia ottica*. Il vedere a comando tende a sostituirsi alla sensibilità tattile. [...] Essere incinta significa imparare a vivere il proprio corpo come "ambiente fetale", assumersi la responsabilità di un fardello di rischi geneticamente determinati, dipendere da un complesso sistema di consulenza» (ivi: 111-112).

Si tratta di una innovazione rivoluzionaria che tuttavia ribadisce, in forme inedite, l'idea che il corpo incinto sia un mero contenitore di cui la donna è responsabile. Altre prescrizioni ed evitazioni, rispetto a un tempo, si addensano durante l'attesa.

Lo stupore della visione

La prima ecografia prenatale è segnalata da molte donne come memorabile perché consente di vedere il battito cardiaco del feto quando ancora non si avverte alcun segno della sua esistenza nel ventre. Tutte le intervistate la definiscono per questo *emozionante*, a indicare un insieme di sentimenti – sorpresa, coinvolgimento, commozione, turbamento fino al pianto – non altrimenti definibile.

La marocchina Asmaa⁵ ricorda bene il momento della prima ecografia, in rapporto alla quale racconta – come tante altre – della difficoltà di maturare la consapevolezza della gestazione e anche di ravvisare una natura umana in quella presenza informe rappresentata nello schermo.

Non ci arrivi a capire che c'è dentro di te qualcosa che vive, che è vivo, che è diverso, che sarà un giorno un essere umano, cioè è già un essere umano. Che arriverà dopo mesi e lo vedrai fuori come un bambino, come qualcosa di, di ... [...] Quando ho fatto l'ecografia, era strano: so che sono incinta, ma non riesco ancora a capacitarmi, a farmi arrivare quell'idea che c'è un bambino. Il giorno in cui ho visto l'ecografia che sembrava un fagiolino, proprio un fagiolino... io c'ero col mi marito, l'abbiamo visto e sò rimasta: "Questo sarà un bambino?" Tutta una forma strana!

Con l'ecografia l'indeterminatezza dello stato di gravidanza si precisa e per

⁵ Colf di 33 anni, sposata con un connazionale, è al primo figlio.

alcune madri è sufficiente l'immagine a tacitare gli interrogativi che si affollano nella mente per capire cosa sta accadendo dentro il proprio corpo: resta l'esigenza di essere rassicurata che tutto proceda nel migliore dei modi.

L'albanese Lidia, che si definisce "consulente di marketing", sposata con un connazionale e in attesa del secondo figlio, così si esprime: Le prime ecografie che fai senti il battito e già cominci a dire: "Oh Dio! Sono incinta". Fino a lì non ci credi. Perché dal momento in cui sai che sei incinta e passi dalla donna che non lo sa ancora che è o non è, che fa e che farà, fai mille domande. La prima ecografia è quella che ti cambia tutto, non vuoi sapere più niente, vuoi sapere solo il bene del tu figlio. Vuoi che tutta la gravidanza va bene, che le cose brutte non ti devono succedere.

La sorpresa è tanto più profonda quanto più è precoce il primo esame: attraverso lo schermo si avvia la costruzione di una storia del nascituro e della relazione con lui, che attraversa tutta la gestazione.

Rita, impiegata di 31 anni al primo figlio, è andata nello studio della ginecologa con il marito a soli venti giorni dal concepimento. Ripete più volte che è stato molto emozionante: alla vista del cuore che pulsava, ci siamo resi conto della presenza del bambino, ancora inavvertibile. Anche le altre ecografie sono state tutti appuntamenti molto attesi: qualche volta non vedevo l'ora di andare lì, di vedere i cambiamenti, perché ogni volta è diverso, scopri qualcosa in più, qualche notizia in più.

L'immagine ultrasonografica è un "doppio" rispetto al feto e non a caso Rita, come altre, la chiama *foto*: l'esame diventa, con la mediazione del medico e della tecnologia. Una sorta di incontro – di *appuntamento* – con il figlio, che si può osservare via via nel suo sviluppo. La vista domina sugli altri sensi, diventando fonte primaria delle emozioni in gravidanza: anche il battito cardiaco si scorge chiaramente senza udirlo. Sul finire della gestazione a Rita sembrava persino di poter individuare chiaramente le fattezze del bambino e verificare a chi assomigliava, formulando anticipazioni che le sono parse poi confermate. Ha scrutato dunque il feto per rappresentarselo concretamente, come davanti a un ritratto.

Poi le ultime [a partire] dalla morfologica, erano tridimensionali. Riuscivo a vedere anche le somiglianze, a capire come fosse... Somiglianze che corrispondevano a realtà. In alcune posizioni la foto era veritiera, corrispondeva a lui.

Lucia⁶ ha provato la stessa meraviglia di cogliere in tutta evidenza il segno

⁶ Lucia, di 41 anni, diventata da poco mamma al momento dell'intervista, è una libera profes-

vitale delle pulsazioni che non le era dato di percepire dal suo corpo. Il feto non è più qualcosa di indefinito entro il suo ventre, ma una presenza: La prima è stata emozionante perché credevo che si vedesse l'utero con qualcosa dentro e basta. Invece c'era già il cuore che batteva e non ci volevo credere.

Ugualmente Ghita, una marocchina di 30 anni, che lavora come segretaria del marito albanese, anch'essa alla prima maternità, racconta che vedere il feto è stato molto emozionante, soprattutto quando abbiamo sentito il battito della bambina. Per me e per mio marito è stato un pianto.

Pure Vanna⁷ si è commossa alla prima ecografia, quando non aveva ancora il pancione e non si accorgeva neppure di essere incinta, ma a colpirla profondamente è stato il fatto non già di vedere il cuore pulsante, quanto di ravvisare *la spina dorsale*. In ogni caso è comune a tutte l'incredulità di fronte ad un'immagine che esibisce la precoce formazione dell'organismo fetale. Ogni ecografia – dice Vanna – ha comunque *la sua particolarità*: quando cresce, *lo vedi grande grande, come fosse un bambino vero*. Si affaccia qui l'ambiguità della rappresentazione ultrasonografica: appare un bambino vero, ma non lo è. L'effetto di un'esistenza compiuta è stato ampiamente utilizzato contro la legge e la pratica dell'aborto, argomentando la convinzione che già in utero cominci la vita e il feto sia "persona". Non a caso Duden, che rimarca ampiamente questa implicazione ideologica, dà al primo dei lavori che abbiamo citato, il sottotitolo *Sull'abuso del concetto di vita* (Duden, ([1991] 1994).

Giulia, al contrario di altre madri ammirate e commosse, al primo controllo ginecologico si è spaventata, perché l'immagine presentava la camera gestazionale vuota e ha temuto che l'attesa gravidanza non fosse in atto⁸. Solo la vista del battito cardiaco del feto le ha restituito la sicurezza che aveva vacillato.

Per Vera, quando per un'emorragia da distacco della placenta ha temuto di perdere il bambino tanto desiderato, l'ecografia è stata decisiva, proprio per-

sionista, laureata nell'ambito delle scienze naturali. Il titolo di studio evidentemente non l'ha aiutata ad avere una rappresentazione più precisa della propria gestazione.

⁷ Ingegnere di 31 anni, come altre intervistate convive con il partner. Nel suo caso la situazione è complicata dal fatto che lavora a Bologna e si trova davanti all'alternativa di affrontare la maternità da sola o di lasciare un'occupazione sicura per tornare in Umbria, dove può contare sul sostegno della madre e del compagno.

⁸ Giulia ha rifiutato a lungo di avere figli, d'accordo con il marito, poiché ha avuto un complesso rapporto con la famiglia d'origine, sentita come motivo di *oppressione, un giogo*. Al cambiamento di prospettiva, che l'ha fatta pensare alla maternità *non come a qualcosa che toglie, ma che aggiunge*, non come ad una *limitazione* delle proprie potenzialità, ma come ad una *espansione*, ha contribuito la nascita di un nipote che le è parso fonte inesauribile di affetti. A quel punto però il concepimento si è fatto attendere per problemi di salute che riducevano la sua fertilità. Da qui le sue iniziali apprensioni.

ché è stato rilevato il battito, a conferma della sua sopravvivenza⁹. Sotto questo profilo, è stato il momento culminante e rassicurante della gestazione a rischio, mentre il coinvolgimento pieno è subentrato solo quando sullo schermo si è profilata una figura in qualche misura decifrabile: *Poi l'emozione è stata quando sono riuscita a vederla per la prima volta nel monitor: si vedeva la forma...*

Elsa da parte sua assicura che, dopo aver visto l'immagine ecografica, una donna torna a casa orgogliosa di sé, felice di custodire una vita: è qui che avviene l'attribuzione del nuovo status di madre. Lei del resto desiderava tanto vedere il feto che in quest'occasione non ha seguito le indicazioni della omeopata che la cura del morbo di Chron ed a cui in genere si affida totalmente: si è infatti voluta sottoporre all'esame anche se la dottoressa, contraria a qualsiasi sollecitazione non necessaria del corpo della sua paziente¹⁰, non lo riteneva opportuno.

Sabrina è tra coloro che sostengono che la prima ecografia, nel suo caso effettuata a nove settimane, è stata la più bella, anche se non vedi l'ora di fare la prossima: quando appare quel fagiolino piccolino e senti il cuore, penso sia la cosa più bella in assoluto. Tutte le intervistate nei loro racconti sulla prima ecografia ricorrono alla metafora del legume, che viene spontanea perché il feto gli assomiglia molto, ovoidale, piccolo, fragile ma compatto¹¹. Anche Adele ricorre alla stessa espressione:

Quella che mi ha emozionato di più è stata alla undicesima settimana. Questo fagiolino, le braccia, le gambe! Ho pianto perché si vedeva sto feto che si muoveva – perché non hanno ancora il sistema nervoso normale e fanno tutti questi movimenti... Ho pianto perché mi sono resa conto che avevo un bambino nella pancia, mentre prima... [ride].

Ha conservato il video, comportamento – come vedremo – abbastanza diffuso: ho ancora la videocassetta, ché si vedeva il viso, il nasino, gli occhietti, le guanciotte... Ma nel caso di Adele il silenzio del corpo è radicale per la storia particolarmente dolorosa della sua gravidanza, che non fu solo inattesa ma anche rifiutata dal compagno, il quale – non volendo figli – gliene faceva una colpa, giungendo a non rivolgerle più la parola. Poiché la convivenza si era fatta intollerabile, la

⁹ Vera parla qui della prima figlia che ha atteso con ansia, mentre ha inizialmente rifiutato la seconda non solo perché non progettata, ma anche perché aveva sofferto di una prolungata depressione *post partum* a cui non era estraneo il *mobbing* a cui era stata sottoposta, proprio a causa della maternità, nell'impresa in cui fa l'impiegata.

¹⁰ L'omeopata ha imposto peraltro il cesareo programmato per non sottoporre a stress l'organismo di Elsa, anche se i ginecologi erano propensi al parto naturale.

¹¹ Una madre usa un altro appellativo, parlando di *pesciolino*, che evoca il liquido amniotico. Acquatico è anche il *gamberetto* di Teresa, mentre il *vermetto* di Eva richiama un insettino filiforme. Niente comunque fa pensare a una presenza umana.

donna – dal Nord Italia dove si era trasferita per seguire il partner – ritorna presso la famiglia d'origine in Umbria. Non meraviglia che dopo il parto sia subentrata una grave depressione¹².

Per le donne che sono afflitte da endemica insicurezza, l'ecografia decodificata da un tecnico, dà un sollievo che tranquillizza. Tuttavia Clara, per la quale la medicalizzazione è un'àncora di salvezza dalle sue ansie, non riesce a convincersi che l'attesa avrà presumibilmente buon esito:

La prima ecografia, per accertarsi della gravidanza, era troppo precoce per *vedere qualcosa*. Le successive sono state più gratificanti. Aveva paura di perdere la bambina, ritenendo che le primipare siano tutte a rischio: *quando non si ha la parola di un esperto, una non si sente tranquilla.* [...] La prima a pagamento me la ricordo bene, perché sapevo di essere incinta e il battito si vedeva molto di più, però io non volevo proprio crederci, perché spesso mi dicevano che le prime gravidanze sono così: si può anche perdere. Invece è andato tutto bene.

La nigeriana Caterina, in attesa del quinto figlio, aveva deciso di abortire a causa della sua difficile situazione economica e delle nascite ravvicinate¹³. Poi, alla prima ecografia, non si è più sentita di rinunciare alla bambina.

Io fatto foglio per toglierla. Però quando io visto ecografia, io visto bambino, la foto di ecografia, io dice: "No no, non ho coraggio di toglierla". Così deciso di tenere.

Qui l'immagine ultrasonografica non è solo fonte di emozioni, ma determina un cambiamento di prospettiva che spinge a proseguire la gravidanza e a ripen-

¹² Tra le numerose madri che ci hanno raccontato di aver vissuto un periodo più o meno lungo ed intenso di depressione *post partum*, Adele è quella che comprensibilmente ne ha sofferto di più. Pur lamentandosi di non aver avuto nessun appoggio dalle ostetriche del consultorio, ha di fatto rifiutato qualsiasi aiuto, isolandosi con la bambina. Per lei è stato poi risolutivo il nido, dove le educatrici l'hanno accolta, ascoltata, sostenuta. È stato proprio presso il servizio educativo che l'abbiamo intervistata ed è la madre che ha espresso la maggiore gratitudine verso di noi, per averle offerto l'opportunità di rielaborare la sua esperienza attraverso la narrazione.

¹³ 38 anni, cinque figli in un decennio, sposata con un connazionale, fa la cuoca. Nonostante il numero delle maternità, non accenna in alcun modo, neppure per il futuro, alla possibilità di prevenire le gravidanze indesiderate con la contraccezione. Tra le intervistate straniere è abbastanza frequente che il figlio sia – come dicono – *capitato*. Anche un'ivoriana, giovane e sola, aveva pensato all'aborto, ma è stata dissuasa dalla madre con cui teneva i contatti per telefono. Una romena racconta invece di essere entrata in conflitto con il personale del consultorio che le consigliava l'IVG, essendo lei al quarto bambino: l'ostetrica pensava di prenotarmi per abortire. "Che consiglio! Decido io con mio marito", perché i figli li cresco io con mio marito. Non è che io sono arrivata qui e ho chiesto: "Mi cresci per favore figlio?"

sare al valore della maternità: per me quando hai opportunità per avere figli, devi fare, perché secondo me figli regalo per Dio. È la cosa più speciale, più speciale. Rifiuta l'idea di non aver voluto mettere al mondo i suoi bambini, che sono ora motivo di gratificazione compensativa di fronte alla precarietà economica. Caterina non si è posta problemi etici o religiosi, nonostante faccia riferimento alla benedizione divina: si rifiuta di sprecare il potere riproduttivo che la natura le ha dato e che lei percepisce come valore. Tuttavia è indiscutibile che l'ecografia ha inciso sulla sua decisione.

Per varie intervistate l'emozione aumenta man mano che l'ecografia rivela la crescita. Con lo sviluppo del bambino nel ventre, la figura – come dice Vera – prende *forma* e le fantasie materne si esercitano a immaginare i dettagli del nascituro e della vita fetale.

Racconta Eva: L'effetto è proprio bello. Alla prima non vedi niente e senti solo il cuore che batte. Però, siccome ancora la gestazione non si avverte, la sua funzione è importante perché ci si accorge che c'è un bambino. Poi cominci a vedere questo vermetto tutto intero e inizi a distinguere la testa dagli arti ed è già una cosa molto emozionante. E poi ancora è bello riuscire a vedere il viso, cercare di capire come sta, che cosa fa. Per esempio Eva si ricorda perfettamente un'immagine in cui il feto teneva le braccia dietro la testa, in una posizione che assume spesso un amico della coppia ed allora cominciarono per scherzo a chiamare il bambino con quel nome.

E Sandra: una volta ha sbadigliato. Pare incredibile!

A qualcuna capita anche di prefigurare tratti di personalità nel figlio:

La prima [ecografia] era il battito del cuore, sta cosina che pulsava, vedi il battito e dici vabbè! La seconda è più emozionante: era un affarino già definito, con le manine e i piedini, che si sbatteva, dava le testate, vedevo già la verve (Adriana).

Del resto la correlazione tra vita intrauterina e caratteristiche di temperamento del bambino nei primi anni di vita, fa parte anche delle ipotesi scientifiche. La psicologa Piontelli ha condotto per anni osservazioni (che definisce simili a quelle dell'etologia e dell'etnografia) prima sulle immagini ultrasonografiche e poi, dopo la nascita, sul piccolo nel suo ambiente familiare, rilevando una «impressionante [...] continuità di comportamento e di tratti temperamentali nella vita pre e postnatale» (Piontelli 1992:112). Certo che per l'antropologia, in particolare per chi si occupa di processi inculturativi, una tale asserzione, per quanto sostenuta da dati empirici, è sconcertante.

Teresa è l'unica che accosta il ricordo delle immagini ecografiche, che inizialmente sentiva estranee, a quello delle percezioni corporee che nel tempo ha

cominciato a provare e che ha annotato scrupolosamente¹⁴. In questo caso ciò che rivelano gli ultrasuoni è accompagnato dall'esperienza diretta, che produce riflessività e memoria:

La primissima vedi solo un gamberetto minuscolo. La seconda invece è più emozionante, perché vedi questo bambino già formato. Non vedi i dettagli, ma vedi questa sagomina che sgambetta, che salta e che fa le capriole! È difficile associare l'immagine al fatto che questa cosa sta dentro la tua pancia! Io poi ho cominciato a sentirla... Da qualche parte l'ho scritto: ho tenuto un diario con le mie sensazioni, perché dopo si dimenticano.

Con la comparsa dei movimenti fetali e l'evidenza del ventre gravido, il rapporto con il nascituro diventa più diretto e concreto: c'è chi parla con lui o tiene le mani sulla pancia per avvertirlo meglio, coinvolgendo anche il futuro papà.

Soltanto due madri tra le intervistate – autoctone o straniere che siano – si dicono contrarie all'ecografia. Più precisamente Alba ha eseguito le tre di routine ma, coerente con la sua concezione della gravidanza improntata alla naturalità, sostiene che per attestarla basti la visita ginecologica. Giudica le donne *troppo ansiose* a causa *di tutta questa medicalizzazione* che paradossalmente le rende più insicure. Può difatti accadere che gli esami facciano entrare in crisi, come nel caso della giapponese Makoko, a cui è stato rilevato un problema nella crescita del feto. Per la trepidazione che ne è derivata, dà un giudizio negativo sulla tecnica, sostenendo che era meglio quando non esisteva, quando si aspettava senza sapere niente e senza dipendere dalle valutazioni del medico:

L'emozione c'è, però è anche preoccupazione, perché l'ecografia non ti garantisce che il bambino è sano. È bella perché senti il battito e vedi la grandezza, però ci sono anche gli effetti negativi perché è dopo l'ecografia che mi hanno detto che [il feto] aveva questa settimana di ritardo. Al periodo di mia madre, per esempio, non la facevano, quindi non si preoccupavano di queste cose. Quando arrivava, arrivava.

Il ricorso all'ecografia tra pubblico e privato

Le intervistate che sono state seguite nei consultori, se la gestazione non ha presentato complicanze, si sono sottoposte alle tre ecografie di routine, ricorrendo all'ospedale quando l'esame non era praticabile nei servizi territoriali, come avviene sempre per la morfologica. È capitato di doversi spostare a seconda del-

¹⁴ A 32 anni e al primo figlio, Teresa è studentessa alla seconda laurea e sta completando il corso di Scienze della formazione primaria nella speranza di trovare lavoro come insegnante.

la disponibilità del macchinario, anche se per le straniere è complicato, sia per la scarsa conoscenza della mappa del servizio sanitario, sia per la limitata mobilità, data dalla frequente mancanza di mezzi di trasporto propri. Tuttavia, nel caso di una lunga lista d'attesa, qualcuna si è recata nell'ospedale di altra città, come l'intraprendente ecuadoriana Marina che da Perugia è andata in una cittadina non lontana per avere la prestazione in tempi utili¹⁵ o come Caterina che si è recata al nuovo Ospedale della Media Valle del Tevere presso Todi.

In genere le straniere ricorrono al consultorio perché non pagano e per lo più sono indirizzate dal passaparola delle connazionali che lo raccomandano per l'assistenza e il sostegno ricevuti. Per alcune raggiungere il servizio è stata una conquista, specie se si trovano da poco nel nuovo contesto e non hanno chiara l'articolazione del sistema sanitario. La rumena Alina, appena approdata in un Paese straniero, ha stentato a muoversi in quel che definisce una *ragnatela* burocratica: passate appena due settimane dalla scelta del medico di base, si è trovata a doversi procurare anche uno specialista che seguisse la gravidanza. Le colleghe le hanno suggerito di rivolgersi al distretto sociosanitario più vicino, dove ha trovato tutto l'aiuto di cui aveva bisogno.

L'unica migrante che è rimasta isolata e senza assistenza appare una giovane rumena, a causa della sua condizione di irregolare: la mancanza del permesso di soggiorno espone ad una fragilità che porta a rinunciare ai propri diritti. Non ho fatto tante ecografie perché ancora non avevo i documenti. Ho fatto solo analisi del sangue. A sei mesi ho fatto la morfologica ma era già tardi.

Le autoctone preferiscono invece il regime privato che ritengono garantisca maggiori attenzioni, la continuità e la personalizzazione del rapporto con lo stesso medico, oltre all'accesso a tecnologie più avanzate, ritenute spesso decisive. Si apprezza anche che lo studio del ginecologo sia vicino all'abitazione o al luogo di lavoro: il tempo si impone come una risorsa cronicamente carente o comunque preziosa, e quello ricevuto a proprio favore si considera un segno di riconoscimento e rispetto delle proprie esigenze. Molte delle italiane raccontano di aver preferito un medico che opera contemporaneamente come dipendente dell'ospedale, perché sono convinte che questa posizione assicuri esperienza professionale e perché si aspettano che un simile ginecologo, dopo aver accompagnato l'intero percorso di maternità, assista poi al momento del parto¹⁶.

¹⁵ Marina racconta di aver programmato la gravidanza a 30 anni, quattro dopo il matrimonio, benché le sue connazionali in genere diventino madri assai più giovani. Le motivazioni della "moratoria" sono le stesse addotte dalle intervistate autoctone: la sicurezza della casa, la stabilità del lavoro, la solidità della coppia. In più ha provveduto a munirsi di patente e di auto poiché ritiene che senza mezzo proprio la vita quotidiana con un bambino piccolo – e ancor prima con la gravidanza – presenti troppo difficoltà organizzative.

In realtà la presenza del ginecologo di fiducia non è sempre possibile a causa delle turnazioni. In alcuni casi lui o lei è accorso/a presso la paziente in travaglio, magari sotto sua pressione,

Tranne rare eccezioni, la valutazione dei servizi territoriali è positiva sia nelle migranti, sia nelle rare italiane che si sono ad essi rivolte¹⁷. Più critico è invece il parere sull'ambulatorio di Medicina prenatale del Policlinico di Perugia, a cui molte straniere accedono, essendo per loro l'ospedale il punto di riferimento più immediato.

L'uzbeca Alessia, indicando proprio l'ecografia come prova della scarsa efficacia del servizio, dà un pessimo giudizio degli operatori, che pure le erano stati consigliati dal medico di base per la gratuità delle prestazioni e le alte competenze: ha trovato molta gente in attesa, molta confusione e, soprattutto, del personale costituito esclusivamente da specializzandi (*studenti*, lei dice) che non le fornivano nessun chiarimento su ciò che rilevavano dalle immagini: *Facevano l'ecografia e io chiedevo "Come? Che avete visto? Mi fate vedere?"*. *Nulla*¹⁸.

Anche Lidia¹⁹ disapprova severamente i medici ospedalieri, poco sensibili e frettolosi.

Mi metto seduta, mi sdraio, [il dottore] comincia a misurà tutto, io facevo le domande e questo non rispondeva. Poi mi fa: "Puoi alzarti, ho finito." Io dico: "Ma scusa!" Io non vedo l'ora, io lo so che tra un po' di mesi sarà mio ma, sai, una mamma che sa che è incinta, sa che aspetta questo figlio, sa come sarà, fa mille domande a se stessa. Ho detto: "Dottore, ma scusami!", perché io riesco a parlare, ma ci sono donne che non riescono a parlare, ché non sanno la lingua, poverine e sono costrette ad accettare qualsiasi cosa. Ho detto: "Scusi, ma io sto qua da due ore, mi fai il controllo, ma non posso vederlo questo figlio? È mio diritto di vedere questo figlio com'è!" Lui mi gira il computer e mi dice: "Questa è la testa, queste le mani, questi i piedi, queste le gambe." Senza l'anima. È vero – me l'hanno detto

anche se non doveva trovarsi in quel momento in ospedale, ma questo non può non comportare complicazioni nel reparto.

¹⁷ Le autoctone frequentano invece massicciamente i servizi territoriali per i corsi di accompagnamento alla nascita, mentre le straniere più di rado vi partecipano, sia perché manca loro oggettivamente il tempo a causa degli orari lavorativi, sia perché non li ritengono utili o necessari. Per venire incontro alle loro esigenze, in alcuni consultori sono stati organizzati CAN brevi, di soli tre o cinque incontri, che consentono almeno un primo livello di informazione e di contatto.

¹⁸ Dopo il parto Alessia esalta invece la professionalità dei medici che l'hanno assistita al Policlinico di Perugia, sostenendo di dovere la vita stessa, sua e del bambino, al reparto di ostetricia del Policlinico di Perugia, che ha risolto le complicanze da cui è stata colpita a causa di una grave gestosi. Cfr. Giacalone F., *passim*.

¹⁹ L'albanese aveva prenotato la morfologica attraverso il consultorio, ma la lista d'attesa era troppo lunga e si è quindi rivolta a un privato. La ginecologa del servizio pubblico le ha consigliato di non annullare l'appuntamento e di ripetere l'esame. Ha quindi potuto comparare le due prestazioni.

tutti – che fanno mille parti al giorno, ho capito, ma vengono pagati! Sono uscita fuori e m'ha visto una che conoscevo e m'ha detto: "Che c'hai, Lidia?" E ho detto: "Guarda, così così.." Lei m'ha detto: "Vai nel privato con lui, prenota una visita privata, vedrai come ti fa vedere tutto. Anche le unghie ti fa vedere, perché paghi!".

Abbiamo notato anche noi, nei sopralluoghi osservativi condotti nell'affollato ambulatorio, le sue disfunzioni. Qui è opportuno almeno accennare all'intreccio e alla sovrapposizione tra "pubblico" e "privato", a cui fa cenno la conoscente di Lidia. Com'è noto, un medico che esercita la professione in ospedale, può avere un suo studio privato ad esso esterno, oppure condurre attività "intramuraria" utilizzando le strutture ambulatoriali e diagnostiche del SSN. Sono prestazioni soggette al pagamento di un compenso liberamente stabilito dal professionista e approvato dalla Direzione Sanitaria. Il medico è tenuto al rilascio di regolare fattura e la spesa è detraibile dalle imposte. L'ambulatorio è invece gratuito, ma la donna non può scegliere il ginecologo, che peraltro in quel contesto può cambiare ogni volta secondo i turni e le disponibilità. Al contrario per molte gestanti la continuità della relazione con il medico è una fonte di sicurezza irrinunciabile. Lo sottolinea Alessia, della quale abbiamo già riferito le critiche mosse al Centro: Di solito quando vai dal privato, ti fa tutto, ti fa vedere, ti fa spiegare, ti fa vedere l'ecografie, come, quanti, i battiti cardiaci, ti fa vedere tutto. [Nell'ambulatorio] non ho trovato questo... Quando sono uscita, non ho portato a casa nessuna cartella. Sono arrivata a casa con una lista di esami che devo fare e basta.

Molte intervistate, soprattutto autoctone, come si è detto, sono ricorse in gravidanza ad un medico privato che opera anche come dipendente dell'ospedale. In questi casi lo spazio "pubblico" – reparto di ostetricia ed ambulatori – appare poroso: le demarcazioni che lo separano dal regime "privato" delle prestazioni sono spesso e facilmente valicabili: sono confini invisibili e labili. Durante i nostri sopralluoghi al Centro di medicina prenatale abbiamo assistito in vari casi a trattamenti preferenziali dei ginecologi nei confronti di pazienti che essi seguono a pagamento: si tratta di agevolarle nell'accesso, evitando le file in attesa e la prenotazione al CUP. La domanda retorica – "Facciamo un tracciatino alla signora?" – rivolta da un medico all'ostetrica, è uno dei possibili esempi: il ginecologo con un atteggiamento paternalistico di familiarità verso l'utente e l'operatrice, accentuato dal braccio intorno alle spalle di entrambe, evita elegantemente l'osservanza delle procedure, fondandosi sulla sua duplice autorevolezza di professionista pubblico e privato.

Queste facilitazioni contrastano vistosamente con il caso di un'africana, che troviamo di lì a poco nella sala d'aspetto del Centro: preoccupata ed inquieta, agita dei fogli che tiene in mano. Ci dice che ha appena finito la visita, deve fare un'ecografia, ma non c'è più tempo: la prenotazione cade troppo oltre il termine che il medico le ha fissato e non sa cosa fare. Come si è già accennato, il percorso della gravidanza è costellato di scadenze e, tra queste, l'esame morfologico è una tappa importante per verificare lo stato di salute del feto. Ma la richiesta al CUP

deve essere presentata molto presto perché l'attesa può essere lunga. Le suggeriamo di sollecitare una soluzione dal dottore, ma lei replica che è tutto inutile e se ne va, continuando a borbottare agitata con l'amica che l'accompagna. Non possiamo sapere quale sia stata la conclusione a cui è approdata. Se non avrà rinunciato, rientrerà nel novero di coloro che *fanno la spola, avanti e indietro* tra le varie strutture – è una ginecologa che si esprime così – per risolvere il loro problema.

Le facilitazioni del percorso da parte del medico possono dipendere da ragioni anche lodevoli, indipendenti dall'onorario. Lo testimonia Ilda, un'albanese in condizioni di particolare indigenza, che ha effettuato i controlli per la sua gravidanza a rischio nella più completa informalità grazie ai rapporti di amicizia con il ginecologo, di cui sua madre era domestica²⁰. La ragazza è stata infatti seguita con esami mensili, comprensivi di ecografia, senza attese e senza passare attraverso la prenotazione ed il pagamento del ticket. Ha fatto, diciamo, un'opera buona – dice lei –. Magari gli compravo qualcosa per i figli, per compensare, per ringraziare, però non ha mai chiesto niente. A conferma della sua disponibilità disinteressata, il dottore anche dopo il parto si è informato telefonicamente delle sue condizioni e di quelle del bambino.

La questione del rapporto tra servizio pubblico e regime privato, cruciale nel nostro sistema sanitario, meriterebbe una discussione articolata che ci porterebbe lontano²¹. Qui ci limitiamo a rilevare che il "pubblico" richiama in sé l'equità nell'accesso, ma è anche un progetto istituzionale che si riversa in molteplici terminali e in una pluralità di spazi deputati, e che si traduce in una grande complessità di pratiche quotidiane e di concrete relazioni tra operatori e utenti, con la mediazione di procedure burocratiche e di tecnologie più o meno raffinate. Entro questa rete il consultorio ha una rilevanza centrale per le gestanti e le puerpere, orientandosi, specie in questi ultimi anni, verso interventi innovativi e fondandosi in genere sull'intenso impegno delle operatrici, che tendono a prendere in carico complessivamente la donna, in particolare se migrante. Per le ecografie, la differenza tra "pubblico" e "privato" sta in primo luogo nel numero: tre al consultorio, ovviamente se non intervengono complicanze, assai di più presso lo studio del ginecologo, fino a una ogni mese.

Milena, con la fermezza e la serena pacatezza che le provengono dalla competenza acquisita con i suoi parti e la sua militanza in un'associazione a favore del parto naturale (Nascere in Casa – Umbria), parla della quantità opportuna

²⁰ Cfr. Giacalone F., passim

²¹ Rimandiamo a due contributi di Tulio Seppilli (2010, 2012) sulla categoria di "bene comune", oggetto oggi di ampio dibattito: il primo l'affronta specificamente dal punto di vista della salute, il secondo è di carattere più generale, ma consente comunque una riflessione pertinente, rimarcando ad esempio nella nota finale che il "comune" non può non fondarsi sul "pubblico", osservazione che – almeno in ambito sanitario – è del tutto condivisibile.

di accertamenti a cui sottoporsi. Raccontando di aver effettuato una ecografia al trimestre presso il consultorio, aggiunge:

I ginecologi ne fanno una al mese e non c'è bisogno. Se la Asl ha stabilito di farne tre, ci sarà un motivo, non è solo una questione di prassi dell'Asl. La prima si fa al terzo mese. Farla subito non ha senso, non serve a niente, anche perchè il giorno dopo potresti anche perderlo: al terzo mese serve per vedere se l'ovulo si è attaccato bene. Quella del sesto mese è la morfologica, che vede se tutti gli organi che ci devono essere in quel momento, si sono sviluppati in maniera adeguata. E l'ultima è quella di preparazione.

L'albanese Majlinda²² che, benché immigrata, ha preferito al consultorio una dottoressa privata perché le pareva desse le garanzie di cui sentiva il bisogno alla prima esperienza, si è sottoposta ad una ecografia ogni mese e mezzo, dietro il suggerimento medico che lei ogni volta accettava per sentirsi più sicura.

I privati fanno così, per tranquillizzare un po' noi. Cerchiamo noi di stare più tranquille. Andavo, facevo la visita di routine e mi chiedeva se volevo fare anche l'ecografia e io dicevo di si. Lo volevo vedere e mi sentivo più tranquilla. L'impatto con l'ecografia è stato assai positivo: La cosa più bella che ti può succedere. Era bello sentire il battito del cuore e vedere il movimento. Non vedevo l'ora quando andavo.

È dunque l'ansia che spinge a moltiplicare gli accertamenti, con la complicità del medico. Roberta ne ha eseguito uno al mese presso la ginecologa di fiducia che lo richiede d'abitudine, mentre a lei serviva per superare le sue inquietudini, che non ha esitato a definire patologiche:

La ginecologa aveva questo andamento, io mi sentivo più tranquilla e poi era un piacere vedere [la bambina] crescere. Col senno di poi dico che sono state tante, però con un altro figlio le rifarei uguali. Sono ipocondriaca, quindi preferisco essere rassicurata.

C'è chi ricerca le tecnologie più raffinate, che non si trovano nei consultori ma neppure negli studi dei ginecologi prescelti. Mara per l'amniocentesi è andata fino a Roma, dove poteva avvalersi di una strumentazione sofisticata. Adriana si è sottoposta alle tre ecografie di norma ma – pagandole più dell'onorario delle visite (100 euro l'una) – è ricorsa a un noto specialista presso cui è disponibile la tridimensionale: si va da lui perché ci chiappa, c(i)azzecca!

²² Diventata madre a 24 anni, coniugata con un connazionale, è istruttrice di ginnastica.

Sabrina ha fatto sette controlli con gli ultrasuoni, variamente motivati (una piaghetta all'utero, l'immobilità percepita del feto...), eseguiti tutti in ospedale, come le consigliava la sua ginecologa privata, ad eccezione della morfologica per la quale si è rivolta a un ulteriore specialista perché voleva che fosse accurata, mentre in ospedale ti seguono di sfuggita, di corsa: è convinta infatti che con quella tecnica, se ben applicata, si vedono tutte le malformazioni. Non accenna ai problemi che si sarebbero sollevati se gli accertamenti si fossero rivelati positivi.

Se possibile, le donne si fanno accompagnare all'esame ecografico dal partner, ritenendo importante che anche lui "veda", stabilisca un rapporto con il feto e condivida le emozioni date dall'immagine. Quando l'iniziativa è presa spontaneamente dall'uomo, apprezzano il suo desiderio di partecipazione.

Alla prima ecografia di Sabrina, davanti al battito cardiaco, il futuro papà è stato colto da uno sbalordimento che l'ha annichilito, tanto che la ginecologa gli ha detto: "Ti vedo perplesso! Te lo faccio risenti". È rimasto incredulo. Perché quando uno desidera un bambino, un bambino desiderato come il mio...²³

In qualche caso assiste la madre della donna incinta. Ilda, che si è sottoposta a ben otto ecografie per le ripetute minacce d'aborto, ogni volta era accompagnata dall'intera famiglia, dove tutti – marito, genitori e fratello – erano conquistati dall'immagine ultrasonografica. Anche Caterina vi si reca con il partner e i suoi quattro bambini, dai dieci ai due anni, quasi fosse uno spettacolo a cui assistere con l'intera famiglia, affinché questa partecipi e si assicuri che il bambino ci sia davvero.

Eva alla seconda gravidanza ha pensato di portare anche il figlio che di anni ne aveva tre, ma poi l'ha considerato inopportuno. Aveva cominciato a parlargli del fratellino, tuttavia ha riflettuto che per i bambini piccoli i tempi sono molto dilatati, che nove mesi di attesa sarebbero stati lunghi, che si poteva *stranire* e ingelosire. Perciò non vi ha accennato più e ritiene di aver fatto la scelta giusta. Infatti, nonostante crescesse la pancia, il figlio faceva finta di niente. Allora ha ritenuto che non era il caso di mostrargli con l'ecografia *un cosino nero che si vede male*, specie per lui, *che è abituato alla tridimensionalità dei cartoni animati* [...] *l'avrei spaventato inutilmente*.

Alcune intervistate raccontano di aver ricevuto il cd o la videocassetta delle ecografie e di averle conservate in memoria della vita fetale del figlio. Le ritualità del ciclo di vita da tempo includono le foto, a cominciare da quelle scattate al neonato, in passato nello studio di un operatore e successivamente a casa, una volta diffusa la macchina fotografica amatoriale. Oggi la testimonianza visuale è precocissima e la videoteca personale comincia dalle immagini prodotte dagli

²³ Sabrina è stata fidanzata quindici anni perché la coppia non aveva risorse economiche sufficienti a formare un nucleo familiare. Dopo il matrimonio è andata ad abitare presso i suoceri, non potendosi permettere un appartamento autonomo. La nascita del figlio è stata dunque a lungo dilazionata e attesa.

ultrasuoni. Adriana e suo marito hanno invitato a casa gli amici perché assistessero alla proiezione in modo da mostrare a tutti *sto didino che salta*. Teresa ha coinvolto i parenti: con il cd *abbiamo fatto il giro dei nonni e poi a casa ce lo siamo riguardato*. Anche di recente aveva rivisto l'ecografia tridimensionale per ravvisare delle somiglianze con la bambina reale.

"Oggi si indovina con l'ecografia"24: la scoperta del sesso del nascituro

Ilda e i suoi familiari aspettavano con impazienza di sapere il sesso del nascituro, con attese diverse:

Avevo detto al ginecologo "Se è una femmina – io volevo una femmina, la mia mamma, mio fratello e mio marito un maschio – dillo piano piano, se è un maschio dillo così, subito!". Il giorno che siamo andati a fare st ecografia, me fa "Oh Ilda, è un maschio!" E mio fratello "E vaiii!".

Varie intervistate parlano del diffuso interesse per la scoperta del sesso. Una sola intervistata, in attesa del secondo figlio, dichiara di non fare affidamento sull'ecografia: *I dubbi c'enno, c'è sempre una possibilità che non sia vero*. Le hanno annunciato un maschio, ma lei desidera una femmina e non ha perso tutte le speranze: sostiene che con una sua parente hanno clamorosamente sbagliato.

Non si sono invece incontrate madri o coppie che abbiano preferito la sorpresa al momento della nascita, come appariva frequente quando l'ecografia era stata introdotta da poco: da una rilevazione di Cristina Papa (1990) emerse che ancora si preferiva spesso affidarsi alle precognizioni tradizionali connesse ai segni del corpo della gravida. Com'è noto, i simboli del maschile/femminile sono ricondotti nella cultura popolare ad alcune opposizioni binarie: ventre tondo/appuntito, uso spontaneo della destra/sinistra nella madre, abbellimento/imbruttimento del suo volto, comparsa o meno di macchie sul viso, numeri pari/dispari ricavati da vari indizi, e così via²⁵. Benché le previsioni non fossero con-

²⁴ Durante le nostre campagne di ricerca sui saperi e le pratiche connesse alle prime fasi del ciclo di vita nel mondo contadino tradizionale umbro, un'anziana si è espressa con queste parole quando le abbiamo chiesto quali erano le tecniche di precognizione del nascituro. A suo parere non valeva più la pena di parlarne perché rese inutili dall'ecografia: *indovinare* qui non significa più prevedere, ma cogliere nel segno, anche se resta implicita l'evocazione di una certa aleatorietà.

²⁵ Oltre alle credenze diffuse a livello di senso comune, c'erano persone – per lo più uomini – dotate di saperi specialistici, che prevedevano il sesso sulla base di calcoli fondati sul calendario o sulle lettere dei nomi dei genitori. Nelle campagne ci si rivolgeva spesso loro, che sostenevano di sbagliare raramente.

cordi e si rivelassero poco affidabili, alimentavano l'attività fantasmatica intorno al nascituro, testimoniando la partecipazione della comunità all'attesa della donna. Anche a Pennisi e Pola (1992) risultò che in quegli anni si rifuggiva dalla certezza del sesso data dalla tecnologia, quasi interferisse in modo invasivo con le fantasie della coppia e di chi era loro vicino. Ormai, passato un ventennio, non sembrano esserci più resistenze.

In ogni caso l'ecografia non esclude per la donna l'elaborazione a livello profondo di un aspetto decisivo dell'identità del figlio come il genere. Asmaa e Teresa hanno sognato in gravidanza di avere una bambina prima che l'immagine ultrasonografica lo rivelasse. Bice sostiene che se lo sentiva intimamente, per lo stesso intuito che le aveva dato la sicurezza del concepimento.

Eva invece, poiché desiderava una figlia, durante entrambe le gravidanze si rivolgeva al feto al femminile. È stata contenta di sapere il sesso, che è stato invece maschile tutt'e due le volte, poiché ha cambiato la scelta dei nomi e ha potuto stabilire con i figli un rapporto rispondente alla realtà del *post partum*.

Anche Giulia e suo marito avevano sempre immaginato una femmina e in questo caso il desiderio si è avverato. Lei sperava in una figlia per *vedere se era possibile sperimentare un rapporto diverso* da quello avuto con sua madre, che lei definisce *una portatrice sana di maschilismo* e con la quale si è trovata a combattere una *battaglia personale*. Confida invece, da parte sua, di saper attingere per la sua bambina ad *una cultura di solidarietà tra donne*. La rivelazione del sesso ha quindi preparato Giulia fin dalla gravidanza a costruire la relazione con la figlia in una prospettiva di genere.

Caterina avrebbe voluto un maschio dopo tre femmine, ma trovava l'opposizione del primogenito, il quale diceva: "Io voglio essere speciale a casa, voglio essere unico figlio!"

Nelle nostre interviste come altrove (Ranisio 1996), non c'è comunque più traccia della preferenza generalizzata per il maschio che si rilevava fino a pochi decenni fa²⁶.

L'amniocentesi

Il SSN offre attualmente alle donne di età superiore ai 35 anni le prestazioni diagnostiche necessarie ad indagare l'eventuale presenza di anomalie di tipo cromosomico, poiché il rischio sembra aumentare con l'età della gestante e diventa più significativo dopo quella soglia. Tuttavia alla fine del 2010 l'Istituto

²⁶ Non è da dimenticare tuttavia che al primo figlio veniva preferita la femmina, che assicurava alla madre l'aiuto necessario nel lavoro domestico e nella cura dei bambini che sarebbero nati dopo, come testimonia il diffuso proverbio: "Donna di buona razza, prima la ragazza".

Superiore di Sanità ha fatto presente che in futuro non si prescriveranno più prestazioni diagnostiche gratuite seguendo il criterio dell'età, ma sulla base di quanto rilevato dal test della "translucenza nucale" a cui già alcune intervistate si sono sottoposte e che consente di rilevare anche le malformazioni congenite, indipendenti dagli anni della madre²⁷. Peraltro si tiene conto che amniocentesi e villocentesi sono esami invasivi che possono attentare alla incolumità del feto. Al di là di questi nuovi orientamenti messi a punto su basi epidemiologiche, la tecnologia permette di verificare l'integrità della salute del figlio fin nella vita intrauterina, lasciando ai genitori – e alla madre in particolare, visto che è in questione il suo corpo – la pesantissima responsabilità di scegliere se accettare un bambino malato o disabile, oppure abortire. Si possono pressoché cancellare i dubbi che un tempo accompagnavano fino alla nascita ma altri, più angosciosi, assalgono davanti alla decisione.

Anche se per età avrebbe potuto effettuare l'analisi gratuitamente, c'è chi vi ha rinunciato per non affrontare l'ansia del responso e soprattutto per non trovarsi, in caso di malformazioni, di fronte ad una scelta angosciosa. La possibilità dell'amniocentesi è stata presa in considerazione anche da donne al di sotto dei 35 anni, benché poi non vi siano ricorse.

Lucia, con i suoi 41 anni al primo figlio rifiuta di sottoporsi ad altri accertamenti oltre le ecografie, come la translucenza nucale²⁸ che pure le era stata prospettata:

Mi avrebbe dato una percentuale che mi avrebbe messo in allarme, mi avrebbe disturbato. Ho detto: "Come va, va", tanto lo sentivo già mio.

Il calcolo delle probabilità le avrebbe aperto la strada a fantasie negative, a margini di dubbio che rifiutava: meglio affidarsi all'attesa, tanto più che in ogni caso non avrebbe abortito.

Altre donne, pur in ansia per la salute del bambino, hanno preso questa stessa decisione. Ad esempio Teresa ha ritenuto inutili gli esami che avrebbero svelato una possibile patologia del feto, poiché in ogni caso non avrebbe preso provvedimenti. Tuttavia è stata assalita da molte paure: in quel periodo, studiando per

²⁷ L'età è considerata un rischio "generico", calcolabile intorno al 30%, mentre il rischio "individuale" arriva al 95% circa. Per questo l'Istituto superiore di sanità nelle sue linee guida preferisce sia rilevato il secondo, con indagini che includono la segnalazione delle malformazioni genetiche e non solo quelle cromosomiche.

²⁸ Il test della translucenza nucale è un esame ecografico non invasivo della raccolta di liquido che si trova in una fessura della regione nucale del feto. Un aumento del suo spessore è indice di un aumento del rischio di anomalie cromosomiche, come la sindrome di Down, e di alcune malformazioni. La misurazione della TN richiede apparecchiature di ultima generazione e personale qualificato.

sostenere l'esame di pedagogia speciale al corso di laurea in Scienze della formazione primaria, leggeva dei tanti genitori che si immaginano il figlio perfetto ed a cui invece nasce un bambino cosiddetto "rotto". Nell'ipotesi che potesse succedere anche a lei, cercava di non crearsi con la fantasia una favola perfetta. Pensieri scuri ne ho avuti, ma ho cercato di non farmene.

Milena spiega la sua posizione con un'argomentazione più ampia: aldilà dei rischi che l'amniocentesi comporta e dei margini di aleatorietà che lascia, non riteneva giusto operare una scelta "al buio", prima della nascita e dell'impatto reale con il bambino: solo allora avrebbe saputo dalla propria reazione come lo avrebbe accettato, indipendentemente dalle sue condizioni. Inoltre temeva di essere condizionata dal fatto di avere già una figlia, rispetto alla quale sentiva delle responsabilità.

Ho seguito una mia etica e ho deciso di non farla [l'amniocentesi] per il semplice fatto che avevamo già un'altra bimba e la scelta sarebbe stata comunque influenzata. Se mi avessero trovato un bambino con delle difficoltà, cosa avrei fatto? L'avrei accettato o non l'avrei accettato? Avendo un'altra figlia ti poni il problema. Non c'è solo la questione fisica: ho un bambino che ha dei problemi, però ne ho anche un'altra che non ne ha. Perchè glielo devo dare? Io ho 38 anni, mica camperò chissà fino a quando... il problema lo lascerò a lei. E poi con l'amniocentesi si vedono solo 5 tipi di malattie, non tutte. E se lui ne ha un'altra? Io la scelta la faccio nel momento in cui lo vedo e non so come una possa stare in quel momento. Però saperlo prima non ha senso, perchè comunque è anche rischiosa come visita: a delle donne gli hanno bucato il sacco, sono uscite le acque e sono dovute stare a riposo per farle riassorbire. Sinceramente io non me la sono sentita.

Anche Makoko, benché abbia partorito la seconda figlia dopo i 35 anni, ha rifiutato l'amniocentesi, dal momento che la sola ecografia le aveva procurato tanta ansia per il sospetto ritardo di sviluppo del feto. Ha preferito affidarsi al caso: *Come viene, viene*. Critica aspramente i medici che, subito prima del parto, le hanno chiesto se aveva eseguito quell'analisi, incutendole di nuovo il timore che ci fosse qualcosa di preoccupante.

Pensa che solo due ore prima di partorire, mi hanno chiesto se avevo fatto l'amniocentesi. Mi hanno spaventata, ho chiesto se c'era qualche problema e sono stata male anche per questo. Sono domande di routine, ma farle in quel momento... tanto che cambia? Anche se l'avevo fatta e l'esito era negativo, a quel punto che cambia per me?

Altre donne hanno invece ritenuto opportuno sottoporsi all'amniocentesi, anche se l'accertamento in sé ha comportato della tensione per il suo carattere invasivo e per l'attesa del responso.

Racconta Ines: Diciamo che mi ha fatto un po' effetto, a parte che il mio ginecologo e il suo assistente sono stati abbastanza accorti. Però la cosa che mi ha fatto effetto è stata vedere [il bambino] nel monitor con quest'ago che gli passava vicino e lui che ritraeva i piedi. Ha fatto proprio uno scatto e quindi quello è stato un momento un po' così...

Bice ha eseguito le prime due ecografie nell'ambulatorio del medico curante che è anche ginecologo; le successive, con una periodicità mensile, presso la specialista; per la morfologica si è recata da un altro dottore ancora, perché considerato *uno dei migliori anche a livello di macchinari*. Ha pagato 400-500 euro, ma aggiunge di averlo preferito, perché nel servizio pubblico pensa che non avrebbe trovato la stessa tecnologia: *mi sono sentita più sicura così*. Tuttavia, per l'amniocentesi è ricorsa al sistema pubblico, perché privatamente sarebbe costata circa 1000 euro, mentre per la sua età, ha avuto diritto all'accertamento gratuito. Racconta che il momento in cui si ritirano i risultati, ci si sente *strani*:

un po' di battarella di cuore ce l'hai, anche se tendi sempre a non pensare... ti assicuro che quando apri quel fogliettino pieno di nomi scientifici, non capisci niente.

Al contrario di chi vive con apprensione questo accertamento, Mara ne parla con vero entusiasmo perchè le ha dato la possibilità di vedere meglio il suo bambino e realizzarne, in questo modo, la presenza: la tecnologia esercita su di lei un fascino straordinario.

È stata una visita stupenda – dice – mi è piaciuta tantissimo perché ho visto il bimbo... vedi proprio il bambino, le mani, i piedini, ed è stata un'emozione bellissima. Mi viene da piangere a ricordarla. Poi avendola fatta a Roma, c'erano gli schermi giganti in tridimensionale... guarda, è stata proprio un'esperienza bellissima.

Clara, infermiera, ha affrontato l'amniocentesi senza esitazioni, perché ritiene giusto *sfruttare tutte le cose che la medicina mette a disposizione*. Dopo è dovuta stare tre giorni a letto, ma ha atteso i risultati con serenità per la sua capacità di controllare le emozioni.

Rayna Rapp (1999) ha dedicato un intero testo alla ricerca da lei condotta negli Stati Uniti sulla percezione e sull'impatto culturale dell'amniocentesi e delle diagnosi correlate. Rapp si interroga su come e perché questa tecnologia si è sviluppata, fino a diventare di routine per alcuni segmenti della popolazione femminile; sulla natura stessa dei test prenatali (se possano considerarsi tecnologie eugenetiche od abbiano una funzione liberatoria per le donne); sul modo in cui siano percepiti dai diversi soggetti e su quale immagine hanno prodotto nel senso comune intorno alla genetica ed alla ereditarietà.

L'autrice sostiene e dimostra che questa tecnologia – sia essa accettata o ri-

fiutata – ha trasformato in «pioniere morali» tutte le donne a cui viene offerta: situate alla frontiera della ricerca scientifica, esse sono forzate a compiere scelte letteralmente «incorporate» e a definire quali siano gli standard accettabili che consentono al figlio di entrare nella comunità umana (ivi: 3). Sono esploratrici di territori etici prima impensabili e costruiti dai test stessi, sono «filosofe del privato», «filosofe del limite». Rapp stessa ha abortito, d'accordo con il marito, perché al feto era stata rilevata la sindrome di Down: descrive la sua personale esperienza come devastante.

Ha inizialmente intervistato sia chi ha rifiutato il test, sia chi ha, come lei, interrotto la gravidanza dopo aver ricevuto ciò che in maniera asettica viene chiamata una "diagnosi positiva". Ma con quest'ultime donne non era facile parlarne: il vocabolario è interamente medico, la grammatica è tecnologica e la sintassi – scrive Rapp – è ancora da negoziare. Il tema l'ha portata a mettere in relazione i diritti dei disabili con i diritti riproduttivi e a segnalare il bisogno di supporto delle donne che si trovano a portare avanti o a rifiutare una gravidanza che farebbe nascere un bambino con gravi disabilità.

Durante l'indagine ha osservato i *counsellors* genetici al lavoro, mentre spiegano in cosa consiste l'amniocentesi e propongono di sottoporvisi. Per convincere la gestante, uno usa questa argomentazione: «Il test dura un minuto, il bambino con sindrome di Down vive con il ritardo mentale tutta la vita». Rapp fa notare che l'affermazione, per quanto corretta, nasconde la complessità di ciò che sta nel mezzo: il processo decisionale dell'aborto selettivo e le emozioni che ne derivano. La maggior parte dei *counsellors* insistono sull'autonomia della scelta e sul suo carattere strettamente personale, che attiene solo alla coppia: In realtà questa individualizzazione, coerente del resto con i valori statunitensi, esaspera l'isolamento di chi sperimenta una situazione simile (ivi: 96-97).

Le paure che accompagnano il test sono per lo più esistenziali, come il timore di andare incontro ad un aborto spontaneo o di avere cattive notizie. La preoccupazione è un sentimento che accompagna universalmente nascita e morte. L'amniocentesi si colloca dunque entro uno stato di ansia liminale già preesistente, che si associa alla gravidanza, fase di margine per definizione, colma di pericoli e di possibilità, a cui i test hanno dato una nuova impronta tecnologica. La generazione attuale di donne incinte, invece di ricevere i racconti contestualizzati trasmessi dalle anziane, si trova davanti ad una neutra «epidemiologia dell'attesa», fondata su numeri e statistiche (ivi: 106).

Molte femministe hanno segnalato l'ansia iatrogena prodotta dalla scienza ostetrica contemporanea in generale, e dall'amniocentesi in particolare. Altre sostengono che la critica alla medicalizzazione non deve condurre a sottovalutare la riduzione dei rischi e dei danni che essa ha permesso rispetto al passato. Le donne stesse hanno contemporaneamente esperienza delle costrizioni del controllo medico e dei benefici che ne vengono. E anche le interviste condotte dalla Rapp sull'amniocentesi si collocano in un territorio di conflitto: il desiderio di affidarsi alla tecnologia rivelatrice da un lato e quello di riporre la propria fidu-

cia nei processi naturali, la consapevolezza che questi presentano aspetti creativi ed esaltanti ma insieme inquietanti e forieri di paure, la difficoltà di prendere decisioni impegnative e profondamente coinvolgenti basandosi solo su dati statistici. A quanto Rapp ha constatato e come anche a noi risulta, le donne che "resistono" alla routine tecnologica non appartengono peraltro solo alle classi meno abbienti o alle minoranze, né sono motivate da scarsa alfabetizzazione scientifica o da osservanza religiosa, poiché le ragioni del rifiuto possono essere le più diverse.

Tra le madri da noi intervistate nessuna fortunatamente ha avuto una diagnosi positiva, mentre Rapp ha ascoltato donne che hanno dovuto scegliere. Chi prosegue la gravidanza, nonostante l'esito dell'accertamento, non dà troppo peso al suo significato scientifico e si predispone ad accogliere il figlio su basi diverse da quelle della normalità fissata dalla biomedicina. A questo proposito Rapp riporta, tra gli altri, il caso di una haitiana che aveva partorito un bambino con un problema non chiarito di "trisomia 9". Quando i medici lo hanno visitato esprimendosi in termini tecnici, la madre ha compreso che parlavano delle caratteristiche facciali del piccolo e ha sentenziato: "Sì, ha il naso dello zio Hervé e le orecchie di zia Matilde". Ha ricondotto così alla genealogia ciò che i dottori stavano patologizzando.

Le donne che invece abortiscono, hanno in comune il dolore di chi sopravvive a una perdita, ancor più perché questa è frutto di una scelta, anche se alcune sono grate all'amniocentesi per averne dato l'opportunità. Il feto è comunque per loro sia un'entità biomedica che un figlio perduto.

Riferimenti bibliografici

- Contreras M.J. (2008), *Indagine sociosemiotica sull'esame ecografico di donne in gravidanza*, «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 21-26, pp. 417-423.
- Duden B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.orig: *Der Frauenlieb als offentlicher Ort*, Luchterhand Literaturverlag, Hamburg-Zurich, 1991).
- Duden B. (2006), *I geni in testa e il feto in grembo*. *Sguardo storico sul corpo delle donne*, Torino, Bollati Boringhieri (ediz. orig.: *Die Gene in Kopf. Der Fotus in Bauch. Historische zum Frauenkorper*, Offizin-Verlag, Hannover, 2002).
- Papa C. (1990), Le 'fantasie' della gravidanza: tra medicina ufficiale e medicina popolare in Umbria, «Storia e Medicina Popolare» VIII, 2-3, 121-140.
- Pennisi L. Pola M. (1992), *Storie di gravidanza e processo di differenziazione*, in Ammaniti M. (a cura di), *La gravidanza tra fantasia e realtà*, Roma, Il Pensiero Scientifico Editore (Quaderni di Prospettive Psicoanalitiche nel Lavoro Istituzionale), pp. 81-94.
- Piontelli A. (1992), Dal punto di vista del feto. Brevi appunti su uno studio osservativo della gravidanza e del periodo postnatale, in Ammaniti M. (a cura di), La gravidanza tra fantasia e realtà, cit., pp. 109-119.

- Rapp R. (1999), Testing Women, Testing the Fetus. The social impact of amniocentesis in America, New York, Routledge.
- Ranisio G. (1998), Venire al mondo. Credenze, pratiche, rituali del parto, II ed., Roma, Meltemi.
- Ranisio G. (2010), Tecnologie della nascita e nuovi immaginari in L.M. Lombardi Satriani, a cura, RelativaMente. Nuovi territori scientifici e prospettive antropologiche, Armando, Roma, pp. 182-193.
- Seppilli T. (2010, a cura di), *Salute e sanità come beni comuni: per un nuovo sistema sanitario*, «Educazione Sanitaria e Promozione della Salute», 33, 4, pp.369-381.
- Seppilli T. (2012), Sulla questione dei beni comuni: un contributo antropologico per la costruzione di una strategia politica, in Marella M.R., Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni, postfazione di S. Rodotà, Verona, Ombre Corte, pp. 109-125.

Il parto naturale tra medicalizzazione e nuove soggettività

FIORELLA GIACALONE

The essay analyzes the subject of childbirth and its processes of medicalization in the hospitals (epidural, cesarean section). The author does reference to recent studies on birth physiology and of neurobiology (Odent, Brizendine) to reflect on the relationship between biology and anthropology. Today, women become the protagonists of the active birth through new skills about female body, rejecting the short time of childbirth in the hospital. The paper reports an experience of fieldwork in hospitals Umbria, through a series of interviews about of childbirth with women who has lived these experiences.

Il parto tra biologia e cultura

Quando una donna partorisce in maniera fisiologica, con un parto non pilotato, senza sentirsi osservata, quando si sente spontanea, che cosa fa nel momento in cui il bambino nasce? Inizia subito a toccarlo piano con le dita che poi diventano sempre più audaci, poi finalmente lo prende in braccio e a quel punto la mamma guarda negli occhi il proprio figlio, come se fosse letteralmente affascinata dal suo sguardo. Sembra che proprio questo primo sguardo, questo primo incrociarsi di sguardi fra madre e bambino, sia un momento davvero importante, all'inizio della loro relazione (Odent, 2003, 16).

Odent è il medico ostetrico famoso per aver indagato profondamente ciò che lui chiama la "scientificazione dell'amore", vale a dire l'analisi della psicoendocrinologia della nascita, che porta ad una relazione positiva tra madre e bambino. Odent ha creato a Londra un centro, il *Primal Health Research* (Ricerca della Salute Primale), che prende in analisi il periodo che include la gravidanza, il periodo della nascita e l'anno che segue: il centro studia le correlazioni tra il periodo primale e ciò che accade in futuro nella salute dei figli. Secondo Odent, la nostra salute è collegata con questo delicato periodo; in particolare il

momento del parto e la prima ora conseguente diventano fondamentali nella costruzione della relazione materno-infantile per la nostra capacità di amare. Da fisiologo, mette al centro l'ormone dell'amore, l'"ossitocina", ormone chiave del periodo perinatale. Studi recenti dimostrano infatti che l'ossitocina non è solo importante per la contrazione dell'utero e per la eiezione del latte, ma anche per sviluppare un sentimento affettivo, quasi fosse l'ormone dell' "altruismo". Gli ormoni rilasciati sia dalla madre che dal figlio, durante il parto, non vengono immediatamente eliminati, ma rimangono per circa un'ora, e subito dopo la nascita le donne hanno un picco di ossitocina più alto che al momento del parto, ma perché ciò avvenga, ci vogliono delle condizioni particolari.

Una di queste è che la stanza sia ben calda, in modo da rendere basso il livello di adrenalina, perché adrenalina e ossitocina sono antagoniste. Un'altra condizione è che la madre non venga distratta e che nel periodo dopo la nascita non abbia nient'altro da fare che guardare il proprio bimbo e sentire il contatto pelle a pelle (...) La prolattina aumenta durante il parto ed è l'ormone per eccellenza delle cure materne (...) Immediatamente dopo la nascita del bambino, la madre ha sia un tasso elevato di prolattina che di ossitocina, vale a dire ormone dell'amore più ormone del maternage. Ossitocina più prolattina significa amore per il bambino (Odent, 2003, 26).

È evidente, da queste brevi note, come Odent sia divenuto negli anni un *guru* della nascita, particolarmente delle donne che per scelta optano per il parto naturale, ma soprattutto amato dalle ostetriche perché sono loro le principali artefici del parto fisiologico. Del resto Odent sostiene da anni che il numero dei cesarei è proporzionale all'aumento dei ginecologi e all'industrializzazione della nascita; per questo è necessario diminuirli e formare più ostetriche.

Allo stesso tempo egli ribadisce che i dati scientifici sono in disaccordo con le pratiche ospedaliere, poiché una maggiore fisiologia del parto porta molti più benefici dei parti monitorizzati e programmati: "se si praticasse un'ostetricia ortodossa, vale a dire quell'ostetricia che si basa su dati scientifici pubblicati, si arriverebbe a eliminare completamente il monitoraggio elettronico fetale continuo, come la pratica delle ecografie di routine" (*Idem*, 32).

Odent restituisce ad ogni donna il potere della nascita e il valore di una relazione intensa e fisica con il neonato, ma carica ogni madre anche di enormi responsabilità rispetto alla scelta del parto. Da antropologa, non posso non notare la sua accentuazione del lato "bio-ormonale" della maternità, anche se le sue riflessioni sugli ormoni della relazione (ossitocina e prolattina) coinvolgono il piano dell'affettività e della relazione. Lui stesso avverte che il comportamento umano, a differenza di quello animale, risente direttamente del piano culturale: la nascita è un evento sociale, che coinvolge generazioni e contesti.

Odent, che conosce parzialmente i dati etnologici relativi alla nascita, si mo-

stra critico rispetto ad alcuni aspetti: il "disturbo del processo della nascita" e la "credenza che il colostro sia cattivo".

Per analizzare questi due ambiti, dobbiamo fare riferimento a ciò che le ricerche specifiche ci restituiscono, ricordando che il parto è stato studiato meno rispetto ad altri eventi, anche per il mistero e il pudore che lo contraddistinguono. Dalla letteratura etnologica si possono evidenziare alcuni aspetti: - l'importanza della nascita all'interno del ciclo vitale e dello svolgersi e il senso delle generazioni- la centralità della relazione madre-figlio, quale unità inscindibile, che va tutelata e protetta, - la paura di eventi incontrollabili e il rischio di vita per madre e figlio, il che ha comportato una serie di prescrizioni e rituali di protezione.

Ciò ci fa dire che anche nelle società tradizionali il parto non è mai solo un evento naturale, ma condizionato sul piano culturale (Jordan, 1985, 75). La questione non è dunque su chi sia più "naturale", ma sulle diverse forme di condizionamento culturale che si pongono in atto, tenendo conto che i condizionamenti non sono dettati solo dagli sviluppi della biologia e dell'ostetricia, ma anche dal valore che si attribuisce al ruolo femminile nell'evento nascita.

Sheila Kitzinger (1980) ha dedicato al confronto del parto tra culture diverse molte sue analisi, descrivendo in maniera dettagliata le modalità di una medicina tradizionale, fatta di tisane, decotti e massaggi per favorire parto, espulsione della placenta e lattazione, delle differenti modalità stesse di partorire. Parlando del parto in Sudafrica, la Kitzinger ci dice che gli zulu davano molta importanza all'accoglienza del neonato ("il primo minuto di vita è il più importante") e alla relazione continua con il corpo materno dopo la nascita (come dice Odent); al contrario, negli ospedali sudafricani le donne bianche erano così abituate a mandare i loro neonati alla nursery, che criticavano il comportamento delle mamme zulu. Oggi, con la pratica del *rooming-in*¹, i neonati rimangono nella stessa stanza con la madre, per migliorare l'attaccamento madre-figlio; le nursery sono sempre presenti ma utilizzate per tempi limitati, dopo essere state considerate per decenni luoghi privilegiati di cura per i neonati.

Se il parto può apparire "disturbato" nelle società tradizionali, è spesso per proteggere il bambino da forze esterne, spiriti e antenati². Un lungo e doloroso

¹ Con *rooming-in* si intende la permanenza continuativa dei neonati accanto alla propria mamma dopo il parto, e quindi la condivisione della stessa stanza di degenza. In passato l'organizzazione del reparto prevedeva le sezioni Nido, dove ogni neonato veniva ricoverato durante la sua permanenza in Ospedale. Nel modello assistenziale sorto nella prima metà del 1900, i piccoli vi restavano di continuo e la mamma poteva entrare per brevi lassi di tempo unicamente per allattare il proprio figlio. Il modello del "Nido Chiuso" è in seguito stato superato da quello del "Nido Aperto", tuttora in Italia ampiamente diffuso. Questo prevede il libero accesso di ogni mamma in qualsiasi momento del giorno per allattare o accudire il bambino; a volte è possibile lasciare nelle camere il neonato durante le ore diurne per poi riportarlo all'interno del Nido di notte.

² Odent, ad esempio, cita una madre del Benin, seguita da un'ostetrica svizzera che dopo

travaglio poteva essere accompagnato da preghiere alle divinità preposte, o accompagnato da canti rituali, come quello dello sciamano tra gli indiani Cuna del Panama ampiamente descritto da Levi-Strauss (1966)³, che ha il compito di invocare Mu, il dio creatore del bambino, perché il parto avvenga nel migliore dei modi. Il canto ha lo scopo di ricreare armonia tra le forze della natura e quelle spirituali, di accompagnare, con un linguaggio metaforico, il viaggio che compie il bambino per venire al mondo. È dunque una forma rituale con esiti psicoterapeutici. Per molte culture tradizionali, specie quelle africane, esiste una forte continuità nel ciclo gravidanza-parto-puerperio, visti come un unico ciclo, che richiedono un'assistenza globale e non frammentaria, poiché la coppia madreneonato sono dentro una dimensione di sacralità. Certamente i riti che presiedono alla nascita e all'accoglienza del nuovo nato prevedono regole e norme codificate, che poco spazio lasciano alla relazione spontanea, ma molte società ci restituiscono l'immagine di un periodo di grande attaccamento corporeo madrebambino, di una relazione che si sviluppa attraverso l'immaginario materno e che poi si concretizza in un bambino reale. In particolare oggi l'etnopediatria è quella disciplina che, attraverso lo scambio di competenze tra pediatri e antropologi, consente di esplorare le cure materne in maniera più analitica sul piano culturale e conoscerne e apprezzarne gli aspetti positivi anche sul piano medicosanitario, facendo uscire tale dimensione da una serie di "credenze" considerate errate o inutili⁴. Basti pensare all'attenzione oggi data all'allattamento naturale, al baby-carring, al massaggio infantile, a quelle pratiche definite da una conoscenza condivisa (perché ampiamente sperimentata) delle donne. La conoscenza del maternage in molti contesti etnologici conferma un modello ad "alto contatto" o "contatto prossimale" (Stork, 1986; Balsamo, 2002), che è caratterizzato da uno stretto rapporto fisico madre-bambino, che inizia con la nascita; è un contatto a pelle prolungato, che trova un momento intenso nell'allattamento, ma che inizia subito dopo il parto. Al contrario, nelle società occidentali, prevale un modello

partorito, aveva girato la testa per non guardare il bambino: la causa era da ricercare nella credenza che la donna non dovesse guardare il figlio nelle ventiquattro ore successive al parto per evitare che spiriti maligni potessero entrare nel corpo del piccolo.La riprovazione a tale gesto, da parte dell'ostetrica occidentale, non tiene conto dell'alta mortalità infantile, che rende necessario tutelare il neonato anche con pratiche magico-religiose che possono apparirci apparentemente contrarie alla relazione, ma che invece hanno il ruolo di rassicurare la madre sulla salute del neonato.

³ Sul parto in altre culture vedi: Mead, 1962, Levi-Strauss, 1966; Kitzinger, 1980; Jordan, 1984; Balsamo, 2002. In un recente testo Ranisio ripercorre le ricerche più importanti e il dibattito femminista negli anni 80-90; cfr. Ranisio, 2012.

⁴ Il termine è stato utilizzato dall'antropologa Carol Worthman, nel 1995, al convegno della *Society for Behavioral Pediatrics* e trova negli U.S.A. diversi estimatori, che fanno tesoro delle ricerche antropologiche sul tema (cfr. Balsamo, 2002).

di "basso contatto", per i cui i neonati passano la gran parte della giornata in lettini, carrozzini o altri contenitori.

L'idea che il colostro sia considerato poco nutriente è credenza diffusa, anche tra le donne arabe e africane (Giacalone, 2006), ma di fatto estesa a molte società amerindiane. Il bisogno di nutrire bene il neonato ha fatto supporre che il colostro fosse insufficiente sul piano nutrizionale, dato il colore biancastro e poco denso che lo contraddistingue. In realtà l'etnopediatria e un nuovo modo di allevare i bambini prendono spunto dalla pratiche tradizionali, dai saperi femminili e dal modello ad alto contatto, che sembra così determinante nelle opere di Odent, ma che egli conosce solo parzialmente: penso all'uso della placenta e del cordone ombelicale dopo la nascita, così diffusi nella demoiatria italiana e a lui sconosciuti, anch'essi posti a protezione del neonato e tesi a predisporne un futuro positivo (Zanetti, 1892; Papa, 1982; Loux, 1979).

Il parto è al centro di un sistema di potere delle strutture ospedaliere sulla nascita (tempi, luoghi, modalità), che è al tempo stesso un potere di genere: il potere dei medici contro ostetriche e partorienti. La medicina, che ha ospedalizzato il parto dagli anni '60 del novecento, lo ha fatto a partire da due elementi: la dimensione igienica che cerca di eliminare gli elementi patogeni, la possibilità e la capacità di controllare l'imponderabile agendo chirurgicamente, il controllo sui tempi e le modalità della nascita. La paura del parto ha preso il sopravvento sul desiderio della nascita; la gestione è così passata dalle ostetriche ai medici, dalle competenze empiriche delle levatrici ai saperi certificati (anche se spesso confutati, come nel caso di Odent) dalla scienza: così le donne hanno imparato ad affidarsi ai medici, spaventate dal dolore e sentendosi incapaci di gestire l'evento⁵.

Le donne sono spaventate dal parto e lo ritengono evento "naturale" e incontrollabile. I rischi e l'imponderabilità pericolosità attribuitagli vengono sopravvalutati ed esse sottovalutano le proprie capacità di farvi fronte e/o negano le proprie competenze: si sentono inermi e incapaci; temono il parto e ancor più l'esserne protagoniste; anche nel chiedere aiuto si rivolgono prevalentemente fuori di sé, ad altri. Quanto più il parto sembra minaccioso e incontrollabile, tanto più temono di non potercela fare con le proprie forze e risorse (Arcidiacono, 1985, 26).

Il parto è stato così sottratto alle donne in nome della sicurezza e della scienza: così è comprensibile il crescente numero delle ecografie, il monitoraggio in sala parto, l'episiotomia, le feboclisti di ossitocina per aumentare le contrazioni, l'epidurale, il cesareo. Ne è sorta un'attenzione per le parti del proprio corpo,

⁵ Sui processi di medicalizzazione e di demedicalizzione della nascita, si veda M.Vuille, 2010.

divenuto oggetto di rappresentazioni documentarie e fotografiche.

Non deve stupirci che siano le donne stesse a richiedere un parto ospedalizzato, considerato il modo migliore di garantire una sicurezza a sé e il figlio, e certamente in molti casi lo è, come ricordano le nostre intervistate. Quello che è in discussione è il fatto che le donne abbiano dovuto scegliere se vivere l'esperienza del parto come momento centrale del proprio vissuto corporeo ed esperienziale, o se, in nome della sicurezza e della buona salute, abbiano dovuto diventare solo "pazienti", e dunque soggetti passivi nei confronti dei medici (Oakley, 1985; Kitizinger, 1978). Il medico diventa garante della sicurezza, e viene perciò denunciato se questa sicurezza viene a mancare. Porsi come oggetto passivo di fronte alla potenza della medicina, insieme alla rassicurazione, può provocare uno svuotamento di sé, un senso di solitudine profondo nel sentirsi trattare come utero da svuotare piuttosto che come creatrice di vita, nell'essere percepita come organo su cui intervenire chirurgicamente piuttosto che come evento che segna e travalica i confini del corpo. Sottrarre il parto alla sua dimensione olistica e "pornografica", significa relegarlo alla sola dimensione sanitaria, al pari di un'appendicite, perché toglie alla donna il centro della scena. Questa sottrazione di valore non viene fatta solo in nome della scienza, ma prende la forma del potere medico sulla nascita, il potere del controllo sulla vita. Lo sviluppo della scienza ostetrica ha infatti posto al centro il bambino, a cominciare dal feto, ed ha spostato l'attenzione dalla madre al nascituro: il feto è luogo di diatribe giuridiche, etiche e mediche (si pensi al tema dell'aborto), per cui i test genetici, le diagnosi prenatali hanno ancora più distanziato le donne dal loro corpo in nome della scienza, della biologia e del diritto (Duden, 1994; Ranisio, 2012).

Nell'ospedale la ritualità è quella della scienza, è una mistica tecnologica e non più quella degli amuleti o dei riti magico-religiosi; questi non aiutavano concretamente il parto, ma mettevano la donna in una condizione di protezione e di attesa fiduciosa: ora è più sicura ma anche più sola (Minicuci, 1985, 61). Le due cose, sicurezza e consapevolezza, non dovrebbero porsi in alternativa: scegliere un parto attivo o un parto in casa non vuol dire rinunciare alla sicurezza e nemmeno ritornare ad una naturalità mai esistita, forse significa poter scegliere le ritualità familiari e le modalità culturali più in sintonia con il proprio senso di sé e della nascita.

Nuovi riti della nascita: le scritte sui muri nei reparti di ostetricia

Anche se il percorso della nascita è segnato da una forte presenza biomedica, gli ospedali e in particolare i reparti di ostetricia ci rimandano a forme di devozione popolare. La presenza della statua della Madonna, presente nel modernissimo Policlinico di Perugia, con alcuni rosari al collo e circondata di vasi di fiori, ci ricorda quanto Maria, insieme ad Anna, siano state per secoli protettrici dei parti. La statua ricalca l'iconografia dell'Immacolata Concezione, con il manto

azzurro, così come viene rappresentata dopo il dogma mariano (1854), una Maria "concepita" immacolata dai genitori e senza figlio (Giacalone, 2012). È ben strano che in un reparto dove le donne "aprono" il loro corpo, venga posta a protezione della nascita non una "Madonna col Bambino", inconfondibile cifra dell'amore materno, ma una donna "chiusa" (vergine), senza sangue e priva di prole. In ogni caso la presenza di Maria, nel suo simulacro di gesso, ci ricorda come l'imponderabile, al di là delle competenze mediche, incombe sui timori delle gravide, in cerca di protezione divina.

Ciò che colpisce però, nei reparti di Perugia e di Terni, come cifra di nuova ritualità, è la gran quantità di scritte sui muri, sia della sala d'aspetto, o nello spazio antistante la sala travaglio, scritte che sono testimonianza dell'attesa e della nascita dei bambini. A dispetto dei rapidi tempi ospedalieri, rimane ancora un tempo dell'attesa e dell'impazienza, incisi nelle sale d'aspetto, dei padri e dei nonni.

Le scritte, anche accompagnate da disegni di cartoni animati o di oggetti amati, sono prevalentemente espressioni di gioia per la nascita del bambino/a, il cui arrivo è segnato dai dati essenziali: nome, giorno e ora di nascita, peso, come se la presenza debba essere convalidata dai dati pediatrici. In altri casi la scritta documenta la lunga attesa del travaglio, che può durare giorni, seguita dal padre e dalla famiglia, attesa che finisce con la venuta di qualcuno che già si conosce, di cui si attende l'arrivo: "8 gennaio 2011-aspettando Tommy, ore 21,15. 9 gennaio 2011-ancora niente, ore 00,57. 9 gennaio-finalmente nato Tommaso, ore 5". Il muro serve ad attestare la presenza, la realtà lunga dell'attesa, un'attesa che si è compiuta e di cui documenta il tempo, per cui ognuno, che verrà dopo, saprà e conoscerà ciò che è accaduto, saprà che proprio quel bambino, precisamente lui, è nato.

A volte si apre anche un dialogo con i lettori che seguono e scrivono: "Ti stiamo aspettando. Forza Marianna, siamo con te. 24-10-10, ore 5,30. Finalmente. Benvenuta piccola Sveva, dopo una giornata". E qualcuno commenta accanto: "piccola? Kg 3,8". In altri casi la nascita viene documentata dalle molte firme dei parenti: "È arrivato al mondo Alessandro" (seguono venti firme dopo il padre e la madre), in altri il piccolo ha un destino segnato dalla squadra del cuore: "Sei nato per diventare rosso-nero, cioè milanista". La realtà è sempre più multiculturale: "è nato Samir, made in Marocco, il prossimo boss d'Italia" (segue il nome in arabo); "Today at 15,30 is born Giulia... welcome to life!".

Sembra quasi di essere in un santuario terapeutico, dove le scritte votive, le immagini o le foto, indicando ora e giorno del presunto miracolo, attestano l'avvenuta guarigione, la fine di una sofferenza che si è tramutata in salute. Ogni nascita è un nuovo miracolo che avviene, ogni giorno, ogni ora, per coloro che aspettano l'esito positivo della nascita, dopo la paura dell'imprevedibile che può accadere in ogni parto, per coloro che scoprono, spesso per la prima volta, cosa significa diventare madre e padre. Evento miracoloso per una madre che scopre il sorprendente cambiamento del suo corpo che si apre; evento pensato, atteso, sperato, ma che si realizza, fattivamente, solo con la reale presenza di un neona-

to, la cui identità è segnata da nome, peso e ora. Passare da un figlio pensato ad un figlio reale è ciò che sconvolge ogni genitore, che vede quel pensiero divenuto carne e ossa, pesate e misurate, quale attestazione di presenza. In quest'ottica è chiarificatrice una delle frasi scritte: "Fermati mondo, resta a guardare. È nato un nuovo sole per farci scaldare. Leonardo, ore 13,25, kg. 2,79".

L'incisione, la scrittura di un nome, del nome del neonato sul muro chiude l'attesa e il rischio in essa implicito. L'attesa è una sorta di spazio indeterminato, di tempo non concluso; l'uno e l'altro sono luoghi fisici e mentali aperti e non controllati, quindi possibili fratture da cui può scaturire il male. Il nome di chi è finalmente arrivato e tutto quanto lo identifica, vanno anche interpretati come "chiusura" del luogo e del tempo dell'attesa, della "cesura" del corpo della madre. Quelle scritture identificative sul muro, dunque, sono assimilabili a segnali attestativi di salvezza raggiunta e conclusa. Hanno la stessa perentorietà, stupore, gioia e sofferenza del primo vagito. Quel vagito, per mano del padre che segna il nome del figlio, dice a tutti: "io sono", "esisto".

Periodicamente le scritte vengono cancellate, attraverso la imbiancatura delle pareti, quando le scritte coprono totalmente le pareti, poiché considerate dai medici "poco decorose" dal punto di vista igienico (a Perugia sono definite in un cartellone specifico). Ma ogni volta le scritte ricompaiono, puntuali, ad ogni nuovo parto, come se le persone sapessero che comunque è possibile, è giusto segnare la propria presenza lì, al di là dei divieti. Quelle scritte saranno ricoperte, ma non spariranno, continueranno ad essere testimonianza data, presente nella memoria e nella stratigrafia delle pareti di quel luogo, come fossero laiche attestazioni votive.

L'attenzione al parto naturale

Il parto/nascita è stato certamente l'elemento centrale della nostra ricerca sui percorsi della maternità in Umbria. Tutte le donne intervistate lo considerano un cambiamento radicale nella loro vita, il momento di transizione tra un prima e un dopo, il passaggio da figlia a madre, dalla coppia alla famiglia: *Realizzi che esci in due e rientri in tre e da lì sei sempre in tre* (Ambra).

L'ambiente ospedaliero, l'assistenza e l'atteggiamento del personale, la professionalità del ginecologo sono elementi decisivi per affrontare un momento che, pur coprendo un arco di tempo limitato, è decisivo per la salute e la condizione della madre, oltre che per la relazione con il neonato. Il parto è spesso associato ad un evento complesso, doloroso, e le ansie personali si sommano alla difficoltà di affrontare tale evento con maggiore consapevolezza e non solo affidandosi alle pratiche mediche. Le nostre intervistate hanno tutte partorito in ospedali pubblici, non hanno scelto il parto in casa, pur se possibile in Umbria; per questo le nostre riflessioni partono dalle esperienze delle donne, dai loro vissuti e narrazioni.

In Umbria negli ultimi anni vi è stata un'attenzione specifica per incentivare il parto fisiologico e per contrastare l'aumento dei cesarei, per sviluppare una migliore consapevolezza del vissuto corporeo prima e durante il parto e migliorare la relazione madre-neonato. La Regione dell'Umbria ha promosso nel 2000 un progetto pilota europeo "Leonardo da Vinci - HOME (Home Obstetrical Mothercare Experiences)" con altre nazioni (Gran Bretagna, Romania, Grecia), per promuovere il parto in casa, con la formazione di ostetriche specializzate per seguire parti fisiologici, anche al di fuori delle strutture ospedaliere. Sempre all'interno del progetto, è stato svolto un corso di formazione professionale per la figura della MA (Mother Assistent, 2003-2004), primo ed unico in Italia, finanziato con Fondi Sociali Europei dalla Provincia di Perugia. Il ruolo della MA, che non va confuso con quello dell'ostetrica, è stato pensato e progettato come quello di una figura femminile che accompagni e sostenga la donna in gravidanza e durante la degenza in ospedale, ma in modo privilegiato dopo il rientro a casa, periodo nel quale le donne hanno bisogno di un maggior supporto psicologico e pratico (gestione della casa e del neonato). Le donne che hanno frequentato il corso hanno anche un'esperienza personale di maternità, e hanno come punto di riferimento il MIPA (Movimento Internazionale per il Parto Attivo) fondato a Modena nel 1985 da Piera Maghella, una delle docenti del corso⁷.

Seguendo le idee di Janet Balaskas consideriamo il parto un evento allo stesso tempo biologico e culturale, che implica il fatto di dover considerare tutta la serie di relazioni che circondano la donna e il suo bambino. L'esperienza della gravidanza è anche influenzata dalla storia personale della donna, dal suo vissuto sessuale (...) Al Movimento Internazionale Parto Attivo le donne sono sollecitate a ricercare in se stesse quali sono le proprie esigenze riguardanti il parto: ogni donna è libera di scegliere dove partorire ed è incoraggiata a vagliare le diverse possibilità, accogliendo la soluzione migliore per ciascuna. I corsi che vengono organizzati sono occasione di condivisione, di sostegno, di conoscenza, di consapevolezza, di assertività per le coppie in attesa di un bambino e di continuità nell'isolato periodo dopo la nascita (Maghella, 2005, 318).

È evidente che con questa impostazione il parto attivo si pone come una metodologia attivante la promozione dell'*empowerment* delle donne, che si sottrag-

⁶ Purtroppo le MA possono essere chiamata, a pagamento, dalle donne, e questo circoscrive il loro intervento presso donne di cultura e di estrazione sociale medio-alta, anche se sono intervenute anche presso madri straniere in precarie condizioni socio-economiche.

⁷ Il MIPA si ispira all'*International Active Birth Movement*, fondato in Inghilterra da Janet Balaskas. Tale movimento sostiene la libertà d'espressione delle donne durante il travaglio e il parto, anche attraverso posizioni spontanee.

gono così alla forte medicalizzazione, loro imposta dalle strutture ospedaliere e dai tempi stretti delle Aziende sanitarie. L'attenzione al parto naturale è ampiamente sostenuto da Enkin, uno dei padri fondatori di una ostetricia che si fonda sull'efficacia, sulle prove scientifiche che analizzano l'utilità o meno delle procedure che si compiono verso i pazienti. In un percorso di maternità fortemente medicalizzato (analisi, ecografie, monitoraggio del travaglio, ecc.) è cresciuta enormemente "l'interferenza di controlli rigidi, ripetuti e di procedure mediche non sempre validate come efficaci, ma a volte eseguiti in una logica "difensiva" legata alla paura di denunce legali" (Toschi, 2005, 13; Enkin, 2000). Uno dei motivi del ricorso al cesareo infatti, è proprio il timore di incorrere in denunce e ricorsi, ed attuare così una prassi consolidata sul piano tecnico.

Uno degli ostetrici dell'ospedale di Terni ricordava come un tempo le donne facessero più figli, e si metteva in conto che qualcuno potesse morire; il rapporto con la nascita e la morte era meno drammatico. Ora che le donne fanno pochi figli, la gran parte il figlio unico, si informano su tutto tramite internet o le numerose riviste del settore: sul figlio proiettano sogni ed aspirazioni. Si aspettano il figlio perfetto, una gravidanza tranquilla, un parto sicuro, come sembra offrire la tecnica chirurgica, pagano il proprio medico per avere questa sicurezza: è ciò che il SNLG definisce "TC come pratica difensiva", anche se si fa specifico riferimento all'accettazione del cesareo elettivo da parte del professionista. Se qualcosa non va come ci si aspetta, l'ostetrico viene investito di responsabilità penali: il rischio di venire accusati di non intervento e dunque di venir condannati è molto alto. Come ci ricorda un ostetrico di Terni: "Nel dubbio, il cesareo viene visto come la soluzione: io opero perché la situazione si è fatta complicata, tiro fuori il bambino in cinque minuti, anche meno (...) Dopo di che puoi dire di aver fatto tutto il possibile, nessuno ti condanna".

Il cesareo incide nei parti in Umbria con una percentuale di qualche punto sopra al 30%, inferiore ai livelli delle regioni meridionali, ma abbastanza alta⁸. I motivi sono riconducibili a diversi fattori: si può considerare non solo imposto dalle gravidanze a rischio, ma anche dovuto alla medicalizzazione del parto, che porta alla sua programmazione secondo i tempi della struttura ospedaliera: i ginecologi sono più preparati sul piano chirurgico che su quello del parto fisiologico, rispetto alle ostetriche. L'ospedale è un'azienda, che deve 'produrre'

⁸ Alcuni dei ginecologi e delle ostetriche da noi interpellati, parlano del 35 o del 38% che è la percentuale rilevata nell'intero Paese. Il dato qui riportato per l'Umbria è di fonte ufficiale, poiché riferito dal Sistema Nazionale per le Linee Guida dell'Istituto Superiore di Sanità (SNLG-ISS, 2010:12-13). Le Linee Guida esprimono preoccupazione per la media nazionale di TC in continuo aumento in Italia, dall'11% del 1980 al 38% del 2008, ben al di sopra della soglia indicata come ottimale dell'OMS che si assesta sul 10-15%. Si rileva che la percentuale dei TC supera i livelli nazionali nelle strutture private e nei reparti con basso numero di parti (49.5% sotto i 500, 43.4% sotto gli 800).

un certo numero di parti l'anno, con brevi degenze, e rischiare il meno possibile, con pazienti che spesso si vedono per la prima volta in reparto, lì stanno due giorni e poi vengono dimesse.

Il cesareo viene dunque visto come una soluzione ai problemi, per i medici, la "certezza" del figlio perfetto e senza dolore per le donne. Questo certamente è collegato alla perdita di competenze e di saperi femminili sul parto, alla difficoltà di avere una rete di sostegno alla maternità.

Proprio per promuovere il parto attivo e l'allattamento naturale è nata a Terni nel 2004 un'associazione che si chiama "Nascere in casa- Umbria", per iniziativa di un gruppo di neomamme, con l'obiettivo di sostenere il parto fisiologico e l'allattamento, anche attraverso corsi specifici e attraverso la consultazione telefonica. Iniziative, queste, che si inquadrano in una più ampia riflessione sulla maternità consapevole e nell'ottica di un dimensione meno medicalizzata dell'evento parto-nascita e puerperio.

La paura del parto, il travaglio e l'epidurale

Nella storia delle donne intervistate il momento del parto è vissuto con ansia, paura di affrontare un dolore non controllabile, desiderio di anestesia e di delega agli ostetrici, o, al contrario, con volontà di essere protagoniste del proprio corpo che si sdoppia.

La gravidanza è spesso vissuta pensando ai dolori del parto: alcune madri raccontano l'ansia che precede l'evento e la paura di non riuscire a reggere il travaglio. Il dolore, nel racconto delle donne, sembra essere un discrimine importante: come lo si pensa, lo si aspetta, lo si vive. C'è chi si rifiuta di fronte al detto biblico "partorirai con dolore" e pensa al momento del parto programmando cesareo o epidurale, nell'ottica di usare tutte le possibilità che la medicina offre per soffrire il meno possibile. Ci sono, al contrario, donne che vogliono vivere fino in fondo l'esperienza fisica, sentire il corpo provare tutte le sensazioni, anche quelle dolorose, per essere partecipi di un momento così importante del proprio vissuto esperienziale e della dimensione esistenziale.

Alba (che avrebbe desiderato fare un parto naturale ed è stata poi costretta a fare un cesareo), aveva preparato anche un CD di musiche rilassanti da ascoltare durante il travaglio; contraria all'epidurale, la considera una scorciatoia. Una affronta la gravidanza nove mesi con sacrifici e difficoltà e poi... fai l'anestesia, vanifichi tutto così?

Diverse gravide cercano la medicalizzazione, vogliono fare una ecografia al mese (come si vede nel contributo di Falteri), essere seguite dal ginecologo possibilmente ospedaliero: l'importante è sentirsi da lui tranquillizzate, specie per il parto, evento per lo più percepito come terribile. Il medico è visto come colui che sostiene, raccoglie le ansie. Mara è tra coloro che hanno scelto un percorso "ospedaliero": seguita dal primario del reparto di Terni, ha fatto 6 ecografie, ha

scarsamente frequentato il corso preparto al consultorio, non essendovi particolarmente interessata, ha preferito un uomo nella gestione della sua gravidanza perché si fida più dei medici maschi. Nonostante le rassicurazioni, il buon esito della morfologica e l'amniocentiesi negativa, Mara ha sviluppato, come altre mamme, paranoie sul parto e sul bambino:

Mi ero fissata che T. non avesse un dito. Nonostante l'amniocentesi e la morfologica, mi svegliavo la notte con l'idea che gli mancasse un dito, tant'è che quando ho partorito, ho chiesto a mia sorella di controllare se avesse tutte le dita (...) Un'altra paura era quella di soffocargli la testa mentre nasceva perché mi dicevano sempre: "L'importante è che spingi e non ritiri". Io non capivo e a casa facevo le prove e pensavo: "Non è che mentre sta uscendo la testa, io ritiro e me lo soffoco e lo uccido con le mie mani?"

La paura che il proprio bambino non sia "completo", che sia mancante di qualcosa, è ricorrente tra le gravide. Il feto è dentro la pancia, non si vede, e in questo caso le tecniche che monitorano la crescita non bastano a confortare, rasserenare: c'è una parte emotiva in ogni gravida che vive di vita autonoma, è una paura atavica ed incontrollata che dà corpo ad ansie e timori, che dice: "non sono capace di fare un bambino sano, integro, o peggio, lo faccio morire". Si può cogliere l'ambiguità di questa paura, tra il desiderio del figlio e contemporaneamente la sua negazione, l'angoscia della propria aggressività che potrebbe portare alla morte del bambino.

Ma il parto di Mara è interessante anche per la passione che nutre verso la documentazione visiva. Ricorda l'amniocentesi, con relativa ecografia in video, come un'esperienza che le ha consentito di osservare il suo bimbo attraverso "schermi tridimensionali" quasi già fosse nato, e anche per il parto ha voluto una testimonianza fotografica: Di tutti quei momenti del parto e del travaglio ho le foto. Mentre avevo i dolori ogni tanto mi sentivo dire: "Mara sorridi!" Non si è mai sentito. vero?"

Come interpretare il bisogno di farsi fotografare nella sofferenza, di documentare ogni passaggio della gravidanza prima e della nascita dopo? In un mondo d'immagini, diventa fondamentale la documentazione filmica – l'ecografia, l'amniocentesi, il parto, i primi giorni – come se la foto e il video certificassero che tutto è realmente accaduto, dessero la possibilità di rendere protagonisti, se stessi e il proprio figlio, di un evento che è unico per ogni genitore. È il valore del rito della nascita, che va accertato, visualizzato, come se solo le immagini fossero capaci di restituire la memoria, perché ogni volta, tornando a guardarle, si possa dire che è vero, che è stato così. L'atto di rivedere, nel corso del tempo, da soli o con gli amici, ciò che è stato e come si è svolto, serve a compiere "un'iterazione rituale" che, ogni volta, nell'atto della visione, restitui-sce corporeità e visibilità dell'evento vissuto, reso evidente nella sua documentazione. Come le persone che si sentono reali solo se appaiono in televisione,

anche se per poco, perché qualcuno in questo modo li riconosce come esistenti. Nella storia di Mara ciò colpisce ancora di più perché nel corso della gravidanza non è mai stata direttamente protagonista: non ha seguito il corso preparto (e se c'era, dormiva), non ha dimostrato interesse a maturare una sua consapevolezza di madre, mangiava continuamente (è ingrassata 34 chili), ma ha documentato tutto quello che era possibile filmare, per dire a se stessa che l'aveva fatto proprio lei. Con la conservazione delle immagini e dei piccoli 'residui' del neonato Mara cerca di riappropriarsi di ciò che pare non aver vissuto in prima persona. Spettatrice delle vicende del suo corpo, ricompone sé a se stessa con la costruzione di un piccolo archivio privato di un atto che esiste in quanto pubblico, poiché reso palese.

Quanto ad emozioni, il parto di Ines è stato doloroso e traumatico, come nessuno vorrebbe. La donna, seguita dal primario ostetrico di Narni, ha partorito là. Nonostante il corso preparto frequentato all'ospedale e il sostegno della famiglia, il ricordo la fa ancora star male:

Io adesso, dovendo fare un altro figlio, avrei il terrore del parto perché al primo figlio alterni momenti di paura con momenti in cui dici: "Forse non soffrirò". Invece adesso la paura sarebbe un chiodo fisso (...) L'apice del dolore è quando c'è questa contrazione dell'utero che si prepara ad espellere il bambino, per cui tu non sai se devi respirare, se devi urlare. In più c'era mio marito che mi metteva l'angoscia, l'anestesista che non arrivava e io che inveivo verso tutti perché volevo l'epidurale, visto che durante la gravidanza il mio cuscinetto era pensare che con l'epidurale avrei sofferto meno. E invece non è arrivata, io urlavo anche contro il mio medico. Ricordo che ad un certo punto ho dato di stomaco e sono svenuta. Ricordo che mi dicevano: "Si svegli!" Io avevo insieme dolore e sfinimento perché non riuscivo a recuperare fiato."

L'epidurale⁹ come ultima spiaggia contro i dolori che non si sopportano, è al

⁹ In Italia l'epidurale non è molto praticata per motivi tecnico-organizzativi: le pazienti non sono sempre informate adeguatamente dalle strutture sanitarie locali. Inconvenienti che, in realtà, ci sono in un caso su diecimila; diversi ospedali non l'effettuano ancora; in diversi reparti l'anestesia non è sempre a disposizione (24 ore al giorno) dell'équipe di sala parto, accanto al ginecologo, all'ostetrica e al pediatra; in alcuni corsi di preparazione al parto si creano false aspettative nelle mamme. Le si illude di poter controllare completamente il dolore del travaglio con il training autogeno respiratorio e con la preparazione psicologica. L'epidurale deve essere fatta in una fase precisa del travaglio: non quella iniziale ma neanche quando le contrazioni sono forti. Ma ciò non è possibile per tutte le partorienti perché lo scopo di tali tecniche non è l'eliminazione del dolore ma meglio predisporle al travaglio e al parto. Il parto in analgesia peridurale è garantito 24 ore su 24 e gratuitamente solo nel 16% delle strutture ospedaliere (fonte AAROI SIARED 2006). Nel 2001 (fonte ISTAT) solo il 3,7% delle donne ha potuto parto-

centro del racconto di Ines. Pur volendola fortemente già durante la gravidanza, non ha potuto farla perché l'anestesista è arrivata quando il bambino era già nel canale del parto. Il racconto della sofferenza, il susseguirsi di emozioni sempre più forti e dolorose è esperienza che tutte le partorienti conoscono, forse con minore intensità, ma che fanno parte della nascita. Nel racconto di Ines non si sa se sia più forte il dolore o la rabbia per l'epidurale mancata, per il dottore che non arriva, per l'ansia che grava intorno a lei. Anche la sua storia ci dice quando sia importante il clima che si crea intorno alla partoriente, il suo percorso di consapevolezza, il sostegno durante il travaglio. Lei sembra sola, senza un'ostetrica che l'aiuti, la massaggi, la sostenga, sola contro il dolore di fronte a medici sentiti quasi come nemici. Il che ci dice che ogni parto è un percorso personale, che può non dipendere dalla struttura che ospita; ma è anche vero che l'accoglienza non è puro contorno alla sofferenza.

La rabbia che nel racconto emerge si riferisce al fatto di aver dovuto sopportare un dolore che considera del tutto gratuito. Nella sua concezione la modernità è legata alla possibilità di non soffrire. Ciò che colpisce è il paragone, nel suo racconto, tra il partorire e il togliere un dente: il parto come il "sottrarre qualcosa", più che come processo di separazione del bambino che diventa altro da sé. Se il travaglio viene vissuto come un dolore da cui è meglio liberarsi e in fretta, come appunto l'estrazione di un dente, è evidente che la sofferenza è inaccettabile.

In altre storie di maternità emerge il conflitto, nel momento del parto, tra le proprie aspettative e la realtà concreta dell'esperienza. Clara, in quanto infermiera nel reparto prematuri, si considerava un'esperta della nascita: la sua competenza professionale sembrava essere uno scudo di fronte alle difficoltà. Invece ha vissuto male il suo doppio ruolo di operatrice sanitaria e di madre, quasi fossero incompatibili. Vissuta in maniera serena la gravidanza, seguito il corso preparto, arrivata in ospedale per l'aumentare delle contrazioni, si trova a disagio con i medici, per la loro frettolosità e preferisce le ostetriche, a suo giudizio più attente ai tempi delle donne:

rire in analgesia. Nello stesso anno il Comitato Nazionale di Bioetica sosteneva che "il diritto della partoriente di scegliere un'anestesia efficace dovrebbe essere incluso tra quelli garantiti a titolo gratuito nei livelli essenziali di assistenza". Nel 2008 il ministro della Salute Livia Turco con il DPCM del 23 aprile inserisce nei Livelli Essenziali di Assistenza (LEA) l'epidurale per il controllo del dolore nel travaglio e nel parto naturale. Con la caduta del governo Prodi, alla Turco succede Maurizio Sacconi. Il neo-ministro lamenta l'assenza di fondi nella finanziaria Tremonti per garantire il parto indolore nelle strutture pubbliche e convenzionate. Alcune Regioni si avvalgono di una legge ad hoc per tutelare il parto fisiologico e la lotta al dolore. Il Veneto in particolare già nel 2003 si era dotato di un ampio disegno normativo per lo sviluppo delle cure palliative e la lotta al dolore (DGR 2989/2000 e la DGR 309/2003) e nel 2007 con la legge regionale 25/2007 indirizza la norma espressamente al parto fisiologico.

Avrei preferito solo l'ostetrica, perché i ginecologi, i medici, non è che sono molto pazienti. L'ostetrica ha più affinità con la mamma, è più paziente, la ginecologa è più medicalizzata, non so. (La dottoressa) mi diceva che dovevo far veloce, però io la sensazione di spingere non ce l'avevo. Avrei dovuto avere un pochino più di tempo. Avendo poca pazienza, mi ha messo un farmaco in vena che aumentava le contrazioni

La fretta che le mette la dottoressa, accanto all'inquietitudine che prova, diventa in Clara vero disagio con la presenza del neonato. Nella fase espulsiva – racconta – "Andavo un po' contro la spinta: non lo volevo partorire. Appena nato io non l'ho voluto. Te le mettono subito sulla pancia e io ho detto che non lo volevo. Avevo già il senso di colpa. Ci sono mamme che piangono, che urlano dalla gioia, e io invece ero disperata...e non sapevo come dirlo".

Clara era contenta che in ospedale non fosse previsto il *rooming-in*, che il bambino stesse nella nursery, perché sentiva di non potersene occupare personalmente: doveva mettere una distanza tra sé e il neonato, perché la sua presenza era sentita come "sconvolgente". In seguito ha avuto una forte depressione post-partum. A suo dire, con una consapevolezza maturata nel tempo, Clara riconduce il suo difficile percorso, tra l'altro, anche all'eccessiva medicalizzazione del parto, che ha tolto naturalità all'evento. Le sue competenze tecniche si sono scontrate con i vissuti della maternità, e una troppo forte idealizzazione della figura materna, che non trovava corrispondenza nella sua incapacità di accogliere il suo neonato: era colta da un'ansia da prestazione, in quanto infermiera di neonati, e si sentiva giudicata in quanto inadeguata al ruolo rispetto al quale, teoricamente, doveva essere la più competente.

I casi delle straniere

Ci sono donne che arrivano in Italia già con gravidanze avanzate, come Asmaa, che fino al settimo mese rimane in Marocco, ma viene a partorire in Umbria per paura di trovare poi difficoltà ad ottenere il ricongiungimento familiare con il marito che è già emigrato. Il racconto del suo parto è particolarmente drammatico perché alcune condizioni problematiche di salute si sommano alle incomprensioni linguistiche tra lei che non riesce a spiegarsi e i medici che non capiscono il francese. Arriva in ospedale spaventata perché è primipara, con il marito che vuole assistere al parto. Di fronte alle difficoltà della dilatazione, i medici procedono al cesareo, ma Asmaa non riesce a capire cosa si dicono e cosa fanno. I giorni successivi sente un fortissimo dolore addominale, ma la ginecologa la dimette ugualmente pensando che sia un capriccio. Dietro insistenza di un'amica italiana che minaccia una denuncia, la marocchina è di nuovo ricoverata per quindici giorni poiché scoprono che ha una peritonite, intervenuta per il danneggiamento dell'intestino subito durante il parto, e viene perciò sottoposta

ad intervento chirurgico. Durante il ricovero viene anche infastidita da un'infermiera, che toglie dalla culla della sua bambina un piccolo Corano messo a tutela della piccola: prassi ampiamente diffusa tra le donne islamiche poiché il Corano, in quanto "Parola di Dio" (*Kalam Allah*) è la massima protezione per i bambini. Così le complicanze del cesareo si sommano alla difficoltà di essere accettata come musulmana.

Ero arrabbiata, anche perché la signora, [l'infermiera] quando l'ha levato, l'ha toccato, e lei non lo può toccare. Bisogna fare un'abluzione. Allora mi sono sentita come se avesse toccato me, la mia religione. Non mi ha rispettato. Questa signora mi ha parlato anche del velo, quando io mettevo il velo. In camera lo mettevo, perché c'erano altre donne e venivano i mariti, gli uomini. L'ho messo non come lo metto quando esco. Più morbido, ma lei mi ha detto: "Perché metti questo velo? Buttalo via!" Ma che le frega! Lei è un'infermiera e deve fare solo il suo lavoro.

Così la storia di Asmaa diventa emblematica delle difficoltà di comunicazione a più livelli: linguistici, sanitari, religiosi, e dell'imposizione di regole che devono essere valide per tutte, indipendentemente dai propri orientamenti culturali e confessionali.

Ma anche per altre donne l'ospedale è sentito come luogo non accogliente. La rumena Veronica partorisce in maniera naturale e tiene il figlio in camera per il *rooming-in*. Quello che la disturba è il continuo via vai di persone nel reparto: parenti, amici, conoscenti in visita alle puerpere. La sua paura è legata ai Rom: paura che entrino nel reparto per rubare i bambini.

Vedevo troppa gente. Mi ha impressionato vedere gente che faceva avanti e indietro: si potevano benissimo rubare i bambini (...) Forse qualcuno di loro [Rom] aveva partorito, solo che mi meravigliavo che facevano avanti e indietro. Non puoi nemmeno mollare il bambino per andare in bagno perché ti spaventi. Oppure, se ti capita che ti addormenti, ti prendono il bambino e ti spaventi. Mi è capitato: lo aveva preso l'infermiera.

Così l'ospedale, con il continuo andirivieni di persone, può creare un problema d'insicurezza, anche perché la madre si sente sempre responsabile del bambino, anche se ospite della struttura. Veronica rimpiange il primo parto, avvenuto nel precedente ospedale, dove l'ambiente era più intimo, più tranquillo, più sicuro, anche perché i neonati erano nella nursery. Certamente Veronica si porta dietro i pesanti stereotipi che i rumeni hanno nei confronti dei Rom. La Romania è il Paese con la più alta percentuale di gruppi zingari (circa l'8% della popolazione), ma questo non ha agevolato una buona relazione tra le due comunità; anzi i Rom si sono sempre sentiti sfruttati lavorativamente e non integrati nel Paese; i rumeni tendono sempre a precisare che non sono Rom e diffidano

della loro presenza nelle città italiane, come per Veronica, che li vede come "ruba bambini" 10 .

Se gli operatori indicano appunto i vantaggi di una prossimità immediata madre-bambino, le intervistate mettono in evidenza le difficoltà di doversi prendere da sole cura del neonato per stanchezza, dolori, disagio fisico e a volte psicologico. Per alcune il rooming-in può essere una soluzione positiva solo se il bambino non ha problemi e se la mamma riesce a muoversi, altrimenti è necessaria una continua assistenza, e questo diventa un problema se non c'è la disponibilità di un'altra persona di famiglia ad occuparsi del bambino.

La riservatezza, il bisogno d'intimità si scontrano con il chiassoso calore della visita dei parenti, i fiori, i dolci, le chiacchiere, modalità tutta italiana di festeggiare la nascita. Emergono anche modelli di sanità diversi, perché in altri Paesi i neonati non stanno con le madri, le donne sono da sole e si riposano, sia dai parenti, sia dal bambino. Forse la critica è dovuta anche al dispiacere di non trovarsi nel proprio Paese, di non avere vicino gli amici con cui condividere l'evento, ed al fatto di vedere come negativo ciò che ricorda che siamo stranieri, anzi, che si è una mamma straniera.

D'altro canto diverse donne hanno apprezzato la possibilità di stare da subito continuativamente a contatto con il neonato. Ghita ad esempio era stanca e un po' impacciata, non sapevo come gestire la bambina, ma se me la prendevano un minuto per gli accertamenti, già mi mancava. Del resto aveva il sostegno delle ostetriche, cui chiedeva aiuto per le sue difficoltà nella manipolazione della neonata e nell'allattamento. Molte altre intervistate hanno apprezzato con toni più decisi di Ghita la vicinanza del figlio.

Il rooming-in costituisce dunque un'esperienza ambivalente, che può essere affrontata con entusiasmo, tollerata o provocare forti resistenze. L'adesione esclusiva a questo modello, connesso all'attaccamento precoce tra madre e neonato e direttamente collegato alla promozione dell'allattamento al seno, è definita una scelta "filosofica e scientifica", radicata nella fondata prospettiva di un pieno vissuto della maternità. Tuttavia, si ripropone un problema di non poco conto: l'opzione non è neutra ed entra nel merito della costruzione della soggettività della donna madre, orientandola nei primi tempi dal parto verso una relazione simbiotica con il figlio. L'impossibilità di scegliere secondo le proprie condizioni psicologiche e di salute, o anche le proprie convinzioni culturali, diventa per alcune una costrizione difficile da accettare. L'adesione volontaria delle madri al modello richiederebbe di perseguire una formazione profonda e generalizzata delle donne in attesa che i corsi preparto, qualora frequentati, pur

¹⁰ Sulla presenza e la condizione dei Rom in Romania, si veda L. Piasere, 2001. In particolare Piasere si riferisce alla Valacchia e Moldavia, descrivendo la situazione giuridica, le forme di schiavitù (i Rom potevano essere venduti) e di tassazione cui erano sottoposte le comunità zingare in Romania e, appunto, in Moldavia.

con l'impegno che vi è profuso, non possono garantire. Rimarrebbe comunque aperta l'esigenza di garantire a ciascuna la soluzione ritenuta più adeguata.

Altre madri non italiane parlano bene dell'ospedale e della loro esperienza: si sono sentite accolte, aiutate. Ilda, albanese, che ha continuato a lavorare come addetta alle pulizie nonostante le minacce d'aborto, almeno nell'assistenza sanitaria vive una condizione di privilegiata. Il ginecologo che la segue è il "suo" medico, amico di famiglia e datore di lavoro della madre, che la visita gratuitamente all'ospedale, dove lei effettua le analisi e le ecografie senza dover passare attraverso la prenotazione: Sono stata assistita da un'ostetrica, straniera, che era fantastica e cercava di tranquillizzarmi (...) Ho fatto l'esperienza del rooming-in; le infermiere venivano a cambiare il bambino, poi ho imparato anche io e lo facevo da sola.

Anche l'esperienza di Marbruca, tunisina, è positiva. Seguita con molta professionalità nelle sue gravidanze dalla ginecologa del consultorio, ha fatto tre parti naturali. Ha cercato d'imparare subito l'italiano e ha gestito bene la relazione con i medici, anche se, comunque, era presente il marito. Le ostetriche le hanno fatto i complimenti per il modo in cui ha affrontato i travagli e il rapporto con il personale, poiché le operatrici sanitarie si lamentano del fatto che le maghrebine non imparano l'italiano e delegano la comunicazione ai mariti. Marbruca parla molto bene dell'ospedale e di come è stata trattata, complice, evidentemente, il suo buon italiano e il fatto che non porta il velo. Lei stessa sottolinea la difficoltà d'integrazione delle donne marocchine a Perugia e la loro incompetenza linguistica.

Infine l'uzbeca Alessia che vive in Italia da più di un decennio, è dovuta ricorrere al Centro sterilità per concepire la figlia, e poi si è recata all'ambulatorio di medicina prenatale del Policlinico di Perugia, di cui dà un giudizio negativo. Aveva dunque deciso di partorire in un piccolo ospedale, decentrato rispetto a Perugia, ma poi è dovuta andare nel capoluogo, per dei sintomi riconducibili ad una grave gestosi. Intervistata subito dopo il parto, dà invece un'ottima valutazione del reparto maternità, dove ha trovato medici abili e competenti, che le hanno fatto il cesareo per le complicanze della gestazione, salvandole la vita.

In questo momento ho capito che veramente ci sono medici bravi, bravissimi che io ho trovato molto bene, veramente... chè sono stata seguita, curata, hanno fatto tutto in un attimo perché io veramente stavo per partire dell'altro mondo! È questa dottoressa che è stata brava che mi ha diagnosticato subito (...) Quando mi sono svegliata da anestesia mi hanno detto che la prima domanda che ho fatto-stranamente in italiano, perché dopo l'anestesia ho pensato che parlerò russo [ride] e stranamente ho parlato italiano – "Come sta mia figlia?" Ha detto: "Sta bene" ed ho cominciato a piangere. Perché io gli ho detto che io sono rimasta non scioccata, sorpresa che ci sono medici eccezionali.

Storie diverse, in cui le difficoltà e le incomprensioni appaiono più forti dove emergono orientamenti culturali e religiosi diversi, quando le strutture pubbli-

che mostrano rigidità e incapacità di comprendere il punto di vista dell'altro. In ogni caso la gestante più accettata è quella che condivide i processi di medica-lizzazione e i ritmi del reparto, comprese le numerose visite di parenti, che tutte trovano invadenti ed eccessive, proprio per la scelta del *rooming-in*: appare un controsenso consentire la presenza del bambino nella stessa stanza della madre e consentire le visite esterne, dato che in genere le stanze sono per due puerpere.

Il "cervello femminile"

L'esperienza di Clara, ci stimola a chiederci cosa avviene nel cervello femminile al momento del parto, quali i cambiamenti fisiologici, oltre che psicologici, che si attivano in un momento tanto importante per la vita di una donna.

Louann Brizendine, una delle neurologhe che più ha studiato i mutamenti del corpo femminile¹¹, ha rilevato le trasformazioni del cervello femminile durante la gestazione e il parto. Durante la gravidanza, tra il sesto e il nono mese, attraverso la risonanza magnetica si dimostra che il cervello si restringe per tornare alla normalità entro sei mesi dalla nascita. Difficile capire le ragioni: si ipotizza che sia dovuto anche ad una forte ristrutturazione del metabolismo. La Brizendine sottolinea che non si tratta di una perdita di cellule, ma solo di una trasformazione che mette in condizione il cervello di prepararsi al parto, tant'è che nelle ultime settimane la rete dei circuiti neurologici ricomincia ad aumentare (Brizendine, 2007: 135). Nel momento del travaglio il livello di progesterone crolla, il "cervello materno" è inondato dall'ossitocina, che provoca le prime contrazioni.

Via via che la testa del bambino avanza lungo il canale del parto, altre ondate di ossitocina affluiscono al cervello, attivando nuovi recettori e rinnovando migliaia di connessioni neuronali. Al momento dell'espulsione, l'ossitocina e la dopamina, come pure un aumento consistente dell'udito, del tatto, della vista e dell'olfatto suscitano una sensazione quasi di euforia. Dopo qualche ora - troppe per la maggior parte delle puerpere - la prova è finita, e la vita e il cervello di una donna sono cambiati per sempre (Brizendine, 2007,136).

La Brinzendine sottolinea così come anche le funzioni neurologiche si modificano perché la donna possa affrontare parto e allattamento, veri e propri motori

Louann Brizendine ha indagato a fondo sui cambiamenti del cervello femminile nei diversi momenti della vita della donna: menarca, adolescenza, gravidanza e parto, climaterio. Ha lavorato presso la University of California a Berkeley, ad Harvard ed all'University College di Londra.

di trasformazione capaci di attivare un "cervello materno" che sia in grado di assolvere ai numerosi compiti di cura della prole.

Michel Odent è stato tra i primi ostetrici a sottolineare come l'uso dell'anestesia epidurale, l'aumentare dei cesarei, la medicalizzazione complessiva del parto, nascono da una mancata comprensione, o da un mancato interesse, per la "fisiologia della nascita", che dunque sono la conseguenza dell'incomprensione dei bisogni di base della donna in travaglio. Egli sottolinea come in quel momento la donna metta a fuoco la parte più attiva del suo corpo, cioè le ghiandole che secernono gli ormoni deputati alla nascita, che hanno origine nell'ipotalamo e nell'ipofisi, due strutture cerebrali considerate "primitive" nel processo evolutivo.

In altre parole, dal punto di vista dell'osservazione di un moderno fisiologo, durante il travaglio c'è una parte del corpo della donna che si trova al massimo dell'attività ed è quella parte più profonda, più primitiva, del suo cervello, che ha innescato un processo intenso per rilasciare il flusso di ormoni necessario per affrontare tutte le fasi del parto. Oggi, dopo tante osservazioni, siamo anche in grado di capire che durante il processo della nascita può essere attivata tutta una serie di processi inibitori, in genere dovuti alle proprie esperienze, comprese quelle di tipo sessuale. Questi processi inibitori hanno la loro origine in quella parte del cervello più evoluta chiamata "neocorteccia" o "neocortex", che nella specie umana è altamente sviluppata e che può essere considerata il cervello intellettivo, o il cervello pensante (Odent, 2009, 17).

Dunque, durante il processo del parto, la donna assume dei comportamenti quasi primordiali e privi di freni inibitori, molto diversi da quelli abituali, come urlare, bestemmiare, o mettersi in posizioni considerate strane. Avverte una sorta di "estraniamento" che poi non le fa ricordare gli atti compiuti durante il parto. Dal punto di vista fisiologico, ciò significa che la donna ha una riduzione dell'attività neocorticale (più evoluta) rispetto a quella dell'ipotalamo (più primitiva). Per questo Odent sottolinea come sia importante non sollecitare la neocorteccia durante la fase del travaglio, eliminando i fattori che possono indurre una stimolazione, come il parlare ad alta voce, lo stare in un ambiente con luce forte, l'essere osservati da altri. Il parto ha bisogno dunque di silenzio, di luce attenuata, di non essere disturbato da sguardi altrui. La donna in fase di travaglio è portata ad assumere posizioni raccolte, "a quattro zampe", quasi a proteggersi dalla stimolazione visiva e assumendo un comportamento "animalesco". Del resto, tutti i mammiferi, quando partoriscono, cercano di isolarsi dal gruppo per trovare un riparo difensivo, una tana. Dunque andrebbero evitati l'uso di apparecchi invasivi o la presenza di persone estranee: nelle società tradizionali, le donne partoriscono in luoghi considerati sicuri, come la casa, aiutate da altre donne di cui si fidano, come madri e levatrici, e allontano maschi ed estranei (Odent, 2009, 19-20).

Ma ciò che dice la fisiologia del parto può essere declinato in chiave antropologica. La partoriente durante il travaglio è come se regredisse, ritornando alle funzioni vitali basiche fino a re-imparare la tecnica del respirare. Durante i corsi preparto, si insegna "la respirazione per la spinta", cioè a concentrarsi sull'atto centrale che consente la vita, il respirare. L'iperventilazione è quella fase del respiro ravvicinato e continuo (assimilabile alla trance) che porta alla fase espulsiva ed il respiro stesso è il primo atto vitale del neonato, come è l'ultimo prima della morte: esso apre e chiude l'esistenza, il venire al mondo e l'andarsene. Per questo la donna in travaglio vive una sorte di regressione culturale, in cui respira come compiendo un atto primordiale della vita che dà vita. Il parto non è solo sofferenza, ma un dolore che è soprattutto "conoscenza": conoscenza del proprio corpo, del confine tra sé e l'altro, della separazione tra madre e figlio. Il percorso che porta dall'essere uno fino all'essere due, è operazione critica e necessaria, perché la tribolazione (il travaglio come lavoro) connessa alla nascita sia anche scoperta della vita, che non può essere descritta ma solo vissuta¹².

Le donne che percepiscono il parto come pura sofferenza, sono il prodotto di una società che espunge il dolore e la malattia dalla quotidianità e dalla consapevolezza, come se solo il piacere dovesse muovere le azioni umane. Accettare la sofferenza significa esprimere la disponibilità all'ignoto, allo smarrimento, al viaggio (Arcidiacono, 1985). A mio avviso, è altrettanto ideologico esaltarla (religione) o volerla negare come diritto acquisito (epidurale): entrambe le posizioni pongono la donna in una condizione di passività, o verso il destino e la divinità, o in nome di una scienza medica espropriante e anche potenzialmente pericolosa.

Il parto riporta la donna in una condizione di essenzialità, nella quale si fa corpo e respiro, dolore e regressione, interezza e separazione. La conoscenza del parto è però una conoscenza non razionale, non mediata, che non attinge al "cervello culturale". In questa sorta di *reductio culturae*, l'ospedale irrompe come luogo asettico, spersonalizzato, privo di riferimenti familiari, nei quali la donna cerca una dimensione privata nella quale sentirsi protetta e tutelata, contando spesso più sul sapere tecnico che sulla scoperta di sé.

In quest'ottica la storia di Clara è emblematica: la sua 'conoscenza razionale', le competenze tecniche forse le hanno impedito di attivare l'ipotalamo, quel cervello primitivo che ogni donna ha dentro di sé e che riesce ad usare se si lascia andare all'altra conoscenza, fatta di grida, dolore e respiro, ciò che di più "primordiale" appartiene al genere umano. Ancora una volta possiamo fare rife-

¹² È interessante che il vissuto del dolore, che i giovani contestatori della modernità "asettica" (tatoo, piercing, branding) procurano sul proprio corpo, sia posto come esperienza di riscatto personale e non come masochismo. Attraverso il dolore è rivendicata la singolarità dell'esperienza individuale e si attua la consapevolezza della propria unicità, libertà e autonomia esistenziale (cfr. Spera V., 2000).

rimento al parto di Ines (una di coloro che voleva a tutti i costi l'epidurale e non l'ha avuta) che sembra la sintesi di quanto appena detto:

Al parto ha assistito mio marito che dopo il travaglio aveva capito che doveva stare zitto, alle mie spalle, davanti c'erano i medici e poi era quello che avevo stabilito. Quando partorisci è come se regredisci a una fase primordiale, se non animale (...) Appena nato mi hanno messo subito il bambino tra le braccia e la sensazione che io ricordo è stata che era caldo e gommoso, una bella sensazione, ma non è vero che non ricordi più il dolore. Io avevo i tremori post-parto e non riuscivo a stare ferma.

Le storie di alcune donne ci consentono una riflessione sull'epidurale, sulla quale esistono posizioni teoriche e valutazioni mediche divergenti. ¹³

L'analgesia epidurale, secondo il parere di alcuni medici, non altera il travaglio, ma riduce il dolore e lo stress e lascia che il parto avvenga in modo "normale". Può succedere che le contrazioni si riducano e che si avverta meno la "sensazione di spinta". Comunque, la dose di anestetico che viene utilizzata è "personalizzata" in relazione al dolore percepito e alle fasi del travaglio. In alcune condizioni l'epidurale in travaglio è particolarmente indicata, come nel diabete, nell'ipertensione arteriosa, nella gestosi, nella grave miopia, nel pregresso distacco di retina, in alcune malattie cardiovascolari; va invece evitata se ci sono disturbi della coagulazione del sangue e in seguito all'assunzione di farmaci anticoagulanti, o con patologie della colonna vertebrale o muscolari¹⁴. Secondo il parere dei ginecologi che propendono per il parto naturale, l'analgesia parziale riduce le contrazioni uterine e rallenta la discesa del corpo fetale nel canale del parto. In quest'ottica, l'epidurale non consente alla donna di sviluppare a pieno il processo psicofisico della procreazione, poiché il dolore svolge un ruolo attivo nell'esperienza del parto, nel rispetto della fisiologia e della partecipazione al proprio parto.

¹³ L'epidurale consiste nell'iniezione di farmaci anestetici nella parte bassa della schiena, tra l'osso vertebrale e la membrana che ricopre il midollo spinale, la cosiddetta "dura madre". In alcuni Paesi europei, come la Gran Bretagna e la Spagna, viene utilizzata da più della metà delle partorienti, mentre in Italia interessa solo il 10% delle donne.

¹⁴ L'epidurale può avere delle conseguenze. Chi la considera positiva, sostiene anche che alcuni disturbi sono in genere di lieve entità: il mal di testa dura solo alcuni giorni dopo il parto, come anche il prurito alle gambe, che compare solo in un numero basso di casi (10%). Altri dolori, come il mal di schiena, va imputato agli sforzi del parto più che all'epidurale in sé. Le complicanze più gravi sono quelle neurologiche, cioè la possibilità che in conseguenza di un ematoma nel punto dell'iniezione si possa avere una marcata riduzione della sensibilità degli arti inferiori, come lamentano alcune nostre intervistate, che nei casi più gravi può durare alcuni mesi.

Il parto attivo e la costruzione di una soggettività materna

Tra le mamme da noi intervistate ci sono anche donne che sono arrivate preparate, psicologicamente e fisicamente, al parto come evento naturale.

Il loro percorso, attraverso l'esperienza del consultorio (il corso preparto o lo yoga), ha portato ad una crescente consapevolezza della propria corporeità che ha suggerito loro di avere la garanzia di effettuare un "parto attivo". Il parto attivo prevede di seguire nel consultorio un corso particolare di preparazione per tutta la gravidanza. La donna vi viene considerata protagonista; non è dunque una tecnica specifica, ma è legato alla possibilità di assecondare l'attitudine di ciascuna e la sua posizione più consona, che non è mai quella litotomica. La scelta dell'ospedale di Viterbo è stata motivata dal fatto che il reparto di ostetricia ha i requisiti per essere definito "Amico del bambino": la gravida si prende il tempo e la posizione che vuole durante il travaglio, senza privilegiare la prospettiva della struttura sanitaria, e viene seguita con la massima partecipazione da un'ostetrica. Il neonato è posto sul corpo della madre con il cordone attaccato, che solo successivamente viene tagliato. Viene pulito ma non lavato, in modo che rimanga il grasso che lo protegge. È incentivato il *bonding*¹⁵, l'attaccamento precoce fin dalle prime ore di vita, e l'allattamento naturale a richiesta.

Milena¹⁶ [che ha appunto scelto l'ospedale di Viterbo, racconta]: Il parto attivo presume una partecipazione dell'ostetrica molto pesante e attiva. La mia ostetrica è rimasta con me in ginocchio per terra per un'ora, seduta dietro di me, perché io ho partorito in ginocchio per terra. Il ginecologo, se ha due o tre parti nello stesso tempo, fa un po' qui un po' lì, perché le pazienti sono numeri...invece l'ostetrica sta sempre lì con te (...) La gestante che va in ospedale per partorire non è una malata, quindi non mi devi medicalizzare, devi rispettare i miei tempi, i tempi del bambino che sta per nascere e dopo che è nato. Anche per il cordone, aspettano che smetta di pulsare prima di tagliarlo. Alcuni cordoni ci mettono anche mezz'ora, tutte cose che allungano i tempi...Un conto è un parto attivo, un conto è un parto tradizionale; non parliamo poi dei cesarei programmati: guardi l'agenda, ti metti lì e diventa tutto un meccanismo di routine.

Le due donne che hanno fatto una scelta simile, hanno seguito i seminari pro-

¹⁵ Il concetto di *bonding* (legame) è stata prodotto dalle ricerche di due pediatri nordamericani: Klaus e Kennell: essi sostengono che vi è un periodo critico, nelle prime ore e primi giorni dalla nascita, importante per un attaccamento positivo madre-bambino (Klaus-Kennell, 1976). Questo ha portato come conseguenza la pratica del *roaming-in*.

 $^{^{16}\,}$ Milena è una delle fondatrici dell'Associazione "Nascere in casa Umbria" ed è una promotrice del parto attivo.

mossi dall'Associazione "Nascere a casa Umbria", che punta ad una formazione complessiva delle gravide, a migliorare l'attaccamento del bambino e l'allattamento. Inoltre promuove il parto attivo e la centralità del ruolo dell'ostetrica più che del ginecologo che, in quanto medico, a loro avviso, dovrebbe seguire solo le gravidanze a rischio.

Anche Ambra ha partorito a Viterbo dopo aver visitato le cliniche della zona e ha scelto quell'ospedale come il più vicino alle sue esigenze. Dopo aver compiuto un percorso di consapevolezza durante la gravidanza, cercava una struttura nella quale nutrire fiducia, che rispettasse i suoi ritmi e la sua "filosofia di vita": voleva un parto naturale con le ostetriche, senza la fretta dei tempi ospedalieri.

Alla fine mi sono trovata bene, considerando che in 18 ore di travaglio ho cambiato sei ostetriche, due per turno, visto che facevano turni di 6 ore (...). Il bambino è sempre con te e lo tieni addosso fisicamente nelle ore subito dopo il parto. Questa è un'altra cosa che per me è la numero uno: non potevo tollerare l'idea che venisse lavato e pulito perché l'odore che lui aveva rimane impresso e non volevo gli venisse tolto subito (Ambra).

A Viterbo non li lavano, perché i bambini appena nati hanno un profumo che non ti dimenticherai mai. È fatto apposta, per l'attaccamento mamma-bambino. Infatti i miei figli, quando sono uscita dall'ospedale, avevano ancora la vernice gassosa sotto le ascelle, è uno strato di grasso che hanno per proteggere la pelle dall'acqua (...) Ancora attaccata con il cordone ombelicale, la bambina, sopra di me, ha cominciato a cercare con il nasino come i coniglietti, è arrivata al seno, se l'è trovato e se l'è cucciato subito. Ci hanno coperto con una coperta calda, ci hanno lasciato soli [lei, la figlia e il marito], hanno acceso la musica e abbassato le luci, solo noi tre (Milena).

D'altra parte, già i migliori studiosi di questo tema hanno dimostrato anche l'importanza dell'iniziale attaccamento dopo la nascita, come già ricordato.

I lavori di Leboyer e di Braibanti hanno dimostrato l'importanza del taglio del cordone ombelicale posticipato, che permette al neonato di ricevere ancora un po' d'ossigeno materno e di avviare quindi la respirazione in modo meno traumatico. Gli studi di Klaus e Kennel hanno messo in evidenza la necessità di una precoce interazione madre-bambino subito dopo la nascita, al fine dello stabilirsi di un forte legame di attaccamento (bonding) ma, potremmo aggiungere, anche al fine di avviare in modo proficuo l'allattamento (Balsamo, 2002).

Entrambe queste madri hanno scelto l'ospedale in base alla forte motivazione per un parto attivo, gestito in prima persona. Entrambe apprezzano di aver vissuto l'esperienza con emozione, dolore e pienezza, dopo essersi preparate

mentalmente e fisicamente: una sorta di traguardo consapevole, conquistato con letture, incontri ed una percezione di sé che approda alla relazione madrebambino. Una delle critiche che muovono all'ospedale infatti è sui tempi ristretti del parto, e la scelta di una posizione favorevole all'ostetrico e non alla donna.

Il travaglio dev'essere un momento di libertà assoluta in cui la donna deve muoversi, camminare. Così agevola la dilatazione e il bambino viene facilitato dalla forza di gravità perché comunque il bambino pesa e deve andare giù. Un conto è se stai in piedi, un conto è se sei sdraiata. Non a caso gli ospedali che ricorrono meno al cesareo sono quelli che praticano il parto attivo (...) Queste sono un po' le cose, secondo me, sui cui bisogna andare a combattere con le istituzioni, e soprattutto battere sul fatto che la gestante sta andando all'ospedale per partorire ma non è una malata. Quindi non mi devi medicalizzare, devi rispettare i miei tempi, i tempi del bambino che sta per nascere, i tempi del bambino dopo che è nato (Monia).

I tempi dell'ospedale invece sono quasi sempre contratti, decisi dagli operatori sanitari più che dalla donna, sia per la gestione di più parti in contemporanea: è del resto uno dei motivi che fanno aumentare il ricorso al cesareo.

Anche l'ostetrica con cui abbiamo avuto un lungo colloquio in un consultorio di Perugia, racconta che le è capitata una sostituzione al Punto Nascita di Norcia nel 1999 (poi chiuso). Là i cesarei raggiungevano il 50% e per questo erano considerati un modo naturale di partorire. A conferma di ciò racconta che, quando si trovò ad operare in quell'ospedale, assistette una donna il cui travaglio si protraeva. Nella sala d'attesa si sentiva la gente che diceva: "Tutto sto tempo! Come se fa?! Facessero sto cesareo!" Non era tollerabile che gli operatori prolungassero l'attesa. Peraltro l'intervento fu eseguito da un chirurgo perché a Norcia non era sempre presente un ginecologo. L'ostetrica non esclude che il ricorso al TC sia considerato una forma di tutela, ma pensa anche lei che sostanzialmente sia riconducibile alla medicalizzazione che fa parte integrante della formazione degli specialisti mentre, se una donna è preparata ed adeguatamente sostenuta, sa accompagnare il travaglio fino al suo compimento. Dagli anni '80 si è stabilita una costante interazione tra lo sviluppo delle tecniche e la trasformazione dell'organizzazione degli ospedali. In particolare il cesareo è diventato meno invasivo e più sicuro da quando si procede all'incisione del "segmento inferiore" dell'utero con un piccolo taglio orizzontale e non si pratica più quello longitudinale (Odent, 2009,11-12). Questo ha fatto aumentare enormemente l'uso del cesareo, che sta diventando in alcuni Paesi, un procedimento moderno e diffuso¹⁷.

 $^{^{17}}$ Basti pensare alla Repubblica Popolare Cinese, dove ogni anno se ne effettuano 6,5 milioni (50% del totale), o al Brasile, dove pure la percentuale media dei cesarei si aggira intorno al

Un'altra esperienza significativa ci viene dal racconto di Annamaria, una delle M.A., durante un tirocinio, interno al corso di formazione. L'ostetrica, in quel momento oberata di lavoro, chiede alle M.A. presenti di stare vicino ad una donna in travaglio avanzato, ricoverata dalla sera precedente, che urlava, esasperata dal dolore, mentre la madre e il marito assistevano impotenti. La donna nel frattempo chiedeva al ginecologo di sottoporla al cesareo perché non sopportava più il dolore del travaglio. L'intervento delle Mother Assistant è stato in quel caso determinante nel riuscire a fare partorire la donna in modo naturale.

Abbiamo avuto la possibilità di stare tre quarti d'ora con la partoriente, la madre e il marito. L'abbiamo fatta scendere dal letto, l'abbiamo fatta camminare, poi, su una sedia me la sono abbracciata da dietro e la mia collega era davanti in ginocchio, entrambe alla stessa sua altezza. All'orecchio le dicevo: "Hai bisogno di urlare? Urliamo insieme". Nell'ospedale sono risuonate le urla all'unisono... il ginecologo è venuto e ci ha chiesto se eravamo impazzite. Siamo state con lei in sala parto, accompagnando il marito e suggerendogli di accarezzarla, di dirle delle cosine carine. Lei, appena nato il bambino, si è girata verso di noi piangendo e ci ha detto grazie tante volte. Non sapeva che eravamo Mother Assistant. Il rischio che quel travaglio fisiologico potesse finire in un cesareo, era veramente elevato, se non ci fosse stata una presenza dalla parte di lei. La donna è in una evidente passività, da cui invece può nascere un potere. Puoi chiedere, devi urlare, se ne hai bisogno.

Nell'ottica di un "normale" accompagnamento alla nascita, l'Associazione delle M.A. (A.M.A.) organizza dei "percorsi di maternità", che non prevedono un approccio sanitario e medicalizzato (come nei Corsi di Accompagnamento alla Nascita)¹⁸, ma viene messa al centro la relazione madre-bambino. In particolare si lavora sul cambiamento tra il bambino "immaginato" durante la gravidanza, e il bambino "reale", che implica la ridefinizione della donna, ancora figlia nei confronti della propria madre, compagna nei confronti del partner, ma ora anche mamma. Questo cambiamento, così radicale nella vita di una donna,

^{50%,} per arrivare a punte dell'80% in città come S.Paulo. Ma si registra un aumento del ricorso al cesareo in India, Tailandia, Corea del Sud, Iran, Turchia. Negli USA il 26% dei bambini nasce in questo modo. Nei Paesi dell'Europa occidentale, ma anche in Australia, un parto su cinque è effettuato con il cesareo, anche se si registrano tassi molto bassi nei Paesi del Nord Europa (Danimarca, Olanda, Svezia) (Odent, 2009, 5-6).

¹⁸ I CAN sono in genere tenuti all'interno dei consultori (8 incontri settimanali per due mesi) o al Policlinico (2 incontri settimanali per un mese), e servono a preparare la donna al travaglio e al parto e con l'obiettivo di incentivare l'educazione alla genitorialità, secondo l'impostazione del Dipartimento materno-infantile di Perugia.

non ha sempre modo di trovare un'espressione verbale compiuta, per i dubbi sulle proprie competenze e le mille domande che si fa una neomamma e per la grande fatica, fisica e psicologica, da gestire ogni giorno.

Il sostegno delle donne di famiglia (madri e suocere, se possibile, anche delle M.A.) è importante, sia esso anche solo di tipo pratico, materiale; importante è non fare sentire inadeguata la madre in quel periodo di delicato adattamento, in cui c'è la necessità di un reciproco riconoscersi della madre e il suo bambino, indispensabile per trovare una nuova consapevolezza di sé come madri e per instaurare una relazione empatica con il bambino¹⁹. Il rischio che vedo, in tale processo, è quello di nuove colpevolizzazioni delle donne che accettano il modello medicalizzato, di quelle che non riescono ad allattare, di coloro che non reggono lo stress del *rooming-in* perché non hanno il tempo di riposarsi, dove ancora una volta è l'ostetrico o il pediatra a definire come e quando si sviluppa l'amore materno, a fornirci nuovi modelli normativi, a dirci come e quando siamo buone madri.

Scheper-Hughes (2000) ci ricorda come l'antropologia medica metta al centro il corpo, distinguendo tre prospettive: il "corpo individuale", che è legato all'esperienza del corpo cosciente, il "corpo sociale", che rinvia agli usi rappresentativi del corpo in quanto simbolo naturale, il "corpo politico", che indaga le dinamiche di potere, attraverso il concetto di "biopotere", che esprime il controllo delle istituzioni sulla sessualità sul genere, sulla riproduzione (Foucault).

La Scheper-Hughes individua delle forme di resistenza nei confronti del potere, che il corpo utilizza in situazioni di disagio; a volte è proprio la malattia l'espressione della protesta. Per questo viene introdotto il concetto d'incorporazione (*embodiment*) che tiene conto del fatto che il corpo non è solo oggetto di studio, ma è esso stesso soggetto della cultura; l'incorporazione diviene il paradigma stesso dell'antropologia (Csordas, 1990). Il corpo dunque non è solo fortemente condizionato sul piano sociale, culturale e politico, ma può anche farsi protagonista delle sue azioni, diventando *mindful body*, corpo pensante e consapevole, superando la dicotomia mente-corpo e diventando soggetto attivo dell'esperienza (Scheper-Hughes- Lock, 1987). Se il corpo sociale appare come passivo, definito da altri, nella prospettiva del *mindful-body*, diventa centrale l'esperienza

¹⁹ Le M.A., riportando le loro esperienze, lamentano il fatto di non avere ancora una legittimazione per introdurre la loro professionalità nei percorsi di maternità in Umbria, anche se il Piano sanitario regionale 2003-2004 invitava a sperimentarne l'utilizzazione, per favorire il sostegno familiare. In altri Paesi nei quali questa figura è presente, con il termine *dula* (Olanda, Inghilterra, U.S.A.) si è constatata la diminuzione dei cesarei e del ricorso all'epidurale e del disagio legato al puerperio. In realtà uno dei motivi della mancata sperimentazione controllata viene dall'opposizione a questa figura dalle ostetriche, che richiamano la "competenza esclusiva" affidata dallo Stato all'ostetrica. (Mari, 2005, 21-22). Poiché vanno retribuite dalle famiglie, sono a tutt'oggi poco utilizzate.

pratica e attiva del soggetto. Le persone esprimono sentimenti complessi attraverso il corpo (dolore, rabbia, protesta): la "persona incorporata" risponde creativamente al suo ruolo nell'ordine sociale, anche attraverso la malattia.

Il corpo delle donne è stato sempre considerato debole, umido, fragile rispetto a quello maschile; per questo è stato controllato e disciplinato, dalla filosofia, dalla medicina e dalla religione, specie in riferimento alla riproduzione e alla maternità. Attraverso il parto naturale le donne cercano una dimensione soggettiva della maternità, di nuova consapevolezza mentale e corporea, di mindful-body. Un tempo le donne partorivano più "naturalmente" ma con meno competenze e consapevolezza del proprio ruolo: erano esperte nella pratica ed escluse dal sapere scientifico. Poi la medicina ha preso il sopravvento e "tutelato" le donne attraverso le differenti protesi messe a disposizione dalla biomedicalizzazione: le madri si sono sentite più sicure (e certamente lo sono rispetto al passato) della loro salute e quella dei bambini, ma ancora espropriate dal loro corpo, gestito socialmente e politicamente. Su un altro versante la nuova pediatria privilegia il rooming-in, e l'allattamento naturale, che diventa un altro fronte di stress per le madri che non riescono a gestire questa nuova "mistica della maternità" comunque decisa dei medici.

Oggi le donne cercano di recuperare quella relazione mente-corpo che le renda protagoniste attive della scena del parto e non attrici secondarie, attente allo sviluppo scientifico ma al tempo stesso consapevoli del potere del loro corpo che si sdoppia e crea la dualità, che accetta la sfida della divisione, di per sé dolorosa in quanto scarto e separazione. L'obiettivo, mi pare, sia quello di riprendersi una delle esperienze più importanti che le donne possano provare dentro e oltre il proprio corpo, nella sensazione di ordinaria onnipotenza che il parto, ogni volta, ricorda al corpo generante femminile. Come scrive Adrienne Rich:

Dobbiamo immaginare un mondo in cui ogni donna è il genio tutelare del suo corpo. In tale mondo le donne creeranno autenticamente nuova vita, dando alla luce non solo figli (se e come vogliono), ma le visioni e il pensiero necessari a sostenere, confortare e modificare l'esistenza umana: un nuovo rapporto con l'universo... Di qui dobbiamo cominciare (Rich, 1977, 402-403).

Riferimenti bibliografici

Arcidiacono C. (1985), *Oltre il tabù del dolore: la fatica e il piacere di esistere e far nascere*, pp.25-30, in: *Le culture del parto*, Milano, Feltrinelli.

Balsamo E. (2002), Bambini immigrati e bisogni insoddisfatti: la via dell'etnopediatria, pp. 99-160, in: La Casa di Tutti i Colori (a cura di), Mille modi di crescere. Bambini immigrati e modi di cura, Milano, Franco Angeli.

Bestetti G.- Colombo G.- Regalia A. (a cura di) (2005), Mani sul parto, mani nel parto. Mantenere normale la nascita, Roma, Carocci.

Brizendine L. ([2006] 2007), Il cervello delle donne, Milano, Rizzoli.

Cacciari C.- Pizzini F. (1985), La donna paziente. Modelli d'interazione in ostetricia e ginecologia, Milano, Unicopli.

Csordas T. (1990), Embodiment as a paradigm for anthropology, «Ethos», n.18, pp.5-47.

Le culture del parto (1985), Milano, Feltrinelli.

Duden. B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or: *Der Frauenlieb als offentlicher Ort*, Hamburg-Zurich, 1991).

Elkin M. (ed altri) (2000), A guide to effective care in pregnancy and childbirth, Oxford University Press.

Giacalone F. (2006), I saperi del corpo tra Islam e servizi. La vita quotidiana delle madri maghrebine, pp.202-244, in: Favaro G.-Mantovani S.-Musatti T., Nello stesso nido. Famiglie e bambini stranieri nei servizi educativi, Milano, Franco Angeli.

Giacalone F. (2012), Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità, Roma, Carocci.

Jordan B. (1984), La nascita in quattro culture, Milano, Emme Edizioni. (ed. or. 1973).

Jordan B. (1985), Sistemi natali ed etno-ostetricia: frammenti di una ricerca transculturale,pp.73-84, in Le culture del parto.

Klaus M.- Kennell J. (1976), Maternal-infant bonding, ST.Louis, Mosby.

Levi-Strauss C. (1966), L'efficacia simbolica, pp.210-229, in Antropologia strutturale, Milano, Il Saggiatore (ed. or. Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958).

Kitzinger S. (1985), Donne come madri. Gravidanza, parto, cure materne in un confronto di culture diverse, Milano, Bompiani (ed. or: Women as Mothers, 1978).

Maffi I. (a cura di) (2010), Nascita, «Antropologia», anno IX, n.12.

Maghella P. (2005), *Educare alla nascita*, pp.311-319, in: Mari P. (a cura di), *Il mestiere del parto*, Perugia, Blu Edizioni.

Mari P.- (2005), Il mestiere del parto. Le ostetriche dell'Umbria si raccontano, Perugia, Blu Edizioni.

Minicuci M.(1985), Nascere e partorire tra passato e presente, pp.55-62, in Le culture del parto, cit.

Oakley A. (1985), Il parto: un evento biosociale, pp.3-12, in Le culture del parto, cit.

Odent M. (2003), Psiconeuroendocrinologia della nascita. La scientificazione dell'amore, «Donna e Donna», n.40, pp.12-24.

Odent M. (2009), Il cesareo, Perugia, Blu Edizioni.

Papa C. (1982), 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", Università di Perugia, pp.63-83.

Piasere L. (2000), I Rom d'Europa, Bari, Laterza.

Pizzini F. (1999), Corpo medico e corpo femminile. Parto, riproduzione artificiale, menopausa, Milano, Franco Angeli.

Ranisio G. (1996), Venire al mondo. Credenze, pratiche, rituali del parto, Roma, Meltemi.

Ranisio G. (a cura di) (2012), Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi, Napoli, Libreria Dante & Descartes.

- Rich A. ([1977] 1996), Nato di donna, Milano, Garzanti.
- Scheper-Hughes N.- Lock M. (1987), *The mindful body. A Prolegomenon to future work in medical anthropology*, «Medical Anthropology Quaterly», n. 1, pp. 6-41 (tradotto in: Quaranta I. (cur.), *Antropologia medica*, Milano, Cortina, 2006, pp. 149-194).
- Scheper-Hughes N. (2000), Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica, pp. 281-297, in Borofsky R. (cur.), L'antropologia culturale oggi, Roma, Meltemi (Assessing Cultural Anthropology, 1994).
- Spera V. (2000), La pelle e la carne. Tatuaggio, piercing e branding. Uso del corpo nell'occidente contemporaneo, Perugia, Gramma.
- Stork H. (a cura di) (1993), Les rituels du coucher de l'enfant, Paris, ESF.
- Toschi M. (2005), Presentazione, pp. 11-18, in: Mari, cit.
- Vuille M. (2010), Demedicalizzare la nascita? Considerazioni storico-sociali su un'espressione polisemica, in Maffi I. (a cura di), Nascita, «Antropologia», anno IX, n. 12, pp. 61-82.
- Zanetti Z. (1976 [1892]), La medicina delle nostre donne (1892), Foligno, Ediclio.

Camera oscura

Walking in "The Forest of Taboos": ecoturismo e patrimonio nel Manusela National Park

ANDREA BENASSI

The people of Huaulu, for many years the center of studies of Valerio Valeri in the Indonesian island of Seram, are today, the focus of conservation and tourism development projects. The Manusela National Park officially takes care to protect the natural heritage of Seram. This area becomes global heritage, built into a network of management practices, but in conflict with the indigenous claims. My research has therefore the intention to observe how these places are entering in the global adventure tourism scene. In the new economy of portering and guide, the space and time of the trekking become the ethnographic field. An area of performance and locus of hybridization between tourists and locals. Skills, knowledge and rituals become in this perspective active instruments and a space of resistance and creativity.

But when I returned to northern Seram in the period 1985-88, the changes were beginning to be visible. There were still no roads from the coast to Huaulu or anywhere on the northern coast [...] but coastal settlements, both immigrants and mountain people had multiplied around the coconut plantations [...] Some commercial logging had begun in the coastal areas, and there was talk of imminent large-scale logging inland [...] A Natural Park was created in the mountain areas for purposes of preservation and tourism. But it also seemed an excuse for the destruction of all other forest areas, including much of the Huaulu territory.

¹ V. Valeri, *The forest of taboos*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2000, p. 40.

Premessa

La prima volta che ho sentito parlare dell'isola di Seram, è stato leggendo Come una cultura primitiva ha concepito il mondo, un famoso libro di Adolf Jensen scritto all'inizio del secolo scorso. Più tardi ho scoperto come anche altri antropologi l'avessero scelta per le loro ricerche, trasformandola in uno dei luoghi globali dell'etnografia contemporanea. Valerio Valeri aveva scelto l'isola indonesiana di Seram nelle Molucche meridionali, nei primi anni '70, come lui stesso ammette, spinto all'inizio anche dalla ricerca di uno spazio lontano dall'onda della modernità. Il piccolo villaggio Huaulu posto al centro di Seram, nella regione di Manusela, gli appare allora come un luogo remoto, raggiunto dopo molti giorni di cammino, quasi come in un viaggio iniziatico. Ma come aggiunge lui stesso, questa lontananza è solo illusione, o meglio una breve parentesi storica. Ormai lontani i coloni olandesi e terminata la sanguinosa guerra civile per l'indipendenza delle Molucche meridionali, gli Huaulu e gli altri abitanti dell'interno di Seram, sperimentano per circa due decenni una relativa tranquillità e isolamento: apparentemente dimenticati dal governo centrale e dai progetti di sviluppo. Ad oltre venti anni di distanza le cose sono nuovamente mutate: le strade e le compagnie di legname hanno raggiunto il villaggio, e con loro anche l'idea e i paradigmi della preservazione e del turismo. Il Manusela National Park appare oggi come una realtà che s'incarica ufficialmente di proteggere il patrimonio naturale e la biodiversità di Seram. Patrimonio che però coincide con una buona parte del territorio tradizionale degli Huaulu e degli altri cinque villaggi dell'enclave di Manusela. Allo stesso tempo, gli abitanti dei villaggi di montagna sono diventati "attrazione culturale" in quanto penduduk asli ovvero "popolazione originale", cioè percepiti come non "mischiati" con le comunità immigrate⁴. Proprio il villaggio Huaulu diventa desa adat, villaggio tradizionale⁵. Attrazione a tre ore di

² I. Zulkifli, Buku informasi. Balai Taman Nasional Manusela, Ambon, 2011, p. 19.

³ Anche se tale definizione sembra essere in parte assimilabile all'idea di *Indigenous peoples*, porta in sè una certà ambiguità, in quanto lo stato Indonesiano come ha recentemente ribadito in un documento ufficiale ONU, non riconosce l'applicazione del concetto di *Indigenous people* sul suo territorio. Cfr. www.assets.survival.it/notizie/8716.

⁴ In particolare con riferimento ai progetti nazionali di *trasmigrasi*, in pratica il trasferimento di popolazione dalle isole sovrappopolate verso spazi marginali dell'arcipelago. Ma anche nella prospettiva dell'identità come frutto di ben determinati marcatori religiosi. Questi gruppi vengono quindi letti anche in antitesi al dualismo ormai dominante tra aderenti all'Islam e convertiti al Cristianesimo.

⁵ In realtà l'attuale villaggio di Huaulu, è stato rifondato nel sito attuale nel 1999, proprio su pressione amministrativa perchè s'insediasse in un punto raggiungibile dalla strada, mentre il precedente sito, quello dove risiedette anche Valeri, era posto in una zona vicina denominata Sekenima.

macchina dalla capitale Mahoi, luogo dove: «i visitatori possono vedere le cerimonie tradizionali svolte ancora da queste persone e l'attività della comunità, nonché comprare oggetti d'artigianato fatti a mano»⁶. Un territorio quindi che diviene heritage e "natura" globale; inserito in una rete di pratiche di gestione, e strategie economiche politicamente corrette. I rapporti complessi e conflittuali tra comunità indigene, politiche ambientali e turismo, sono uno dei nodi irrisolti della contemporaneità. Argomento ormai imprescindibile nell'analisi antropologica, che chiede anche alle etnografie e agli etnografi di posizionarsi di fronte alla distribuzione dei privilegi⁷. In particolare rispetto a quelle che Bruno Latour chiama «Le politiche della natura», ovvero il nuovo telos; la nuova teologia politica emersa nell'era di Gaia e dell'antropocene. Il sudest asiatico in questo caso si è dimostrato sorta di vero laboratorio dove emergono continui mutevoli orizzonti⁸. Nasce in questa prospettiva l'idea di passare un breve periodo di ricerca⁹ nell'isola di Seram, proprio nell'area del MNP, con l'intento proprio d'osservare come i luoghi e le comunità descritte da Valeri, stiano oggi entrando nel panorama del turismo globale e come questa forma di turismo sia vissuta e gestita localmente; in particolare, organizzando alcuni trekking nell'area del Parco e osservando come si stiano strutturando le nuove pratiche legate all'economia di portering. Cercando allo stesso tempo di seguire come queste pratiche s'intreccino con le politiche protezioniste e con l'identità stessa dei villaggi come portatori di un proprio heritage culturale. Lo spazio ed il tempo del trekking diventano quindi in questa prospettiva, proprio il campo etnografico, in quanto locus d'ibridazione e sorta di "terzo spazio" 10, dove osservare l'emergere e il manifestarsi dei fenomeni

CAMERA OSCURA V0(1 · 287

⁶ I. Zulkifli, op. cit., p. 19.

⁷ D. Anderson, E. Berglund, *Introduction: toward an ethnography of ecological under privilege*, in D. Anderson, E. Berglund, *Ethnographies of conservation: environmentalism and the distribution of privilege*, Oxford, Berghahn Books, 2003, pp. 1-18.

⁸ Cfr. M. Colchester, E. Christian, *Indigenous peoples and protected areas in south and Southeast Asia*, Copenhagen, IWGIA document n° 97, 1999; P. Hirsch, C. Warren, *The politics of environment in Southeast Asia: resources and resistance*, London, Routledege, 1998; M. Kathleen Adams, *Art as politics. Re-crafting identities, tourism, and power in Tana Toraja Indonesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2006; T. Peggy, T.C. Chang, K.C. Ho, *Interconnected worlds. Tourism in Southeast Asia*, Oxford, Pergamon, 2001; M. Hitchcock, V. King, M. Parnwell, *Tourism in southeast Asia, challenges and new directions*, Copenhagen, Nias Press, 2008; R. Butler, T. Hinch, *Tourism and indigenous peoples. Issues and implications*, Oxford, Elsevier, 2007.

⁹ Ho passato circa un mese nella primavera 2012, tra maggio e giugno, coinvolgendo nella permanenza anche Guido Baroncini Turricchia un amico ingegnere ambientale a cui si devono parte delle fotografie.

¹⁰ Cfr. D. Butz, Resistance, representation and Third Space in Shimshal village, northern Pakistan, in «ACME: an international journal of critical geographies», 1, 15-34, 2002; D. Butz, Tourism and portering labour relations in Shimshal, Gojal Hunza, in H. Kreutzmann (ed.), Karakoram in

che non possono essere definiti solamente locali. Come ci racconta Tsing nel suo studio sul Borneo, capire cosa succede oggi nelle foreste dell'Indonesia vuol dire immergersi nel mezzo delle cose, cercando allo stesso tempo di tracciare un'etnografia delle loro connessioni globali¹¹.

a. Immagini, nature e rizomi

Mahoi, capoluogo della provincia di Seram centrale. Una sequela di chiese e simboli cristiani s'intreccia con i segni e gli spazi dell'Islam. Il sobborgo cristiano sembra contenere anche gli unici alberghi della città. Troviamo il nostro albergo nel simpatico Irene, appena passato il costoso e pretenzioso Isabella. È qualcosa a metà tra bungalow e fattoria didattica: oltre a conigli e galline ci sono anche i casuari tenuti in cortile. Nell'attesa di abituarci al caldo, leggiamo il libro di Valeri e raccontiamo alla padrona che stiamo organizzando per andare sul monte Binaja. A Telhuti, il porto d'Ambon ci avevano messo in guardia dal dormire nelle foreste del Binaja, posti infestati da fantasmi, ci avevano raccontato. Anche qui la cosa è ben conosciuta; ci sembra di capire che lei stessa abbia conosciuto Valeri. Sicuramente conosce la strada per la valle di Manusela, il sentiero sud; mentre tutti i villaggi dell'enclave sono famosi anche qui a Mahoi: gli Huaulu sono famosi, così come alcuni dei personaggi descritti nel libro, che lei dice di aver conosciuto¹².

Cercare informazioni sul Parco di Manusela, è una strana esperienza. Cercando tra i libri e le guide di viaggio tradizionali, si ottiene poco, nel vasto panorama dell'Indonesia all'isola di Seram sono dedicate poche righe. Del suo Parco viene detto che è meno visitato di molte parti della Nuova Guinea, e i suoi trekking sono definiti con poco appeal «masochistici»¹³. Cercando nelle infinite pieghe di internet, le cose cambiano e si complicano. Nei forum e nelle chat, principalmente in inglese e indonesiano, si leggono voci e post pieni di mistero: tribù definite primitive, tradizionali, animiste si caricano facilmente delle tinte fosche del cannibalismo. In una continua con-fusione tra tempi e spazi, il tema

Transition – *The Hunza Valley,* Oxford, Oxford University Press, pp. 394-403; K. MacDonald, D. Butz, *Investigating portering relations as a locus for transcultural interaction in the Karakoram region of northern Pakistan*, in «Mountain Research and Development» 18 (4), 1998, pp. 333-343.

¹¹ A.L. Tsing, *Friction: An ethnography of global connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

¹² Diario di campo 25.5.2012.

¹³ R. V. Berkmoes, *Indonesia*, Melburne, Lonely planet Pubblication, 2010, p. 754.

e l'immaginario legato alla caccia delle teste¹⁴ si confonde con le violenze della recente guerra civile che ha insanguinato Ambon¹⁵, contribuendo a naturalizzare ed essenzializzare il presente. Gruppi indigeni marginali sono definiti misteriosi: capaci di fascinare mediante lo sguardo, dotati di poteri magici, in grado di volare. In un continuo inseguirsi di citazioni incrociate, nei racconti o nelle proposte di viaggio, lo sguardo turistico assembla come "fatticci", miti e misteri contemporanei¹⁶. Valerio Valeri, parlando del modo di relazionarsi degli Huaulu con le differenti zone della foresta e delle montagne, ci racconta di come le cime, fino alla sommità del monte Binaja e Murukele, siano definite, hatuam, la montagna pietrosa. Un luogo che appare ambiguo e lontano dalla vita ordinaria. Uno spazio oltre la linea della foresta e della vegetazione, luogo di nuvole e freddo: quasi un limes, un luogo ostile, abitato dagli Atalayem, i giganti alati, che regnano sulle cime delle montagne, dentro le quali vivono e custodisco tesori¹⁷. Allo stesso tempo le montagne sono spazio di fondazione, da dove discendono i primi uomini, dove risiede Kalasiwa, la nave di pietra, nonché sede del primo villaggio¹⁸. Divise tra i territori tradizionali delle differenti comunità, le grandi montagne al centro dell'isola, fanno parte integrante dell'identità stessa dei villaggi, che principalmente si definiscono proprio in antitesi ai centri abitati della costa. Raggiungere oggi quelle stesse montagne, si lega all'idea di Adventure Tourism ed è uno dei motivi dei trekking che si recano nel MNP. Tra gli alpinisti indonesiani, principalmente giavenesi, il Seven Summit è un classico che prevede la scalata delle sette cime principali dell'arcipelago, diffuse in sette differenti isole. Il monte Binaja con i suoi 3047 metri è una di queste. La stessa salita è spesso abbinata alla traversata dell'isola da nord a sud, lungo sentieri che attraversano il Parco, ma anche tutti i villaggi dell'enclave di Manusela. La rete di sentieri, infatti, altro non è che l'insieme delle strade attualmente usata dagli abitanti per muoversi, e che storicamente collega le comunità come si evince dalle prime carte topografiche realizzate dagli Olandesi nel 1917¹⁹. La storia

¹⁴ Cfr. J. Hoskins, (ed.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

¹⁵ Cfr. C. Wilson, Ethno-religious violence in Indonesia: from soil to God, New York, Routledge, 1999.

¹⁶ J. Hoskins, *Predatory voyeurs: tourists and 'tribal violence' in remote Indonesia*, in «American Ethnologist» 29 (4), 2002, 797-828.

¹⁷ V. Valeri, op. cit. p. 29.

¹⁸ *Ibidem* p. 21.

¹⁹ Le prime cartografie topografiche dell'interno dell'isola, realizzate solo nel 1917, furono fatte con l'intento di "pacificare" gli ultimi villaggi dell'interno, che ancora creavano problemi all'amministrazione coloniale olandese. Una forma di resistenza iniziata ai tempi della VOC nel 17° secolo e proseguita con fasi alterne fino al 20° secolo. La stessa rete di strade, sarà poi percorsa proprio da Valerio Valeri, dalla costa sud per arrivare nella costa settentrionale dell'isola.

della protezione dell'ambiente in Indonesia e del suo rapporto con la politica è complessa e variegata; ma se andiamo alla ricerca di un atto di fondazione per questo grande Parco Nazionale, una forte accelerazione all'iter istitutivo di questo territorio come patrimonio globale fu data nel 1987 da uno specifico evento, denominato Operation Raleigh²⁰. L'evento, maturato in ambito anglosassone negli anni '80, sull'onda del nascente movimento ambientalista globale, coinvolse per circa quattro anni numerosi paesi in spedizioni di ricerca e mappatura delle risorse biologiche, di aree candidate a essere dichiarate parchi nazionali. Sorta di spedizione globale itinerante, composta di uno staff fisso e da squadre locali di studenti e ricercatori, fornì materiali concettuali e gettò le basi teoriche della gestione ambientale delle diverse aree. L'evento coinvolse Seram per 4 mesi tra luglio e ottobre del 1987 e vi parteciparono circa 200 persone; furono effettuati, transect biologici, raccolte e collezioni di flora e fauna, ma anche investigazione dell'uso delle risorse biologiche da parte degli abitanti, nonché un progetto d'aiuto alle comunità sotto forma della costruzione di una scuola presso il villaggio di Manusela. Allo stesso tempo, nelle memorie dei partecipanti al progetto, che ancora oggi si tengono in contatto, organizzano incontri e raccolgono le proprie memorie su internet²¹, l'evento si configura sia per i ricercatori europei sia indonesiani, come una grande avventura. Una sfida della scienza e del progresso vissuta nel luogo del "remoto", dell'esotico, spazio naturale d'alterità²². Luogo da salvaguardare nei suoi valori "naturali". Il tutto appare improntato a una rigida divisione tra valori naturali e valori culturali, in una visione sostanzialmente essenzialista della natura²³; una visione orientata dall'idea di willderness e biodiversità. La stessa morte del fotografo del gruppo, precipitato dal monte Binaja durante la spedizione, le cui operazioni di recupero mobilitarono l'esercito indonesiano, diedero ampia risonanza all'immagine del luogo come remoto, pericoloso e ostile. Oggi questa stessa idea di "remoto" viaggia sui siti e sui forum, sotto forma d'informazioni, liste di giorni di viaggio e tappe. Informazioni logistiche, si uniscono a tracce GPS e coordinate da seguire per poter fare i trekking in totale autonomia, o quantomeno evitare la necessità di una guida e optare per i soli portatori. Tra le informazioni s'intrecciano anche i giudizi sui prezzi "giusti" da pagare per ogni portatore e sul modo d'evitare la "trappola" del guestbook. In questo caso i giudizi sui blog e sui forum si fanno sprezzanti e

²⁰ www.raleighinternational.org.

www.operationraleigseram.com.

²² Ho avuto contatti via mail con Lorna Charlon, una delle organizzatrici della tappa che si tenne a Seram, denominata tecnicamente *Operation Raleigh 10F Seram*, mentre a Seram ho incontrato uno dei partecipanti indonesiani che attualmente vive a Sawai sulla costa nord dell'isola.

²³ Cfr. A. Escobar, *After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology*, in «Current anthropology», 40 (1), 1999, pp. 1-30.

ironici. Le foto pubblicate condannano come ingiusta la recente imposizione da parte del villaggio di Kanike, l'ultimo prima di salire sul monte Binaja, di una sorta di diritto-dovere di registrarsi e attenersi a una cerimonia rituale a fronte di un pagamento²⁴. Per gli alpinisti e i *trekkers*, è leso il proprio diritto di poter percorrere liberamente la montagna, fermarsi dove desiderano, e scegliere liberamente se usare o non usare portatori o guide. Molti suggeriscono di non fermarsi nei villaggi, ma passare rapidamente in modo da non poter essere fermati. In tutti i casi ogni *trekking* verso l'interno dell'isola oggi comincia attraverso gli uffici del Parco. Il luogo da cui ottenere i permessi e i lasciapassare; così anche il nostro percorso inizia dagli uffici del Parco:

Negli uffici lavora molta gente, progetti di conservazione affollano le pareti con carte tematiche e documenti programmatici. Il territorio è stato zonizzato²⁵: c'è una zona *core* la riserva integrale, dedicata esclusivamente alla ricerca, e poi le altre aree. In tutte sono state imposte pesanti regole di comportamento. Il giudizio sugli Huaulu appare sospeso: da un lato restano i primitivi, ma in senso anche di originali, quelli della vera religione nel pensiero del giovane biologo originale di Sulawesi e anche del direttore, proveniente dalla lontana Sumatra, dall'altro praticamente sono state loro impedite le attività di caccia. In particolare i problemi sembrano essere relativi alla caccia ai cervi che vivono nelle parti alte della montagna. Nelle loro parole, nell'ironia che a volte si percepisce, c'è tutta la distanza dell'enorme arcipelago, del centro dalla periferia. La distanza che solo l'idea forte di progresso può generare; un progresso che poi prende i connotati anche morali legati alla condotta islamica rispetto alla condotta pagana dei primitivi²⁶. I kafiri delle isole. [...] Tra le iniziative recenti è stato avviato un progetto d'artigianato e souvenir. Uno scatolone di cestini intrecciati

²⁴ L'accesso al Parco prevede già il pagamento di una modesta tassa d'ingresso, ma la cui gestione è regolata dell'ente Parco presso la città di Mahoi e non dalle comunità locali.

²⁵ Sebbene i villaggi di Huaulu, Roho e Kanike, Manusela, appaiano sulle carte esterni al perimetro del Parco, gli stessi sono circondati dallo stesso, con il risultato di avere quindi vincolata buona parte dei territori di caccia, pesca e in alcuni casi anche orticultura tradizionali. La gestione del territorio sembra quindi riconoscere solo una distinzione tra spazi "urbani" rigidamente fissi, e spazi "naturali" protetti, il tutto nella classica dicotomia protezionista che vede contrapposte natura e cultura.

²⁶ La posizione dello Stato Indonesiano nei confronti dei popoli indigeni, della violazione dei diritti umani e delle loro rivendicazioni è complessa e anche contraddittoria. Se è tristemente famoso a livello internazionale il caso della *Freeport Mine* in *West Papua*, le problematiche sono purtroppo diffuse nell'intero arcipelago legandosi a una ragnatela di rivendicazioni territoriali che necessita da molti anni di mettere mano a una riforma integrata della leggi che regolano la proprietà delle terre.

riempie un angolo dell'ufficio. Mi domando chi possa comprarli. Nel Parco, pare che vengano alcune centinaia di persone l'anno. A camminare in montagna molte meno. Ma questo non ha impedito lo svilupparsi di una sorta di economia di *portering* di cui gli Huaulu sembrano avvantaggiarsi. Ci raccontano di Kanike e di Mr. Enro che ha inventato il *guestbook* e chiede i soldi per passare e salire sulla montagna e in altre zone che considera sacre; avevamo letto di questa storia su *internet*. Per loro è un problema, è una truffa operata nei confronti dei turisti, che mette il Parco in cattiva luce. Il direttore immagina un Parco che diventi una grande attrattiva ecoturistica. Guarda al Parco del Rinjani a Lombock con oltre centomila presenze l'anno. [...] Scoprire che il piccolo villaggio di Huaulu sia stato oggetto di un lungo studio, è accolto con grande stupore²⁷, avevano sentito parlare della presenza di uno straniero che veniva fino a 20 anni addietro, raccontata dagli Huaulu, ma per loro era semplicemente l'americano²⁸.

b. Villaggi, foreste e zaini

2°59′02″ S 129° 20′32″ E q.53 slm 26.5.2012 ore 14.00

Ponte sul fiume Sapalewa, quattro ore di macchina dalla città di Mahoi, un ora da Kilolima.

Il nostro primo incontro con gli Huaulu avviene in modo simbolico. Dove finisce la nostra strada, di fronte a un ponte di tronchi crollato. Si fa verso di noi un signore con turbante rosso e machete. Ci guarda tra l'incurante e il perplesso, poi ci salutiamo tutti cordialmente. La macchina più avanti di qui non va, i motorini volendo sì (foto 1). Ci carichiamo gli zaini, il cibo e procediamo in un caldo liquido per il chilometro che ancora separa gli Huaulu dal *network* stradale. Sotto il ponte crollato scorre il fiume *Sapalewa*. [...] Prima del paese ci appare la scuola, segno dello stato indonesiano e delle sue leggi (foto 2). Poco prima in una sosta avevamo riflettuto sull'essere o non essere nel Parco. Di fuori stanno tagliando, ci sono le strade di *logging*, gli insediamenti di trasmigrasi come Kilolima (foto 3), dentro ci sono le leggi, i regolamenti, i turisti. All'improvviso, il paese letterario di Valeri, diviene il piccolo paese reale che ho di fronte. Il caso antropologico, usato per creare riflessioni, metodologie e categorie, uno spazio fisico, reale, di vita (foto 4). Ci fermiamo sotto una casa ancora esterna al paese.

²⁷ Nonostante le ricerche di Valerio Valeri siano state sponsorizzate dal L.i.p.i l'Istituto Indonesiano delle Scienze in collaborazione con l'Università di Pattimura di Ambon, il personale del Parco ignorava completamente queste ricerche protrattasi tra il 1971 ed il 1988 (1971-73, 1985, 1986, 1988).

²⁸ Diario di campo 25.5.2012.

Inizia a piovere. Rapidamente la strada diviene una ragnatela di rivoli color caffelatte; passa un motorino, forse l'unico, nello stesso tempo alcune donne, incontrate sulla strada rientrano in paese, per il primo dei tre giri che gli vedrò fare in due ore, portando enormi ceste di legna (foto 5). Sono giovani, sono vecchie, noi con i nostri zaini ancorché pesanti, non credo che possiamo avergli suggerito pensieri di sorta riguardo al carico e al peso. Ci sediamo in veranda, oltre a noi quattro, si accomodano con noi tre abitanti, il primo che avevamo incontrato, fiero nel suo abbigliamento tradizionale, e altri due: un giovane sui trenta e un anziano vestito all'indonesiana. La nostra necessità di portatori è stata l'incipit già lungo la strada, e i meccanismi segreti della selezione già si sono messi in moto. Ognuno si studia, si osserva, non si parla di prezzi, ci si guarda, si cerca di parlare. Dico che conosco questo posto perché ho letto degli Huaulu su un libro. Ato, il guardaparco, non sa nulla, ma appena lo traduce, scoppiano una serie d'inaspettati sorrisi. "Valerio!" esclamano i presenti più grandi, tutti si sforzano di mostrare il piacere di questo legame, e subito m'indicano la direzione della capanna dove ha abitato. Domando se hanno il libro che lui ha scritto, mi dicono di si, ma che adesso lo ha il capo villaggio che vive a Kilolima. Mi dicono che l'ha portato la moglie, Janet Hoskins e che stanno lavorando a una traduzione in Huaulu. I ricordi scattano tra i presenti, il più giovane Mr. Buan (foto 9) si ricorda vagamente che era un bambino quando veniva Mr. Valeri. Tiro fuori la mia copia, nelle foto vengono riconosciuti amici e parenti, alcuni sono morti, alcuni forse giovani (foto 6). Scorrendo le fotografie do corpo al suonatore di Arapapu che si presenta proprio come Mr. Arapapu. Era un ragazzo nella foto, ora è quasi vecchio, si riconosce lui stesso con un misto d'orgoglio e malinconia. [...] Sta facendo buio, tra uno scroscio di pioggia e l'altro passano e tornano a casa cacciatori e pescatori, con archi, fiocine e fucili²⁹.

Siamo in quattro a presentarci nel villaggio di Huaulu, con noi, su indicazione del direttore del Parco si sono aggiunti Ato, un giovane guardaparco e Iyek, un ragazzo giavanese trasferitosi a Seram, attualmente volontario nel Parco. Il villaggio di Huaulu provenendo da nord, rappresenta il punto d'ingresso per il territorio protetto. Qui finisce attualmente la strada, qui ci si può organizzare per trovare portatori e guide, sia per attraversare l'isola fino alla costa sud, circa 7 giorni di cammino, che per salire sulle cime principali della catena. Il villaggio è ormai abituato a essere attraversato da corpi stranieri, che spesso si fermano a dormire. Principalmente si tratta di alpinisti e *trekkers* indonesiani, provenienti da Giava, Sulawesi o Ambon: spesso giovani, legati ad associazioni sportive uni-

²⁹ Diario di campo 28.5.2012.

versitarie. All'ingresso del paese una casa, usata per funzioni amministrative, si presta anche come sorta di *guesthouse* (foto 7). Nella camera dove ci fermiamo a dormire alcuni oggetti sono appesi alle pareti. Si tratta di un vecchio fucile, ma anche degli scudi di legno usati durante le danze, nelle cerimonie d'iniziazione dei giovani dal Latunusa, il signore della terra. Accanto, una scritta in plastica luccicante recita *Huaulu* (foto 10). Sono circa 100-200 gli stranieri che ogni anno vengono con l'intento di camminare nel territorio dei villaggi. L'offerta di portatori, in particolare legata alla necessità dell'autonomia alimentare e quindi al problema di trasportare grandi quantità di cibo, è ormai a pieno titolo una fonte di reddito importante. Come tale, pur restando iniziativa individuale, viene gestita dall'intero villaggio cercando di mantenere una certa rotazione tra tutti coloro che sono disposti a offrirsi, in modo da garantire una distribuzione economica tra le varie famiglie. Il Parco ufficialmente sulla necessità o l'obbligo di prendere guide o portatori è ambiguo. A volte si sostiene l'obbligatorietà di una guida, esterna ai villaggi, spingendo quindi sulla professionalità, altre volte semplicemente sulla necessità anche logistica di prendere i portatori per evitare incomprensioni e problemi nei villaggi. Anche leggendo le cronache i resoconti e le offerte che viaggiano su *internet*, troviamo tutto un ventaglio di possibilità: dai giovani indonesiani che si vantano di non aver bisogno di nessuno e compiere ogni escursione in autonomia ed economia, fino alle proposte delle grandi agenzie eco-turistiche internazionali, che organizzano veri pacchetti "spedizione" con guide professionali. Più complesso appare il discorso circa la necessità di cambiare portatori a ogni villaggio, in un meccanismo a staffetta. Il servizio offerto non potrebbe cioè superare l'ambito del territorio tradizionale appartenente a ogni singolo villaggio. Spingendo di fatto i turisti a sostare presso i villaggi, nonché a rinegoziare di volta in volta il prezzo del servizio. Sebbene tale meccanismo sia sponsorizzato dal Parco, nella pratica, i confini tra i villaggi, si sono ulteriormente complicati con l'introduzione di vincoli, normative e nuovi perimetri legati alle politiche ambientali che hanno marginalizzato alcune attività. Nuovi confini, fatti di divieti di caccia, di aree a riserva integrale si sono sovrapposti alle geografie tradizionali, rendendo molteplici e spesso conflittuali le rivendicazioni³⁰. Nuovi attori sono entrati in scena, anche in funzione della differente identità religiosa dei villaggi. In tutto questo, il portering, appare come l'unica opportunità economica direttamente legata al turismo. Si capisce quindi come il controllo e il monopolio di tale lavoro possa generare attriti finendo per privilegiare un villaggio piuttosto che un altro. Da Huaulu, il successivo villaggio è Roho, ma dista solo una mezza giornata di cammino, troppo poco per pretendere il cambio dei portatori. È il più piccolo di quelli che incontreremo, forse

 $^{^{\}rm 30}$ www.thejakartaglobe.com/home/land-reform-protest-turns-into-violent-fracas-in-ambontoo/490952.

cento persone. Il villaggio si è ufficialmente convertito al Cristianesimo, pare che sia in declino, morente, o almeno si stia spostando verso valle. Il problema con il cambio di portatori riguarda principalmente il villaggio di Kanike, che dista alcuni giorni di cammino. Quando cerchiamo di approfondire, i nostri ospiti ci tengono a sottolineare che i due villaggi di Huaulu e Kanike sono in buoni rapporti, che loro insieme a Roho e Manusela parlano la stessa lingua, non come Saleman o Sawai sulla costa. Ma allo stesso tempo il discorso cade su Mr. Enro, che a Kanike ha inventato la tassa del guestbook³¹ che fa pagare per salire sulla montagna. La mattina seguente partiamo in sei; mentre attraversiamo le due file di case, il villaggio è già intento nei lavori quotidiani. In una casa alcuni abitanti sono impegnati nella realizzazione dei souvenir realizzati in accordo con il Parco. Si tratta d'intrecci di fibre naturali: braccialetti, piccole borsette e contenitori. I modelli sono gli stessi ancora usati da parte degli abitanti, gli stessi che fanno mostra di se nel Museo Siva-Lima³² ad Ambon. Ci accorgiamo d'avere poco tè, e ne compriamo nell'unico piccolo spaccio al centro del paese. Pochi articoli, voluttuari, bibite, dolciumi, pacchetti di patatine indonesiani, sono le uniche cose vendute. Im e Mr. Buan i nostri portatori hanno già salutato le famiglie. Nella veranda della casa di Buan (foto 11), un grande manifesto con la foto d'alcuni danzatori recita Huaulu Original Traditional area. L'ultima casa che salutiamo, alta presso la sommità del villaggio, è la grande casa comune, Loma Potouan (foto 12) con i grandi tamburi cerimoniali tifa, probabilmente gli stessi che hanno suonato, per avvertire dell'arrivo di Valeri, quarant'anni fa, sulla collina di Sekenima.

c. Montagne, guestbook e betel

3°06′26″ S 129°28′53″ E q.610 slm. 29.5.2012

Villaggio di Kanike tra i fiumi Sapalewa e Wiesipa, cinque ore di cammino da Way Wasamata.

C'è la famiglia al completo, gli anziani, e la nuova generazione che forse sta prendendo le consegne, la stanza è illuminata da un lume a olio, il fuoco è acceso e il vecchio si sta scaldando al calore della brace. Sediamo intorno a una stuoia, al centro l'officiante si veste con abiti tradizionali, il sarong rosso e il turbante dello stesso colore. In alto, legato alle travature

³¹ Fondamentalmente si tratta di un registro non ufficiale del Parco, ma appunto creato dal villaggio come forma d'iniziativa comunitaria, che conserva traccia di tutti gli stranieri che sono passati a fronte di una tassa a vantaggio della comunità.

³² Il Museo è espressamente dedicato all'identità dei popoli delle Molucche: identificati come area culturale coerente in relazione al modello di gestione del potere e delle alleanze definito Siva-Lima. Cfr. D. Maybury Lewis, U. Almagor, *The attraction of opposities. Thought and society in the dualistic mode*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989.

della capanna pende un *sarong* annodato, l'uomo comincia a recitare un invocazione agli antenati perché ci proteggano nella salita al monte Binaja, la cosa dura alcuni minuti, dopo di che il *sarong* annodato viene sciolto e a turno viene posto sulle nostre teste, recitando al contempo alcune formule; terminata questa fase mi viene offerto del betel, mentre l'officiante si sveste e torna con i suoi abiti quotidiani (foto 20)³³.

Il villaggio di Kanike, è l'ultimo che s'incontra prima di lasciare la foresta di pianura e salire verso la montagna. Ufficialmente convertitosi al cristianesimo, ti colpisce per come appare ordinato e curato. All'ingresso un cartello recita che l'intero paese e il suo territorio sono protetti dalla chiesa Eden (foto 16, 17, 18, 22). A metà del paese una tettoia funziona da riparo per le tende; poco avanti la lapide del fotografo morto 25 anni fa osserva la cima delle montagne. Nella casa di Mr. Enro, il libro registra fedelmente da molti anni tutte le nazionalità che arrivano qui con l'intento di salire la montagna. Liste di nomi e nazioni, trasformano il luogo in una sorta di gate. Uno spazio normativo, dove improvvisamente si esce dall'idea di willderness, per tornare corpo portatore di un'identità sociale ben precisa. Un'identità soggetta a un'altra identità, alle sue pratiche ai suoi spazi. Gli stranieri collezionano montagne e fotografie. Mr. Enro sembra collezionare pacchetti di sigarette di ogni marca e nomi di stranieri d'ogni nazione (foto 19). La cerimonia di benedizione per la salita sulla montagna si svolge invece in una vecchia casa, appena dietro lo spazio adibito a riparo per le tende, a pochi passi dalla grande chiesa cristiana. Le due autorità appaiono intrecciate, ed entrambe impegnate nel definire cosa vuol dire vivere oggi a Kanike. I corpi degli stranieri devono così sottostare a due poteri distinti: apparentemente divisi tra una sfera amministrativa e una sacrale, ma in realtà fusi nel mostrare come la propria identità sia incarnata nello spazio e nell'ambiente circostante. Tanto mondano quanto ultramondano. Le pratiche ribadiscono la propria identità, rispetto all'alterità dello straniero, i propri legami e il proprio potere nella capacità d'intercedere presso i propri antenati. Un potere sui luoghi che non può quindi essere giudicato arbitrio del presente, ma viene bensì proiettato come naturale risultato di luoghi che ho partecipato a fondare. Il presente riallaccia in questo modo il dialogo con altri tempi, per fondare e inglobare nuove pratiche, nuovi corpi stranieri in luoghi a loro estranei. Il corpo straniero è imprevisto, l'incidente è imprevisto, come dimostra la morte del fotografo, il rituale cerca di dominare e controllare entrambe. Prima di arrivare abbiamo parlato molto con Ato, Mr. Buan e Im. Loro sarebbero voluti passare rapidamente, senza fermarsi a dormire nel villaggio. Ci hanno spiegano che sarebbe l'unico modo per non pagare il guestbook e la cerimonia di benedizione alla salita, che inoltre, dovendosi esegui-

³³ Diario di campo 30.5.2012.

re di notte ci obbliga a dormire nel villaggio. Quando decidiamo di fermarci per firmare il libro ed eseguire la cerimonia, non immaginiamo che saremo anche obbligati a cambiare i nostri portatori. Il mattino seguente il capo villaggio è irremovibile e ci obbliga infatti a prendere due dei loro portatori, rimandando a casa i nostri provenienti da Huaulu. Nessuno ha l'autorità sufficiente per opporsi. Né noi come turisti, né il Parco, rappresentato da Ato, tanto meno Buan e Im che appartengono a un altro villaggio. L'aver dormito nel villaggio, esserci fermati, ha concesso ai nostri ospiti un diritto di cattura nei nostri confronti, in una sorta di postmoderna caccia allo zaino. Una volta lasciato il villaggio alla volta della montagna, si scivola progressivamente verso spazi sempre meno quotidiani. Lasciata la pianura, abbandonati gli ultimi orti sparsi nella foresta attorno all'area abitata, la montagna diventa spazio altro. Spazio liminale: allo stesso tempo spazio sacrale, di caccia e di gioco per stranieri. Quando la foresta finisce e cede il passo alle felci giganti, ai tappeti di muschi e alghe, si ha veramente l'impressione d'entrare in un altro mondo. Un mondo di paesaggi aperti e panorami, ma allo stesso tempo anche nuvole, vento e freddo. Questo cambio di temperatura ribalta completamente anche le dinamiche e l'importanza dei materiali di cui dispongono i turisti: Imp e Oni i nostri nuovi portatori di Kanike, fino a poco prima a loro agio nel clima caldo umido della foresta, si ritrovano in parte sprovvisti del vestiario e degli indumenti necessari per affrontare il freddo delle cime nude e spazzate dal vento (foto 24-25). Oni è molto giovane, è la prima volta che viene quassù, la sua famiglia l'ha mandato anche per imparare la strada in modo da poter cominciare a fare da guida. Nonostante il freddo è entusiasta del posto, così diverso dalla foresta sottostante. Allo stesso tempo la presenza di corpi stranieri, sta cambiando l'immagine stessa della montagna come spazio lontano e potente tout court. La presenza dei campi lungo la via di salita, la diffusione stessa delle immagini di luoghi prima solo raccontati, costruisce una nuova montagna, fatta di percorsi, luoghi e spazi, secolarizzati. Una montagna a cui si contrappone invece una montagna "segreta", fatta di vie e luoghi e cime, legati a una geografia sacrale e rituale. Una geografia che attualmente ancora scivola sotto la soglia dell'attenzione dei trekkers e degli alpinisti, interessati alla cima più elevata. Un paesaggio invisibile, che non appare oggetto di politiche dell'heritage o valorizzazione, da parte delle istituzioni del Parco, per le quali si tratta di retaggi primitivi, qualcosa percepito come arcaico e irrazionale nella lettura ambientalista, ma anche pagano e idolatra nella lettura islamica.

3°10′57″S 129°28′38″E q.2932 slm 5.6.2012

Campo di Way Fuku, Hatuam, la montagna pietrosa tra le cime del monte Binaja ed il monte Murukele, cinque ore di cammino da Way huhu, due giorni di cammino dal villaggio di Kanike.

Nei giorni che passiamo tra le cime, ci raggiunge un gruppo di studenti universitari di Bandung, dall'isola di Giava (foto 26). Sono una decina tra ragazzi e ragazze. Sono impegnati nel *Seven Summit* la collezione del-

le sette cime dell'arcipelago. Con loro sono saliti due portatori da Kanike (foto 23); nonostante siano tutti indonesiani, la distanza tra i ragazzi e le guide appare enorme. Per festeggiare la salita i primi si scambiano foto e si massaggiano reciprocamente le spalle, mentre l'intera montagna risuona di musiche pop indonesiane che escono dagli altoparlanti dei loro *iPod*. Le loro guide al contrario non hanno particolari rapporti con loro, tende e cucine sono separate. [...] Imp mentre scendiamo ci mostra il tatuaggio di un cuore sanguinante di Cristo sormontato da una croce e ci chiede se anche noi siamo cristiani. Anche i ragazzi giavanesi si preparano a scendere, dai loro zaini spuntano i corni raccolti sulla cima. A breve la montagna tornerà almeno per un poco il regno incontrastato dei branchi di cervi che girano nella nebbia³⁴.

d. Corpi e Sentieri

Una volta lasciato il villaggio, il trekking unisce portatori e turisti in un'unica entità che si muove nello spazio e nel tempo della foresta. Lo spazio del sentiero, l'atto del percorrerlo, diventa continua occasione di confronto dei partecipanti con la materialità dell'ambiente che li circonda; ma allo stesso tempo continuo confronto tra i partecipanti: «Walking is not just what a body does; it is what a body is»35. Un confronto giocato attraverso le differenti capacità e i saperi corporei messi in campo (foto 14). In questo senso il cammino si fa spazio profondamente sociale, capace di generare identità, costruire narrative, strategie e giudizi. I punti di sosta, i luoghi dove allestire i campi, dove trovare acqua, sono tutti elementi che scandiscono un continuo confronto tra lo status del turista e quello del portatore. Sono altrettante occasioni nelle quali si gioca l'ambiguo rapporto con la superiorità economica dello straniero. I portatori, assoldati per trasportare zaini e materiali, sperimentano allo stesso tempo il potere e la "fragilità" del turista. Da una parte la grande quantità di materiale genera, un senso di desiderio per i simboli stessi della modernità: scarpe e scarponi sono osservati, desiderati come vestiario, occhiali o altri accessori. Allo stesso tempo in questo rapporto ambivalente, la capacità di percorrere i medesimi spazi, scalzi, con vecchie scarpe di gomma, essere i più veloci, capaci di portare il carico affidato, anche senza zaini, in modo apparentemente precario, genera un forte senso d'orgoglio e superiorità nei confronti degli stranieri. I corpi degli stranieri appaiono goffi: nella loro incapacità di muoversi con equilibrio sui

³⁴ Diario di campo 5.6.2012.

³⁵ T. Ingold, J. Vergunst, *Introduction*, in T. Ingold, J. Vergunst, (eds.), Ways of Walking. Ethnography and practice on foot, London, Ashgate, 2008.

tronchi, nel fango, nell'attraversare i fiumi. Comunicano debolezza nella loro necessità di pause e soste, per bere, nell'atto stesso del loro sudare. Mostrano fragilità, nella necessità d'essere protetti e separati dall'ambiente che li circonda. Come nel caso degli scarponi, oggetti tecnologici, che allo stesso tempo avvicinano e allontanano il corpo dall'ambiente in cui si trova³⁶. Oggetti che al turista promettono di addomesticare il pericolo della "natura" e garantire la sua capacità di movimento, ma che allo stesso tempo trasmettono al portatore l'immagine di un corpo perennemente sospeso nel rischio di perdere la propria agency nello spazio. Anche nell'atto d'orientarsi, nella capacità di programmare e seguire la via, si assiste a sentimenti ambivalenti. Da un lato la presenza ostentata da parte dei turisti di cartografie, GPS, strumenti. Una forma di conoscenza differita, che sperimenta visivamente i luoghi tramite Google Earth, che calcola le distanze, i dislivelli e li traduce in tempi. Una conoscenza discussa in altri luoghi e tempi e che si nutre dei flussi d'informazioni trasmesse da altri turisti. Una percezione dello spazio come isomorfo, una visione sinottica, che rende orgoglioso lo straniero della sua capacità di dominare uno spazio mai percorso. Sapere la sua posizione GPS, sapere la distanza dal prossimo villaggio o dal posto tappa. Una presunta capacità che gli fa percepire i locali come semplici portatori e non come guide, ma che si scontra continuamente con l'attrito locale di ogni singolo passo; di ogni piccola deviazione del sentiero, inghiottito dalla foresta o ostruito da un albero caduto. Il luogo della pista, al contrario, al portatore appare tracciato nella sua essenzialità, come un fascio di percorsi: una rotta piuttosto che una strada. Una rotta che prevede la continua capacità d'aggiustamento, in relazione alle condizioni del tempo, al fango, al livello dell'acqua dei fiumi, agli animali. Qui i trekkers mostrano tutta la loro dipendenza da quelli che vogliono credere essere solo dei portatori. Nella scansione del percorso le coordinate geografiche, attraverso le azioni dei portatori, diventano luoghi vissuti e costruiti. Nel farsi continuo della traccia, nella sua manutenzione che è consustanziale all'atto del percorrerla, nel lasciare segni sugli alberi, nelle tracce dei precedenti accampamenti (foto 21), l'azione dei corpi non si configura come un semplice attraversamento dello spazio neutro, quanto piuttosto come atto creativo. Un continuum di relazioni nello spazio e nel tempo, tra umani e non umani attraverso cui quello stesso spazio emerge, acquisendo forma e significato. Al tempo e ai luoghi del cammino si contrappongono i tempi e i luoghi della sosta, per la cena, per la notte. Qui ancora una volta si confronta il potere del turista, che si è incaricato del cibo e delle tende per tutti, ma che allo stesso tempo dipende dal saper fare dei portatori,

³⁶ M. Michael, *These boots are made for walking. Mundane technology, the body and human-environment relations*, in Macnaghten P., Urry J. (eds.), *Bodies of nature*, London, Sage, 2001, pp. 107-126.

dalla loro capacità di costruire i ripari che proteggano le tende stesse dalle piogge e rendano possibile il campo e cucinare (foto 13). Il tempo della cena diventa il punto d'incontro di una serie di giudizi: per i funzionari del Parco, gli abitanti dei villaggi s'adattano a mangiare e cucinare qualsiasi cosa, i turisti sono quindi invitati a portarsi e comprare ciò che gli piace, e poi del riso, per i portatori. Nessuna delle complesse limitazioni alimentari studiate da Valeri è riconosciuta. Nel contesto indonesiano dove vigono le proibizioni alimentari legate all'Islam, i non islamici sono percepiti come coloro che mangiano di tutto. Allo stesso tempo si suggeriscono implicitamente due regimi alimentari separati, incommensurabili, ponendo l'accento al più sulla necessità di fornire anche sufficienti sigarette a tutti. Nella realtà dell'incontro, nel luogo intimo e sociale del campo, il tipo di cibo comprato, la sua quantità, è invece sottoposto a un continuo giudizio in grado di sanzionare moralmente lo straniero per le sue eventuali mancanze. Farsi portare il carico, andare lenti, non essere in grado di passare un ponte di bambù, o avere timore di qualche grande ragno o altro, suscita ilarità, giudizio e disappunto. In un gioco di sguardi incrociati, i turisti si ritrovano così, nonostante il loro potere economico a essere a loro volta etnicizzati e naturalizzati. Che siano connazionali indonesiani o stranieri, entrano potentemente nelle narrative dei portatori, diventano corpi nudi e naturali: portatori di vizi e imperfezioni. Diventano maschere e stereotipi delle proprie stesse nazionalità, in una visione etnocentrica che orgogliosamente proietta le foreste di Seram e i suoi sentieri al centro del mondo. Il paesaggio della foresta, appare quindi come uno spazio sociale plastico, uno spazio dove si fondono e plasmano continuamente identità, biografie personali e patrimonio comune.

Epilogo tra ritorni e circolarità imperfette

2°59′28″S 129°21′10″E q.122 slm 8.6.2012 ore 10.00

Villaggio di Huaulu, un giorno di cammino viaggiando scarichi dal villaggio di Kanike, due giorni da Way Fuku, quaranta minuti da Halte Huaulu.

Siamo tornati al villaggio di Huaulu, anche questa notte abbiamo dormito nella casa dell'andata. Guido è in giro per il villaggio a fare foto; appena saputo del nostro arrivo Mr. Buan e Im sono venuti a salutarci (foto 8). Adesso insieme con Ato e Iyek s'attardano bevendo caffé e raccontandosi storie di cani³⁷e cacciatori in foresta, incontri con maiali selvatici, e lunga battute sulle pendici di Hatù Kaiala (foto 27). In lontananza alcuni bambini piangono e si lamentano. Prima di pranzo partiremo tutti per Halte Huau-

³⁷ Sull'importanza del rapporto tra cani e cacciatori tra gli Huaulu cfr. V. Valeri *op. cit.* p. 207.

lu, il punto sulla strada asfaltata dove fermano i *bemo* e gli autobus per Kilolima e Sawai sulla costa (foto 28). I nostri due amici devono andare a comprare alcune cose e si offrono per fare la strada insieme³⁸.

Appare difficile capire se le politiche ambientali e turistiche sponsorizzate dal governo indonesiano nell'area di MNP possano essere giocate e governate come nuove opportunità dalle piccole comunità locali. È evidente che si tratta di comunità di poche centinaia di persone³⁹, la cui stessa distanza spaziale e temporale dal mondo esterno non è qualcosa di fisso e determinato, bensì fortemente dipendente da eventi esterni. Il piccolo villaggio di Roho, attualmente il meno favorito da ogni iniziativa turistica e attualmente raggiungibile solo a piedi, era invece collegato fino al 1999 da una pista di taglio, legato ai campi di legname. La protezione da parte del Parco, da un lato ha fatto si che la foresta stia riguadagnando gli spazi perduti, dall'altro ha riportato Roho in un relativo isolamento, dove a fronte dei divieti imposti dalla protezione ambientale, non si riceve nessun vantaggio dal turismo, in quanto troppo vicino alla strada per fermarvisi a dormire. Anche l'essere diventato villaggio convertito al cristianesimo, ne ha ridotto l'appeal, rispetto all'idea di "heritage culturale" e di comunità indigena "originale", così come viene proposta dal Parco. Il relativo isolamento di Kanike, e il suo essere posto come punto imprescindibile sia per la lunga traversata dell'isola, che per la salita sul monte Binaja, sembra invece giocare a favore di una capacità di porsi orgogliosamente come gestori e custodi del proprio territorio e dei vantaggi che vi si possono ricavare, mostrando anche una forte creatività culturale. Vantaggi però da gestire e condividere con gli altri villaggi, come Huaulu o Manusela, in un equilibrio forse instabile, in cui entrano in campo numerosi elementi simbolici che concorrono a fare e sfare identità alleate o concorrenti. Il villaggio di Huaulu, nonostante sia il più vicino al mondo "esterno", dotato di scuola e corrente elettrica, in grado di partecipare all'economia e al lavoro salariato esterno, ha ormai coagulato su di sé l'idea di essere il simbolo della resistenza dei popoli "originali" di Seram. Il suo rifiuto della conversione all'Islam o al Cristianesimo, insieme all'attenzione degli studiosi, ne ha fatto un qualcosa di percepito come speciale rispetto agli altri villaggi. Simbolo per gli abitanti di Seram e di parte delle Molucche di una identità "tradizionale", ma anche manifesto politico e identità regionale rispetto al governo centrale. In questo sembra condividere il destino delle montagne: avviluppate tra visioni e pratiche che le vedono contenitore di biodiversità e patrimonio nazionale, e pratiche che le vorrebbero immagini identificanti e stendardo di una propria

³⁸ Diario di campo 8.6.2012.

 $^{^{\}rm 39}~$ Nel villaggio di Huaulu vivono attualmente circa 250 persone; circa 100 nel villaggio di Roho, 200 in quello di Kanike.

alterità. Il Monte Binaja è li, rappresenta qualcosa per tutti gli abitanti dell'isola. Non lascia indifferenti. La sua presenza misteriosa suscita ammirazione, enorme eppure quasi invisibile. Ossatura stessa dell'isola, vicino, eppure lontano, perennemente avvolto nelle nuvole. L'essere protetto e oggetto d'attenzione da parte degli stranieri, venuti apposta per scalarlo, sembra progressivamente trasformarlo in un centro metafisico. Uno spazio reale, che sembra progressivamente sommare su di sé alcuni degli attributi del Nunusaku⁴⁰, il monte mitico che gli abitanti di Seram e Ambon ritengono essere la sede dei primi uomini. L'identità, il ruolo e le connessioni giocate dagli Huaulu e dagli altri villaggi della montagna appaiono oggi, più che mai il prodotto di una serie d'eventi che solo in parte emergono e si manifestano nella foresta. Mentre scrivo l'articolo sto parlando tramite facebook con Iyek il ragazzo di Giava che vive a Sawai, sulla costa nord di Seram, con cui abbiamo condiviso i *trekking*; mi chiede quando ho intenzione di tornare. Lo spazio della foresta resta però un nodo, luogo d'attrito importante: abitato, percorso, conteso, descritto e trasfigurato. Il paesaggio della foresta, appare come uno spazio sociale plastico, uno spazio dove si fondono e plasmano continuamente identità, biografie personali e patrimonio comune. Uno luogo che vive ormai oltre lo spazio fisico che occupa, uno spazio di resistenza, dove si genera continuamente nuova cultura, relazioni e strategie esistenziali che permettano di essere nella Storia.

⁴⁰ Il Nunusaku, ovvero Monte del Banano è uno spazio mitico da cui sarebbe stata generata l'umanità, che ricorre nei miti di Hainuwele, raccolti da Adolf E. Jensen tra i gruppi Alune e Wemale all'inizio del secolo scorso nella parte occidentale dell'isola. Uno spazio mitico che ha assunto un significato identitario più vasto in relazione alle campagne di resistenza operate da questi gruppi contro gli olandesi alla fine del XIX secolo. Sul complesso significato che questo insieme di miti riveste oggi nell'identità etnica e religiosa dell'intera area cfr. D. Bartels, *Guarding the invisibile Mountain. Intervillage alliances, religious syncretism and ethnic identity among Ambonese Christians and Muslims in the Moluccas*, Doctoral dissertation, School of Cornell University, 1977; D. Bartels, *In de schaduw van de Berg Nunusaku: een cultuur historische verhandeling over de bevolking van de Midden Molukken*, Utrecht, Landelijk Steunpunt Edukatie Molukkers, 1994.

Walking in "The Forest of Taboos"

Fotografie

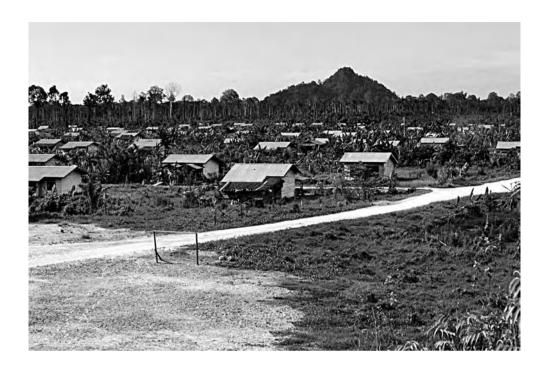


1. 26 maggio 2012. Strada per il villaggio di Huaulu nei pressi del ponte crollato sul fiume Sapalewa.



2. 8 giugno 2012. Puti e Ai, vestiti in bianco e rosso, i colori della bandiera indonesiana, si recano alla scuola nel villaggio di Huaulu (foto Guido Baroncini Turricchia).

Andrea Benassi



3. 26 maggio 2012. Villaggio di Kilolima. Il nuovo insediamento, posto vicino al villaggio di Huaulu e collegato alle strade asfaltate, è abitato sia da coloni giavanesi legati al programma di *trasmigrasi*, che da parte degli abitanti trasferiti dai villaggi di montagna.



4. 27 maggio 2012. Huaulu. Panoramica della parte principale del villaggio, attualmente abitato da circa 200 persone. Sul fondo si nota la grande casa comune: *Loma Potouan.*



5. 26 giugno 2012. Huaulu. Lea trasporta legna raccolta dai terreni attorno al villaggio (foto Guido Baroncini Turricchia).



6. 7 giugno 2012. Huaulu. Nella casa-ostello con Mr. Buan e altre signore osserviamo le foto presenti nel libro di Valerio Valeri *The Forest of Taboos*.



7. 8 giugno 2012. Huaulu. La casa usata anche come ostello per i turisti. Il cartello indica che l'edificio è usato anche per finalità amministrative, come distretto elettorale. (foto Guido Baroncini Turricchia).

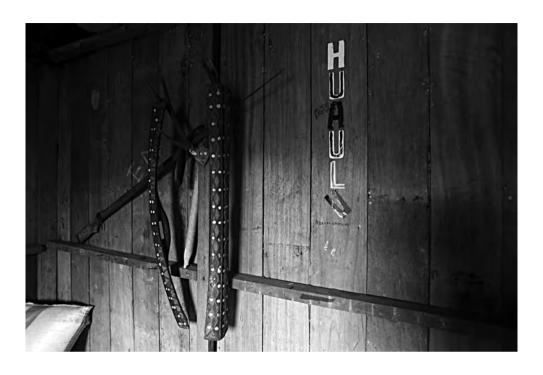


8. 7 giugno 2012. Huaulu. Al nostro ritorno rincontriamo Mr. Buan, si sta preparando per andare a Kilolima. (foto Guido Baroncini Turricchia).

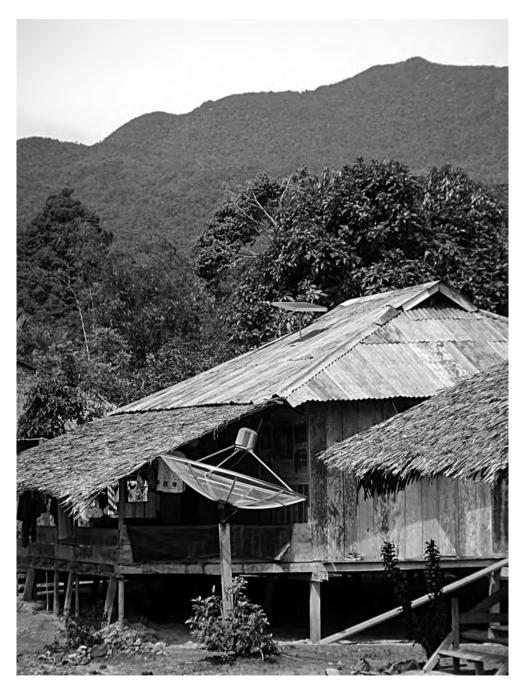
Andrea Benassi



9. 7 giugno 2012 Huaulu. Mr. Buan (foto Guido Baroncini Turricchia)



10. 26 maggio 2012. Huaulu. L'interno di una delle stanze usate anche per ospitare i turisti di passaggio. Sul muro un fucile con un fiocina, due scudi usati nelle danze e alcune corna di cervo.



11. 27 maggio 2012. Huaulu. La casa della famiglia di Mr. Buan.



12. 8 giugno 2012. Huaulu. Murim si scalda davanti al fuoco nella *Loma Potouan*. Molto anziano e quasi cieco si ricorda della capanna abitata da Valeri presso il vecchio villaggio sulla collina di Sekenima. (foto Guido Baroncini Turricchia).



13. 28 maggio 2012. Bivacco presso Way Wasamata, alla confluenza di due fiumi, in attesa che le acque si abbassino per poterli guadare. L'intera struttura è stata realizzata sul momento da Mr. Buan e lm usando i grandi bamboo.



14. 27 maggio 2012. Nella foresta lungo la via per il villaggio di Roho. Mr Buan affila il suo machete su una pietra.

Andrea Benassi



15. 30 maggio 2012. Kanike. La via principale del villaggio. Imp trasporta parte del cibo per la salita al monte Binaja che s'intravede sullo sfondo.



16. 29 maggio 2012. Kanike. Prima dell'ingresso del villaggio il territorio è segnato da cartelli che ricordano come l'intera zona sia sotto la protezione della Chiesa protestante delle Molucche.



17. 6 giugno 2012. Kanike. Alcuni abitanti e il ministro di culto posano davanti alla loro chiesa denominata *Eden*.



18. 29 maggio 2012. Kanike. Bambini e ragazzi giocano lungo la via principale del paese.



19. 29 maggio 2012. Kanike. Guido firma il Guestbook creato e tenuto dal capo villaggio, conosciuto come Mr. Enro.

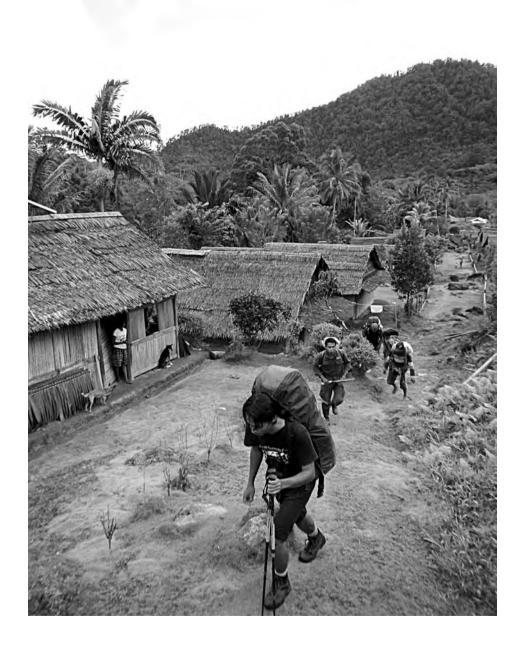


20. 29 maggio 2012. Kanike. Uno dei momenti del rituale di benedizione per affrontare la salita alla cima del Monte Binaja. Il rituale prevede anche il consumo di noce di betel. (foto Guido Baroncini Turricchia).



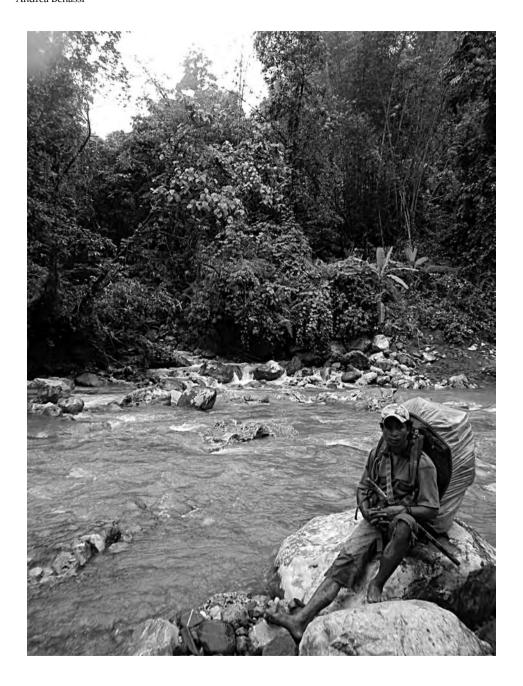
21. 30 maggio 2012. Lungo il sentiero per Way Huhu. Un momento di sosta in uno dei ripari costruiti lungo la via. Dal primo piano: Mr. Buan e Im di Hualu, Imp di Kanike e Ato il guardaparco.

324 • VOCI CAMERA OSCURA



22. 30 maggio 2012. Kanike. Lasciando il villaggio. In primo piano lyek.

CAMERA OSCURA VOCI • 325



23. 5 giugno 2012. Scendendo dal campo di Way Huhu verso Kanike; uno dei portatori assoldati dai trekkers indonesiani.

326 • VOCI CAMERA OSCURA



24. 31 maggio 2012. Campo di Way Huhu. Da sinistra Imp e Oni si riposano in attesa di mangiare.

CAMERA OSCURA VO(1 · 327



25. 2 giugno 2012. Oni e Imp al campo di Way Fuku, presso la cima del monte Binaja.

328 · VOCI CAMERA OSCURA



26. 4 giugno 2012. Il campo di Way Fuku, presso una delle cime del monte Binaja. Oltre alle nostre si notano le tende dei trekkers indonesiani.

CAMERA OSCURA VOCI • 329

Andrea Benassi



27. 8 giugno 2012. Huaulu. Sulla veranda della casa ostello, Mr. Buan e Iyek si raccontano storie di caccia attraverso le montagne di Hatu Kauala.

330 • VOCI CAMERA OSCURA



28. 6 giugno 2012. Halte Huaulu. Il punto sulla strada dove fermano gli autobus e i bemos per Kilolima e Sawai.

CAMERA OSCURA VOCI • 331

Quotidianamente

IL DIO PETROLIO CANALIZZA I SENTIMENTI UMANITARI

Il Quotidiano della Calabria, 22 gennaio 2013

«Sono il nuovo Sindaco delle isole di Lampedusa e di Linosa. Eletta a maggio 2012, al 3 di novembre mi sono stati consegnati già 21 cadaveri di persone annegate mentre tentavano di raggiungere Lampedusa e questa per me è una cosa insopportabile. Per Lampedusa è un enorme fardello di dolore. Abbiamo dovuto chiedere aiuto attraverso la Prefettura Sindaci della provincia per poter dare una dignitosa sepoltura alle ultime 11 salme, perché il Comune non aveva più loculi disponibili. Ne faremo altri, ma rivolgo a tutti una domanda: quanto deve essere grande il cimitero della mia isola? [...]

Tutti devono sapere che è Lampedusa, con i suoi abitanti, con le forze preposte al soccorso e all'accoglienza, che dà dignità di esseri umani a queste persone, che dà dignità al nostro Paese e all'Europa intera. Allora, se questi morti sono soltanto nostri, allora io voglio ricevere i telegrammi di condoglianze dopo ogni annegato che mi viene consegnato. Come se avesse la pelle bianca, come se fosse un figlio nostro annegato durante una "vacanza"».

Il forte messaggio della Sindaco di Lampedusa, Giusi Nicolini, rivela tutta la sua carica di indignazione e di verità, specie se messo a confronto con la vuotaggine e la retorica elettoralistica del dibattito (!) politico di queste settimane. Messaggio di grande importanza e sul quale dovremmo riflettere adeguatamente.

I governanti di ieri e quelli di oggi si sono prodigati in dichiarazioni, tanto più solenni quanto più prive di contenuto concreto.

Berlusconi aveva incaricato il precedente Sindaco di Lampedusa, nel corso di una sua visita cadenzata da slanci solidaristici e amorevoli, di acquistare per suo conto una villa dal momento che desiderava ardentemente – così proclamò agli abitanti dell'isola – diventare loro concittadino. Non se ne fece nulla, anche se l'annuncio dell'acquisto poté apparire normale, data l'abitudine del leader di Forza Italia di collezionare ville e magioni, come se fossero orologi o stampe cinesi.

Con ben altro stile Monti reagì alle tragedie di Lampedusa, affermando ad esempio, dopo la sciagura del 7 settembre scorso, dove persero la vita circa 80 immigrati tunisini: «è importante non far finta di non vedere. È importante porsi questi problemi non far finta di non vederli o ritenersi un po' moralmente assolti perché abbiamo problemi più gravi che riguardano noi, i nostri lavoratori e i nostri disoccupati». È ampiamente condivisibile il rifiuto di facili assoluzioni perché pre-

si da altri problemi, ma se guardiamo la cronaca dei mesi successivi a tali esternazioni vediamo che il risultato comunque non differisce: in ambedue i casi, con ambedue i premiers, i lampedusani sono rimasti soli dinanzi al tragico fenomeno che inonda la loro isola di cadaveri clandestini. Se Atene piange, Sparta non ride: la sostanziale indifferenza dei nostri politici italiani testimonia di fatto, pur nelle differenze, una notevole insensibilità, ma non migliore figura la fa l'Europa.

L'Europa che ha avuto il Nobel della pace; che viene continuamente evocata come giudice presso il quale presentarsi supplici scolari che hanno saputo fare i compiti a casa; che viene ogni momento nominata quasi mantra per persuaderci a fare ciò che non vorremmo, ma cui non possiamo sottrarci "perché lo vuole l'Europa": un'analoga variante recita: "ce lo chiedono i mercati", con una personificazione irreale di evanescenti forze economico-finanziarie protese comunque al profitto con netta preferenza per le manovre speculative; quest'Europa mostra sovrana indifferenza per il dramma degli sbarchi clandestini come se la cosa non la riguardi.

Ce lo dice la Sindaco di Lampedusa e tutti i nostri europeisti hanno poco da controbattere: «credo che la loro morte in mare debba essere per l'Europa motivo di vergogna e disonore».

Non ne escono meglio, d'altronde, altri organismi internazionali e sovranazionali.

Si è appena conclusa con una strage la drammatica vicenda dell'attacco alla raffineria di In Amenas nella zona

di confine a sud dell'Algeria, dove un gruppo di integralisti islamici ha tenuto in ostaggio numerosi persone di diversa nazionalità che lavoravano nell' impianto petrolifero, imponendo condizioni difficilmente accettabili. Il bagno di sangue comprende già diverse decine di vittime, ma il numero è destinato ad aumentare. Le dichiarazioni dei fondamentalisti islamici fanno chiaramente capire il loro legame con il gruppo terroristico di Al Qaeda. Forse, si poteva tentare sino all'estremo la via della trattativa, ma il Governo algerino ha preferito la soluzione dell'intervento armato unilaterale. senza interpellare i Paesi di origine degli ostaggi. Nel frattempo in Mali, paese da cui proveniva il commando che ha occupato la raffineria, la Francia continua a combattere a difesa del governo centrale maliano con l'assenso dell'Europa. La stessa Italia ha offerto supporto logistico all'operazione militare, anche se, come ha dichiarato il nostro Ministro degli Esteri, Giulio Terzi, l'Italia non è coinvolta in una guerra, che del resto non potrebbe essere così denominata per l'esplicito ripudio che di tale violenza massima fa la Costituzione italiana, d'altronde già altre volte aggirata con le nostre "missioni umanitarie".

Organismi internazionali, si pensi per tutti all'Onu, sono solleciti a intervenire in alcuni casi (la caccia a Saddam Hussein che nascondeva armi nucleari, mai trovate), mentre restano indifferenti nei confronti di massacri che si perpetrano quotidianamente in un crescendo senza fine in Siria.

Tant'è. Forse ci sono accordi sotterranei tra Stati, questioni di confini da difendere o questioni economiche determinanti, come nel caso della Guerra Santa americana contro il dittatore Saddam, pur precedentemente finanziato in funzione anticomunista: variano le forme, ma resta il tratto comune che le dichiarazioni di principio coprono concrete sollecitazioni di interessi nazionalistici o economici. E comunque è quasi sempre il Dio Petrolio a sovrintendere alla canalizzazione delle nostre pulsioni umanitarie, dei nostri sentimenti.

Perché, allora, non tentare di riprenderci ognuno di noi la nostra capacità di indignarci e di esprimere alla nostra maniera una umana e concreta solidarietà? È così difficile tentare di non essere più eterodiretti? L.M.L.S

ISPIRIAMOCI AL MODELLO DI ALBERT SCHWEITZER

Il Quotidiano della Calabria, 5 febbraio 2013

Una notizia drammatica e inquietante ci giunge dalle montagne dell'Ossola. Il pastore Walter Bevilacqua, di 68 anni, trascorsi prevalentemente a curare la terre e gli animali, ogni settimana negli ultimi tempi si sottoponeva alla dialisi, all'ospedale San Biagio di Domodossola, ma ha rifiutato il trapianto di rene, per lui indispensabile, confessando al parroco: «Sono solo, non ho famiglia. Lascio il mio posto a chi ha più bisogno di me. A chi ha figli e ha più diritto di vivere». Durante la terapia di dialisi il cuore ha ceduto. Ai funerali il parroco, nella sua orazione funebre, ha raccontato a tutti il gesto di solidarietà compiuto da Walter, ripetendo le sue parole e commentando da parte sua: «È giusto così».

Walter Bevilacqua ha ritenuto di agire in tale maniera e la sua decisione va rispettata, se ne condivida o meno le ragioni.

Ciò che, invece, suscita in me la massima perplessità è il commento alle parole di Bevilacqua «Sono solo, non ho famiglia. Lascio il mio posto a chi ha più bisogno di me. A chi ha figli e ha più diritto di vivere», del parroco: «È giusto così».

Il diritto a vivere non viene in tale maniera riconosciuto a tutti gli uomini solo perché tali, ma si stabilisce una graduatoria (ma chi è delegato a farlo? E in base a quali parametri?) dell'accesso al diritto di vivere.

Si apre di fatto il varco attraverso il quale possono passare singoli, gruppi, categorie anagrafiche, strati sociali, raggruppamenti etnici.

Il genocidio nazifascista non sacrificò all'ideologia della "pura" razza ariana milioni di ebrei, assunti indiscutibilmente come razza inferiore?

Stupisce che a proclamare la giustezza del gesto compiuto dal pastore sia un parroco, un seguace, cioè, di Chi ha proclamato l'assoluta uguaglianza, senza distinguo, senza se e senza ma, di "tutti".

Con ben altra tensione etica rispetto al parroco, Albert Schweitzer, pensatore, musicista, affermò con scritti e azioni il rispetto per la vita di tutti gli esseri viventi. Ai primi del Novecento, dopo aver letto in un bollettino della Società missionaria di Parigi che mancava personale specializzato in una missione del Gabon, zona settentrionale dell'allora Congo, Schweitzer, all'età di 30 anni si iscrisse a Medicina per specializzarsi a 38 in malattie tropicali. Laureatosi raggiunse Lambaréné, una città del Gabon occidentale, in quella che era allora una provincia dell'Africa Equatoriale francese. Assieme alla moglie Hélène si dedica a curare malattie di ogni genere legate alla cattiva nutrizione, alla mancanza di cure e medicinali, condizioni miserrime di vita: malaria, tubercolosi, tumori, malattie mentali, lebbra. Perseguitati durante la prima guerra mondiale per la loro nazionalità tedesca e vennero dichiarati prigionieri di guerra dai francesi, come cittadini tedeschi che lavoravano in territorio francese. e successivamente espulsi dall'Africa. Per l'instancabile attività filantropica Albert nel 1952 ebbe il Nobel per la Pace e con i proventi del premio, nel 1953, costruì il Village de la Lumière per i lebbrosi.

È amaro che uno dei protagonisti del Novecento e una figura dello spessore di Albert Schweitzer sia oggi quasi dimenticato e la sua opera ignorata specie dai giovani. L.M.L.S

INTERREGNO. I NOSTRI ESORCISMI PER NASCONDERE IL VUOTO DI POTERE

La Repubblica, 22 febbraio 2013

«I re dovrebbero essere immortali», dice il sovrano. E la regina gli risponde «Hanno un'immortalità provvisoria». In questo scambio di battute tra

Bérenger e Marguerite, i protagonisti de *Il re muore*, Eugène Ionesco fa lampeggiare il grande paradosso della sovranità. Sempre in bilico tra la perennità della carica e la possibilità della sua interruzione, tra l'immortalità del regno e la mortalità del re. Che resta la ferita inguaribile del potere, costitutivamente sospeso tra ordine e caos, come su una lama di coltello. Perché in ogni sistema politico, da quelli primitivi ai grandi stati moderni, il capo supremo è di fatto l'incarnazione della legge - lex est in pectore regis. Per la stessa ragione la sua debolezza e ancor più la sua morte rappresentano il vuoto che minaccia la società dall'interno, il cuore di tenebra della politica.

Tutte le società temono l'interregno e cercano di farlo durare meno possibile. E anche il Vaticano oggi cerca di accelerare – attraverso l'annunciato motu proprio – i tempi dell'inedito limbo tra le dimissioni di un papa e l'elezione del successore. Il trono vuoto è sempre stato un pericolo, tanto che in passato si è tentato di occultarlo simbolicamente, con riti e cerimonie che costituiscono, di fatto, dei veri e propri esorcismi istituzionali contro il vuoto di potere, contro la sospensione delle regole che, di fatto, fa ammalare il corpo sociale di una malattia mortale.

Negli antichi reami africani della costa di Guinea alla notizia della morte del re ciascuno si precipitava a derubare il vicino di casa senza che nessuno avesse diritto di punirlo. Come se insieme al capo fosse morta anche la giustizia. Ma con l'incoronazione del successore l'ordine tornava a regnare.

E l'Europa delle grandi monarchie non era da meno. Anche se l'esplosione di violenza non era sempre cieca e a volte prendeva di mira gruppi etnici particolari. Come gli Ebrei. In Inghilterra il periodo che andava dalla morte del sovrano all'incoronazione del nuovo re era spesso l'occasione di un pogrom antisemita. Nei giorni dell'ascesa al trono di Riccardo I, nel 1189, a Londra si scatenò un'autentica caccia all'ebreo, che le fonti dell'epoca chiamano già holocaustum. Lo racconta lo storico Sergio Bertelli in un bellissimo libro intitolato *Il corpo del re*, che è ormai un classico in materia di rituali del potere.

Gli antichi giuristi chiamavano l'interregno justitium proprio perché comportava la sospensione di tutte le attività giudiziarie. Di fatto era il solstizio della sovranità, un'interruzione angosciosa delle regole. Nei termini di oggi lo chiameremmo uno stand by della legge.

Per evitare che il vuoto di potere facesse precipitare la società nel caos. Oppure per avere il tempo di preparare la successione, si cercava di prolungare artificiosamente il commiato del morto allungando i tempi della sua definitiva uscita di scena. L'idea era che fino a che non fosse avvenuta la decomposizione del cadavere regale si dovessero ancora fare i conti con il corpo del re, o del pontefice se si trattava di papi. E l'autorità non poteva essere trasmessa al suo successore. Come dire che la mano del defunto non ha più la forza di reggere lo scettro, ma non ha ancora lasciato la presa.

Addirittura in molte società si arrivava a costruire un simulacro del so-

vrano, di cera o di cuoio, che veniva messo nel suo letto e assistito come un ammalato grave. I medici visitavano continuamente il manichino e ne constatavano il peggioramento minuto per minuto. Fino a dichiararlo morto al momento opportuno. Nella Roma imperiale questo rito si chiamava funus imaginarium, ovvero funerale dell'immagine. E si concludeva con una processione solenne, con tanto di senatori e matrone. E con il rogo finale del fantoccio che veniva arso su una pira riempita di aromi e incensi che lo trasportavano in cielo tra gli dei. Solo allora il re era veramente morto.

Anche alla corte di Francia veniva apparecchiato un manichino somigliante al sovrano defunto ed esposto nella sala d'onore alla vista della corte. Che continuava a offrigli i servizi dovuti alla sua maestà. Come la vestizione, il pranzo, l'abluzione delle mani. E solo al momento del compimento della successione l'effigie usciva di scena.

Nel caso di quei particolari sovrani che erano i pontefici, la morte invece non poteva essere tenuta nascosta perché non c'erano eredi al trono. La sospensione della legge era irrimediabilmente simboleggiata dalla rottura dell'anello piscatorio. E immancabilmente seguita da violenze e saccheggi che facevano di Roma una terra di nessuno. Nonostante i decreti pontifici cercassero di mettere un freno a rituali vandalici come l'assalto ai palazzi lateranensi, che seguiva ogni morte di papa, la dura legge dell'interregno non fece mai sconti al Vaticano.

Nel 1484, alla morte di Sisto IV il palazzo del nipote del papa fu distrutto dalla folla in tumulto. Spesso a dare inizio ai saccheggi erano addirittura parenti e vicini del papa defunto che, per così dire, se ne dividevano le spoglie con una certa animosità. E c'era anche il rituale della spoliazione violenta dei beni del nuovo eletto. Il caso più celebre è quello del raffinato umanista Enea Silvio Piccolomini, salito al soglio pontificio col nome di Pio II nel 1458. Non fece nemmeno in tempo a indossare la tiara che i cardinali suoi colleghi di conclave si precipitarono ad assaltare la sua cella per fare piazza pulita di ogni suo avere. In questi casi la violenza dilagava successivamente per le strade e arrivava alla distruzione del palazzo del neopapa. E quando morì Paolo IV, al secolo Gian Pietro Carafa, nell'agosto del 1559 la plebe capitolina occupò il palazzo dell'Inquisizione e liberò tutti i prigionieri. Eretici compresi. A condizione però che giurassero fedeltà alla Chiesa.

Se l'interregno dunque fa entrare nel corpo sociale un virus dalla potenza incalcolabile, gli uomini si difendono da sempre ricorrendo all'arma del rituale. Che funziona come un anticorpo simbolico iniettato nelle vene della società. Per scongiurare la carica distruttiva del vuoto. Reincarnando la legge in un nuovo corpo. Come dire il re è morto, viva il re. M.N.

FINITA L'ORGIA DI PAROLE SI DIA SPERANZA AL SUD

Il Quotidiano della Calabria, 26 febbraio 2013

Il caso e alcune scelte politiche hanno fatto sì che i giorni del carne-

vale 2013 coincidessero con una campagna elettorale nella quale leaders e altri candidati delle diverse forze politiche si sono esibiti in rappresentazioni formalmente differenziate da quelle carnevalesche, ma sostanzialmente analoghe. Non si tratta di "cattiveria" o di ipocrisia o, almeno, non soltanto di guesto. È una scelta di fatto necessitata. Il Potere, infatti, si narra, si recita. Assistiamo da tempo a una teatralizzazione del Potere, che ha bisogno per mantenersi e rafforzarsi di una spettacolarizzazione ritenuta atta a fondarlo simbolicamente. Ad esempio, le cerimonie dell'insediamento del Presidente degli Stati Uniti, Barak Obama, si sono concretate in gigantesche rappresentazioni teatrali che celebravano con suoni, colori, danze, le diverse etnie presenti in America e che venivano riassunte simbolicamente, nella figura dell'Eletto. Anche il rituale dell'insediamento del nostro Presidente della Repubblica e, in tono doverosamente minore, quello del Presidente del Consiglio e del Governo, non si sottraggono a una rigida fissità che in qualche modo rassicuri tutti che ogni cosa si svolge come previsto e come era nell'immediato passato. Lo stesso può essere detto per la celebrazione del 2 giugno, festa della Repubblica, giornata nella quale le diverse Forze Armate sfilano ai Fori Imperiali dinanzi al Capo dello Stato e alle altre Autorità istituzionali, mentre in cielo l'aeronautica si esibisce in voli che solcano il cielo lasciando scie tricolori nel tripudio popolare. Il Potere si celebra, ostenta se stesso per essere ritenuto realmente tale. Il Potere è rappresentazione, discorso, maschera.

Ogni uomo è maschera ché maschera equivale a persona (ce lo insegnano gli antichisti).

Allora, dov'è la differenza tra la maschera dell'uomo di potere, del politico e quella di tutti gli altri? A me sembra che risieda nelle finalità. nell'uso strumentale della maschera. Per i singoli cittadini la maschera ha finalità di conferma del loro essere sociale, della loro identità, del riconoscimento della compartecipazione a una identità di gruppo, che consenta loro di far parte di una "comunità del noi", per utilizzare una felice espressione di Antonio Pigliaru. Per l'uomo di potere, per il politico, la finalità dell'assunzione della maschera è la canalizzazione del consenso, costi quel che costi; una strumentalizzazione che val bene bugie clamorose, contraddizioni, presentazione della propria storia, del proprio passato, della propria personalità, occultando con generosità autoreferenziale gli aspetti più oscuri, impresentabili della propria vicenda pubblica per erigersi nel ruolo, abbastanza improbabile, di fustigatore di costumi, di depositario di ricette valide, per salvare la nostra economia e il Paese tutto. Certo, non tutti hanno tale capacità di strumentalizzazione, di porsi sulla scena pubblica –mediatica e non – quali imbonitori e piazzisti. Impudenza, irresponsabilità, richiamo agli istinti individualistici abbandonando desideri, magari presenti anche nel proprio elettorato, di residue solidarietà; ossessive promesse di provvedimenti economico-finanziari e assolutori di eventuali reati, nel tentativo di strizzare l'occhio ad ambedue gli schieramenti maggiori. Con

diverso grado di serietà e di misura anche altri leaders politici si presentano con la maschera di aver pronta una ricetta che avvii il risanamento della nostra economia, e, contemporaneamente, una politica del lavoro che attenui gradualmente le piaghe della disoccupazione, specie giovanile, della povertà (8 milioni di poveri, 37% di famiglie in situazioni di povertà). Tutto guesto senza alcun cenno di autocritica, di motivare le ragioni, certamente avvertite con generosità e serietà, per le quali si sono votati provvedimenti rigoristi, più che rigorosi, sostanzialmente iniqui in quanto acriticamente livellatori. Né la situazione migliora per altre forze in campo, i cui ispiratori maggiori, ad esempio, non abbandonano sostanzialmente il loro atteggiamento di salvatori della Patria anche quando eccessivamente proni a richieste di banche e mercati finanziari. Contro tutto questo monta la politica dell'Antipolitica di chi rumoreggia con un turpiloquio da forte impatto, presentandosi a propria volta come unico possibile salvatore del Paese, con generiche proposte di settori in cui intervenire attraverso costose iniziative delle quali non si indicano la indispensabile copertura finanziaria. Anche altri, più seri nella forma e nella sostanza, si limitano a indossare la maschera dell'unico depositario della istanza di legalità, forzando tale immagine con il richiamo alla propria rispettabile esperienza in altro Ordine dello Stato.

Un tratto caratterizzante l'attuale campagna elettorale, ormai agli sgoccioli, mi sembra essere ciò che definirei "dialettica della paura". Le diverse forze politiche evocano scenari apocalittici producendo nell'elettorato una paura specifica, che può essere quella di una maggiore povertà per una tassazione percepita come iniqua; del baratro economico e dell'assoluta sfiducia dei mercati finanziari; di una permanenza al potere di politici presentati tutti come ladri e inaffidabili; di un Paese ridotto a teatro dell'illegalità; di una Italia palcoscenico di demagogia e irresponsabilità. Sono paure che toccano preoccupazioni reali o nervi scoperti della opinione pubblica, ma in qualche modo sono esse stesse provocate dalle forze politiche perché possano presentarsi come unico antidoto per alla realtà drammatica da esse stesse delineata. Si realizza così il solenne e manipolato esorcismo contro un terrore alimentato per fini strumentali. Tutto ciò produce ulteriore confusione, posto che la fiducia nelle ideologie e nella politica è calata verticalmente. Ma la trama delle nostre paure, realistiche o indotte che siano, esaminate al rovescio rivela l'ordito delle nostre speranze. Speranze di una società diversa, di sicurezza, di realtà più vivibile e di futuro meno angosciato.

In una situazione siffatta, varrebbe la pena esaminare chi, nonostante tutto, è portatore di un programma realistico e più vicino alle nostre esigenze, materiali e ideali, detto con pacata serietà, senza ricorso a urla o a roboanti promesse. Vale la pena comunque contribuire, noi stessi, alla decisione di chi ci dovrà governare senza lasciarci attrarre dal miraggio dell'astensionismo o della scheda bianca o annullata per una generica e sostanzialmente inutile protesta. L.M.L.S

LA GRANDE OCCASIONE CON PAPA FRANCESCO

Il Quotidiano della Calabria, 19 marzo 2013

Oggi con la solenne Messa dell'intronizzazione di Papa Francesco inizia questo Pontificato che inciderà profondamente sulla vita della Chiesa cattolica e non soltanto su essa. L'Evento dell'elezione di questo Pontefice, al quale abbiamo assistito giorni fa, è stato straordinario non solo perché si tratta del Vicario di Cristo in terra che comunque guida due miliardi di cristiani, ma perché gli ultimi avvenimenti che hanno scosso la Chiesa di Roma hanno rivelato un magma di lotte per il potere, tensioni interne, omissioni ed eccessive tolleranze quando non connivenze che hanno contribuito a rendere particolarmente amara l'ultima fase del Pontificato di Benedetto XVI ponendosi verosimilmente come concause del suo gesto rivoluzionario di dimissioni. L'elezione di Jorge Mario Bergoglio ha campeggiato sulle prime pagine di giornali, sulle edizioni straordinarie delle trasmissioni televisive, sui servizi di apertura del telegiornali ed è naturale tutto ciò, data l'enorme rilevanza di quanto è avvenuto: non a caso si diceva una volta "ogni morte di papa" per indicare qualcosa di eccezionale e rarissimo, anche se le inedite dimissioni di Benedetto XVI inducono a modificare anche alcuni modi di dire sedimentati nel tempo.

L'elezione del nuovo Papa, il contesto in cui è avvenuta, la temperie politico-culturale da cui è emersa testimonia come la Chiesa abbia mostrato rapidità ed efficacia di scelte individuando volta a volta ciò che è meglio per se stessa e per l'umanità. Si tratta di un Papa che viene da lontano, l'ha ricordato lui stesso nel primo saluto pubblico, quando con ammirevole semplicità ha detto: «Fratelli e sorelle...buonasera. Voi sapete che il dovere del Conclave era di dare un Vescovo a Roma: sembra che i miei fratelli Cardinali siano andati a prenderlo quasi alla fine del mondo». Sono stato nei giorni scorsi a Pollenzo per un convegno scientifico e ho girato per i paesi dell'astigiano dove si trova fra l'altro Portacomaro Stazione, nella località Bricco Marmorito, da dove partì nei primi decenni del secolo scorso il padre, che non sopportava di sottostare al regime fascista e ho avuto modo di constatare direttamente l'enorme soddisfazione, l'orgoglio per guesta elezione che in gualche maniera riscatta le immani sofferenze e i sacrifici affrontati dall'emigrazione italiana nei diversi Paesi del mondo. Mi si ripeteva che con l'elezione di Bergoglio il Piemonte dava il secondo Papa, dopo San Pio V nel XVI secolo. Se la gigantesca diaspora plurisecolare dell'emigrazione ha imposto all'Italia un enorme carico di irredimibile dolore e di ulteriore impoverimento, solo in parte diminuito per le rimesse degli emigrati, ha dato a numerosi altri Paesi europei ed extraeuropei ricchezza e preziose energie per il loro sviluppo. Sono queste le tante ragioni che legano l'Italia all'Argentina e a tanti altri Paesi dell'America Latina. In questo caso, poi, l'elezione di Papa Francesco è oggettivamente una rea-

zione alle strategie della curia vaticana così autoreferenziale, come si è già accennato. Papa extraeuropeo, Padre Bergoglio è stato esemplare missionario, da sacerdote e da vescovo ha vissuto frugalmente povero tra poveri, già nei primi giorni di Pontificato ha compiuto gesti significativi rifiutando di vestirsi di rosso, di indossare la croce d'oro, preferendo mantenere quella di ferro, l'anello d'oro del Pescatore preferendone uno d'argento, negandosi all'omaggio genuflesso dei Cardinali che ha abbracciato sollevandoli dall'inchino e compiendo una serie di altri gesti apparentemente minuti, ma che hanno subito dato il segno di una svolta epocale e fatto intuire quale potrà essere lo stile che imprimerà all'azione della Chiesa. Impegno missionario, di evangelizzazione, nell'accezione più lata, verso l'esterno e l'interno, verso le regioni lontane e verso la stessa Roma, verso loro e verso noi stessi. È una prospettiva che coinvolge non solo i credenti, ma anche i laici chiamando noi tutti a una corresponsabilizzazione nel contrastare il male nel mondo, i mali del mondo.

Quale suo coetaneo mi sento, infine, rincuorato dalla sua esaltazione della vecchiaia che ha la bellezza della saggezza della vita da trasmettere ai giovani nella gioia del dono, senza sterili rimpianti, senza mortificanti rinunce. In epoca di arrogante giovanilismo, non mi sembra sottolineatura da poco.

Non intendo erigere altarini per questa pur straordinaria figura di Pontefice, e ho presente anche le polemiche che ci sono state, accanto all'esultanza della sua elezione, da parte di chi continua a rimproverargli una tiepida opposizione per la vicenda dei desparecidos, per le quali polemiche però abbiamo registrato la vibrata protesta della sorella di Papa Francesco che ricorda come una connivenza con la dittatura sarebbe stata da parte del prelato un tradimento dell'insegnamento paterno di radicale opposizione al fascismo. Non dobbiamo farne un oggetto di culto, ma assumerlo come occasione per una nuova maniera di essere con gli altri, di essere per gli altri. È ancora possibile tutto ciò e val la pena in ogni caso iniziare, date anche le fraterne sollecitazioni di Papa Francesco a percorrere questo difficile itinerario L.M.L.S

LE TRADIZIONI VIVONO NON BISOGNA LIQUIDARLE

Il Quotidiano della Calabria, 2 aprile 2013

Ieri, lunedì dell'Angelo, e oggi sono, nella liturgia cattolica, dedicati al ricordo dei giorni che Gesù Cristo, dopo la Resurrezione, passò in Galilea e "fare Galilea", nel nostro linguaggio popolare, significa andare in campagna, parenti e amici, e consumare pranzi pantagruelici. Questa usanza viene osservata anche nei paesi ancora agricoli, totalmente circondati dalla campagna, per cui andare fuori paese ritualmente non può significare una salutare immersione nella "natura", quale intervallo di una vita freneticamente urbana.

L'abbondanza dei pranzi della "Galilea" testimonia sia l'importanza

del cibo nella nostra cultura popolare dove ancora è salda la memoria della fame patita nel passato, sia la sacralità che l'alimentazione riveste nella cultura tradizionale, dove ogni evento che segna l'esistenza individuale e familiare viene scandito da pranzi fastosi e festosi.

L'azione del mangiare richiede accortezza e prudenza, ché "quando si mangia si combatte con la morte", non solo per il pericolo di strozzarsi, ma soprattutto per la pericolosità simbolica connessa a uno spazio dove vivi e morti si fronteggiano senza che vi siano delimitazioni rigide e definite una volta per tutte: mangiare presso le tombe il due novembre è atto rituale di comunicazione con i defunti, registrato fra gli altri da Ernesto de Martino, da Annabella Rossi, da Mariano Meligrana e me stesso.

Queste considerazioni riguardano una società indubbiamente "arcaica", lontanissima quindi dalla nostra società contemporanea, dai suoi ritmi e dalle sue esigenze. Eppure, nel programma di governo proposto dal leader della coalizione di centro sinistra, Perluigi Bersani, appena ricevuto il preincarico dal Presidente della Repubblica, uno degli elementi caratterizzanti è rappresentato dalla tutela e dalla valorizzazione dell'ambiente, cioè della natura, troppo spesso violentata dalla logica dello sfruttamento e della rapina costi quel che costi. Significativa convergenza, dunque, tra arcaico e postmoderno, tra tradizione e necessaria innovazione.

Già da queste notazioni possiamo sottolineare come non avrebbe senso liquidare le tradizioni folkloriche perché riguardanti il passato, necessariamente "obsoleto"; anche perché molto spesso esse continuano a dire con l'enorme suggestione del rito sentimenti e bisogni universali, quali quelli dell'amore e del dolore, del superamento dell'angoscia per la fine di chi ci è caro, del ritrovare modalità di comunicazione con le persone care scomparse.

L'ho constatato ancora una volta assistendo in questi giorni alle forme della religione popolare di Pasqua in Puglia, quali l'incontro tra l'Addolorata e il Cristo Morto del Venerdì santo a San Severo; la processione di San Marco in Lamis, dove il buio della notte viene illuminato da decine e decine di "fracchie", cornucopie di varie grandezze realizzate con tronchi di legno riempiti di rami che vengono incendiate e trainate da bambini e adulti lungo il corso principale che accompagnano l'Addolorata nel suo itinerario di dolore; la processione del Sabato Santo di Canosa, dove un foltissimo numero di donne vestite di nero con il capo e il viso coperto da una veletta anch'essa nera accompagnano con un canto di dolore la statua di Maria la "Desolata".

Assistendo con grande interesse a questi riti, alcuni dei quali in parte modificati dalla diffusa turisticizzazione, sono ritornato mentalmente ed emotivamente a quelli analoghi calabresi, all'"Affruntata" della mia Briatico, a quelle di Vibo Valentia, Maierato, Filogaso, o Dasà, dove l'incontro tra la Madre e il Figlio risorto si svolge in un uliveto ai margini del paese, quale ulteriore sacralizzazione della natura. O alle innumerevoli pro-

cessioni del Cristo morto del Venerdì sino alla notissime processioni di Verbicaro, in provincia di Cosenza, e di Nocera Tirinese, nel Lametino, nelle quali i vari punti d'incontro tra la Mater dolorosa e il Figlio vengono segnati puntualmente dal sangue che i flagellanti spargono percuotendosi il corpo con il "cardo", pezzi di sughero nei quali sono stati conficcate acuminate scaglie di vetro. Si tratta di un sangue che sacralizza il territorio, proteggendolo e garantendo la sopravvivenza anche economica della comunità alla quale assicurano un abbondante raccolto.

La natura, la cultura intellettuale, l'arte, l'economia non sono settori indipendenti retti da logiche necessariamente diverse secondo criteri economicistici imposti dall'Europa dai mercati (in realtà dalle banche e dalla finanza). In effetti, sono interdipendenti, per cui potenziare l'uno comporta vivificare l'altro, e così via. Ho avuto proprio in questi giorni una netta esemplificazione di tutto ciò: la Regione Puglia ha avuto un finanziamento di 400 mila euro per un progetto europeo di rigenerazione del territorio ideato da Silvestro Regina, noto artista di San Severo, dall'acuta sensibilità antropologica e impegnato da tempo nella valorizzazione del patrimonio ambientale, storico-artistico e sociale.

Ancora una volta vecchio e nuovo possono convergere. Si tratta di volerlo veramente ripensando vecchi e nuovi termini, liberandoli dai luoghi comuni che nel tempo si sono addensati su di essi. **L.M.L.S.**

SIAMO TUTTI CANNIBALI. PAROLA DI LÉVI-STRAUSS

La Repubblica, 9 aprile 2013

Mettete il più grande antropologo di tutti i tempi a ragionare sul presente senza tabù e senza pregiudizi. Con la lucidità spiazzante di un Montaigne e il fervore dissacrante di un Rousseau. E viene fuori che Siamo tutti cannibali. È questo il titolo provocatorio dell'ultimo libro di Claude Lévi-Strauss. Uscito in questi giorni in Francia per i tipi di Seuil (Nous sommes tous des cannibales, Seuil, 2013). Sedici piccoli saggi che il padre dello strutturalismo ha dedicato alla società contemporanea. I testi sono inediti per la Francia, ma ben noti ai lettori di Repubblica. Che hanno avuto il privilegio di leggerli in anteprima tra il 1989, anno della caduta del Muro e il 2000, dominato dall'incubo della mucca pazza.

Il profeta dell'antropologia, scomparso nel 2009 all'età di 101 anni, non amava scrivere per i giornali, anche se testate come il Times Litterary Supplement e la New York Rewiew of Books facevano carte false per accaparrarsi le sue opinioni. Ma si lasciò tentare dalle domande di questo giornale che lo sollecitò a pensare sui temi cruciali del nostro tempo. Il risultato è una summa antropologica dell'Occidente contemporaneo. Dalle questioni etiche e razziali sollevate dall'infibulazione femminile, ai problemi del multiculturalismo. Dal relativismo culturale. di cui Lévi-Strauss indica lucidamente pregi e difetti, alle pratiche della fecondazione assistita. Fino al funerale di Lady Diana, in cui il maestro indiscusso degli studi sulla parentela legge in maniera sorprendente l'irrituale esternazione del fratello della principessa infelice. Che nella sua commemorazione pubblica rivendicava il diritto di proteggere i nipoti dal padre e dalla famiglia reale. Nella polemica esternazione del conte Spencer sarebbe riaffiorato, infatti, in versione contemporanea l'antico ruolo tutoriale dello zio materno che la nostra cultura sembrava aver dimenticato. E che invece in altre società è uno dei pilastri dell'ordine collettivo. In ogni caso su qualsiasi oggetto si poggi, lo sguardo di Lévi-Strauss è implacabile e corrosivo. E perfino sovversivo quando affronta senza ideologia, ma con il rigore entomologico dello scienziato, questioni come le nuove frontiere aperte dall'ingegneria genetica. Che applicate alla fecondazione eteroclita spostano di fatto la soglia tra natura e cultura. Ponendo problemi sociali e morali che hanno un'eco profondissima nella coscienza collettiva e nell'economia politica dei sentimenti. Nella Francia di questi giorni profondamente divisa dalla nuova legge sul matrimonio per tutti, che estende di fatto i diritti sull'adozione e sulla procreazione anche alle coppie omosessuali, le pagine scritte ventiquattro anni fa da Lévi-Strauss assumono un valostraordinariamente anticipatore. Anche perché guarda la nostra società da lontano, mostrando come altre culture hanno sempre immaginato la genitorialità biologica come qualcosa di assolutamente distinto dalla paternità e maternità. Che invece sono ruoli sociali in continua ridefinizione. E che non hanno necessariamente a che fare con la consanguineità. Ricorrendo a numerosi esempi etnologici l'autore di Tristi Tropici smentisce l'idea che esista una forma di famiglia naturale. Tra i popoli nilotici dell'Africa e quelli della Nigeria per esempio, se una donna è sterile viene considerata socialmente un maschio. Per cui può sposare un'altra donna e diventare "padre" dei figli che la sua metà genera con un donatore di seme. Insomma se da noi il giudice, il legislatore, il moralista sono spaesati dall'idea di una virtualità genitoriale infinita, l'antropologo non lo è per niente. Anzi, afferma con decisione Lévi-Strauss, è il solo ad avere gli strumenti per capirci veramente qualcosa. Perché le culture studiate dagli etnologi hanno affrontato in anticipo queste questioni. E pur senza la fecondazione assistita hanno da sempre immaginato degli equivalenti metaforici. Come dire che gli uomini hanno già sperimentato tanti modi diversi di essere genitori. In questo senso gli altri hanno qualcosa da insegnarci.

Anche sul cannibalismo, antico fantasma dell'Occidente, l'argomentazione levistraussiana dà le vertigini. Perché porta alle estreme conseguenze il celebre saggio sui cannibali di Montaigne dimostrando che la questione tocca molto da vicino anche noi. Se antropofagia è mettersi l'altro in corpo, allora c'è una sorta di cannibalismo terapeutico anche nei trapianti di organi. O in certe terapie a base di ormoni estratti dalle ipofisi. O innesti di membrane provenienti da cervelli umani. Quelle che furono all'origine dell'epidemia di Creutzfeldt-Jacob. E che secondo il Nobel per la medicina Carleton Gajdusek scatenarono un morbo dagli stessi sintomi tra i cannibali della Nuova Guinea, abituati non a caso a mangiare i cervelli dei nemici.

Così usi e costumi lontani ci aiutano a capire noi stessi e viceversa. Facendo emergere quel minimo comune denominatore che rende gli uomini, di ogni luogo e di ogni tempo, tutti parenti e tutti differenti. M. N.

RAZZISMO E SESSISMO. LA PAURA CHE NUTRE L'ODIO

Il Quotidiano della Calabria, 7 maggio 2013

Molti di noi, che continuiamo ostinatamente a volere un'Italia diversa. abbiamo salutato con soddisfazione la nomina di Cècile Kyenge, prima cittadina italiana di colore a ricoprire il ruolo di Ministro della Repubblica italiana. Ovviamente, alla nostra soddisfazione ha corrisposto l'esplosione della rabbia xenofoba e razzista che si è esibita in una vergognosa gara di insulti e battute da osteria. A primeggiare in questa gara di oscenità l'avv. Mario Borghezio, che ha denominato la ministro "faccia da casalinga", "scelta del cazzo", sottolineando che questa scelta è "il giorno Nero della Repubblica" e parlando di un "Ministro bonga bonga". Il fiero italiota è stato negli anni totalmente sodale con il suo leader massimo che si dilettava nel più noto "bunga bunga", e a Borghezio non è parso vero evidentemente, dar prova del suo fine umorismo.

Tutto ciò è potenziato dalla facilità dell'accesso alla rete, ma non è la rete il problema, lo è quanto essa rivela, fotografando una parte notevole del nostro Paese.

Come è possibile tutto ciò? Fino a che punto è giunta la deriva razzista?

Mi sembra che si sia realizzata sempre più una legittimazione culturale della violenza. Da essa discende coerentemente una legittimazione della violenza verbale. Si può dire che in ogni epoca ci sono stati atti di violenza, e sono stati veicolati una vasta tipologia di insulti, ma quando essi offendevano il "comune senso del pudore", la mentalità, magari ipocrita delle buone maniere, le considerava disdicevoli, da non fare o pronunciare, anche se di fatto tendeva ad accettarli ma in modo sotterraneo, ricorrendo a circonlocuzioni o toni sommessi. Ricordo spesso l'ottima opera di Nora Galli De' Paratesi, che ha insegnato a lungo nell'università della Calabria Le brutte parole: semantica dell'eufemismo (1969). Ora, è come se si fossero rotti gli argini, e assistiamo a inondazioni, allagamenti, in cui tutti possono offendere tutti con estrema facilità e senza che si paghi dazio. Essendo la neoministro di colore può essere naturalmente chiamata "Kyenge zulù", "scimmia congolese", "negra anti-italiana", "vile "negra", essere", "faccetta nera". Essendo così cromaticamente altra deve essere naturalmente "puzzolente", arrogandoci noi italiani il monopolio dell'igiene personale. Abbiamo una vasta fenomenologia di manifestazioni di ignoranza e di stupidità, ma spesso non si tratta di persone che si lasciano andare in buona fede, essendo piuttosto queste manifestazioni l'esito di freddi calcoli elettoralistici e strumentalizzazioni per conquistare e mantenere il consenso della propria base elettorale. Mario Borghezio è Parlamentare europeo, prima ancora Parlamentare della Repubblica italiana, ed è persona dotata di cultura e senso dell'umorismo come ho sperimentato personalmente essendo stati ambedue componenti di Commissioni parlamentari nella XIII Legislatura, anche se ho visto come vi fossero due Borghezio: uno che scherza cordialmente con i colleghi anche di altro orientamento politico e sa rapportarsi a loro, l'altro che platealmente disinfetta un sedile di autobus precedentemente occupato da una donna di colore o guida una marcia di baldi leghisti che vanno a urinare nel luogo dove doveva sorgere una moschea. Evidentemente le vie del potere e dell'avidità, non meno di quelle del Signore, sono infinite.

Ne sono sufficienti esortazioni a moderare i toni e a non procedere a espressioni più violente, chè, come ha dichiarato in questi giorni Laura Boldrini, minacciata di morte ogni giorno, occorre un adeguato intervento legislativo per porre fine all'anarchia del web. La Presidente della Camera riceve continuamente frasi quali "ti devono linciare, puttana", "abiti a 30 chilometri da casa mia, giuro che vengo a trovarti", "ti ammanetto e ti chiudo in una stanza buia e ti uso come orinatoio", "morirai affogata", "gli immigrati mettiteli nel letto, troia", accanto alla foto della donna sgozzata: "ecco l'Islam in azione".

L'aggressione sessista, nota Laura Boldrini, «assume sempre la forma di minaccia sessuale, usa un lessico che parla di umiliazioni e sottomissioni. E questa davvero è una questione grande, diffusa, collettiva. Non bisogna più aver paura di dire che è una cultura sotterranea, in qualche modo condivisa. Io dico un'emergenza, in Italia, perché le donne muoiono per mano dell'uomo ogni giorno, ed è in fondo considerata sempre una fatalità, un incidente, un raptus».

Né raptus, dunque, né gesti di "un disperato", o l'insulto depennato come "urlo", sostanzialmente innocente. Sono forme di una cultura nell'accezione antropologica del termine, che va contrastata con una cultura opposta, del rispetto, dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani.

Al fondo di tutto, lo si è detto più volte su questo giornale, vi è l'insicurezza, la paura che nutre l'odio verso l'altro, che si ritiene erroneamente diverso, mette in discussione noi stessi, la nostra fragile identità e che quindi dobbiamo negare confinandolo senza dubbio alcuno in una condizione di assoluta inferiorità. Nero, quindi altro, quindi stupido, quindi puzzolente, quindi assolutamente diverso e inferiore rispetto a noi che ci autoriteniamo immacolati. Diversa, solidale con gli altri, attenta ai diritti umani, di successo, e quindi da eliminare, rendendola urinatoio, compensando così la percezione della nostra irrilevanza sociale del nostro sostanziale temuto fallimento.

Anche Luigi Preiti, disoccupato di Rosarno, che disperato spara sui carabinieri a Palazzo Chigi nella giornata

speciale del giuramento del Governo Letta, è stato presentato come pazzo, e il suo gesto considerato quello di uno squilibrato. Si tendeva, così, a rassicurare l'opinione pubblica: non si trattava di una pianificazione di sovversivi che attaccavano così lo Stato, ma di qualcosa di eccezionale. Si è anche disquisito sulla sua capacità o meno "di intendere e di volere". Preiti e il suo avvocato sceglieranno la linea difensiva, ma senza in alcun modo invadere spazi specialistici, vorrei sottolineare che la disperazione e l'idea di aver fallito globalmente può provocare una puntuale incapacità, momentanea o duratura, di intendere o di volere. Quando si ritiene la propria vita ormai precipitata nel vuoto e nell'insignificanza si può pensare di entrare nella Storia comunque con un "gesto eclatante".

Preiti non mi sembra il "mostro" divorato da vizio e immemore dei suoi doveri familiari. La moglie separata ha dichiarato che è stata da lui aiutata per il loro figlio fin quando ha potuto, e i familiari hanno ribadito di essere una famiglia «perbene", di "brava gente", e tali affermazioni sono state confermate da numerosi altri. E allora perché puntare sulla "alterità barbarica" di Preiti? Forse perché calabrese e quindi parte di una società che sostanzialmente si continua a pensare barbarica e naturalmente violenta? Forse dovremmo riflettere su quanto sta avvenendo attorno a noi e riservare anche a chi riteniamo "mostro", oltre che alle sue vittime, un po' della nostra sgomenta pietà. L.M.L.S

IL RAZZISMO LIMACCIOSO AL FONDO DEGLI ANIMI

Il Quotidiano della Calabria, 14 Maggio 2013

Mentre aspiranti Padri della Patria organizzano indegne gazzarre per affermare il proprio giudizio sui giudici che lo hanno giudicato o li stanno giudicando – ma non sarebbe più semplice astenersi da quelle azioni per le quali li hanno indagati, con il supporto di indiscutibili intercettazioni? - il Parlamento e, quindi, tutti noi siamo inchiodati alle vicende giudiziarie di Silvio Berlusconi, il Paese testimonia aspetti (rari) di umana solidarietà e (frequenti) di violenza razzista. Se ne è già parlato, anche su questo giornale, a proposito degli insulti al Ministro Cécile Kyenge, che continua a incassare forti inviti ad andar via dall'Italia, a ritornare nella "sua" Africa.

L'ultima, in ordine di tempo, notizia dal fronte del razzismo è data dalla tragica vicenda di Nicolas K., diciassettenne ritrovato nella sua casa di Pallavicino con la maglietta alzata e un coltello conficcato nel petto. Sembra trattarsi di un suicidio, ma le indagini sono tuttora in corso. La morte del giovane Nicolas ha suscitato dolore, commozione, stupore. I milleseicento studenti del Liceo di via Aldisio – il Meli - di Palermo non hanno partecipato alle lezioni, d'accordo con il dirigente scolastico Salvo Chiaramonte e sono rimasti nei campetti esterni per sfogare il loro dolore e stare assieme nel ricordo del loro compagno. Francesco della I/A afferma: «Tutti adoravamo Nicolas, che era anche Mr. Meli proprio perché era il più bello».

In un social network un anonimo ha scritto :«Ha fatto bene ad ammazzarsi perché è un negro di merda». Si tratta ovviamente di uno stupido razzista che, approfittando della facilità di accesso al web, ha scaricato le sue pulsioni e non può essere considerato direttamente responsabile della morte del ragazzo. Ma è sicuramente corresponsabile della temperie politico-culturale che spinge i Nicolas a ritenere non più tollerabile l'esistenza.

Si muore perché, stanti così le cose, si ritiene che non sia più possibile vivere.

Una società che non è capace di garantire a tutti la fruizione del primo bene che è la vita stessa è una società indegna di essere considerata tale: può essere un insieme caotico di individui, ma non comunità su cui fondare la percezione del "noi".

Una società che ritiene di tutelare l'io, scaricando inferiorità sull'Altro – comunque variamente diverso – è mera aggregazione che alla lunga porta alla disintegrazione dell'io stesso, alla sua irrimediabile frantumazione.

Insicuri di noi, della nostra identità, intuendo oscuramente una nostra radicale inadeguatezza, creiamo un Inferiore su cui elevarci, monumento a noi stessi.

Nonostante tante proclamazioni di uguaglianza e fraternità fra gli uomini, nonostante tante belle dichiarazioni, il razzismo è duro da sconfiggere perché permane limaccioso al fondo dell'animo di moltissimi di noi, soddisfacendo esigenze ritenute essenziali per sopravvivere psichicamente, culturalmente.

I numerosissimi Nicolas, vittime di questo nostro oscuro bisogno, rappresentano il tragico tributo pagato con intollerabile frequenza a questa percezione erronea, non rischiarata da consapevolezza, da barlume di giustizia.

Coerente con il clima siffatto l'insulto scagliato nella trasmissione radiofonica *La Zanzara*, condotta da Cruciani e Parenzo, da una persona che urla al suo interlocutore: «mongoloide, tu devi finire a Dachau».

Si potrebbe tentare di vivere in maniera diversa, rispettando realmente ciascun altro, comunque si declini la sua alterità, realizzandosi finalmente come comunità. Ma è estremamente difficile. E, soprattutto, occorre volerlo. L.M.L.S

LA SOCIETÀ DEI CREDULONI

Il Venerdì di Repubblica, 14 giugno 2103

Stiamo diventando una società di creduloni superinformati. Sappiamo un po' di tutto ma la realtà ci sfugge da ogni parte. È il paradosso della civiltà dell'informazione. L'aumento delle conoscenze e i progressi della tecnologia anziché favorire un atteggiamento più razionale stanno provocano un ritorno massiccio di credenze, luoghi comuni, rumors. Superstizioni in versione 2.0. Che si accompagnano a una diffusione crescente del sospetto generalizzato. Nessuno si fida più di nessuno. E meno che meno degli scienziati, degli esperti, delle istituzioni. A dirlo è il sociologo Gérald Bronner in un libro appena uscito in Francia, La démocratie des crédules, (Puf, 2013) ovvero la democrazia dei creduloni. Un titolo sferzante che fotografa lo stato attuale del mercato della conoscenza nell'era di internet. E lancia un grido d'allarme sulle conseguenze nefaste della moltiplicazione e diffusione virale di notizie fai da te prodotte dalla rete. Che rischia addirittura di mettere in ginocchio la democrazia. Di farla implodere dall'interno. Anabolizzando i suoi principi attivi, la libertà, l'eguaglianza, la concorrenza, la trasparenza, il dubbio metodico.

Oggi il cittadino globale vive in un clima di diffidenza, inquietudine e sospetto generalizzati. E proprio per questo spopolano le spiegazioni semplici e monocausali di una realtà sempre più complessa. Perché come diceva Paul Valéry, la credulità consiste nel vedere soltanto una cosa laddove ce ne sono tre o mille. Semplificazioni consolatorie che ci rassicurano, ci danno l'impressione di capirci qualcosa, di saperla lunga, di non farci infinocchiare dalle versioni ufficiali dei fatti. Che si tratti degli OGM, dei vaccini, della sicurezza alimentare, del nucleare, il minimo comun denominatore è una sindrome da complotto che provoca una sfiducia crescente verso tutte le autorità, scientifiche o politiche. Ma anche verso gli altri, i vicini, i colleghi, gli stranieri. Un sondaggio Gallup del 2012 rivela che il settanta per cento dei cittadini occidentali non si fida letteralmente di nessuno. E questo sentirsi soli contro tutti determina uno stato di rassegnazione, insicurezza e paura. Mentre la fiducia è la materia prima della democrazia. Che si regge sulla delega dei saperi e dei poteri. Se in altri tempi, infatti, una persona colta dominava tutto lo scibile, oggi la massa delle conoscenze e competenze necessarie alla vita è superiore alle capacità di elaborazione dei singoli. Perciò riconoscere l'autorevolezza degli esperti è indispensabile. Invece il pregiudizio antiscientifico cresce a ritmo esponenziale soprattutto su temi molto mediatizzati e che danno a chiunque l'impressione di avere le competenze necessarie a farsi un'idea. Il risultato è che il cinquantotto per cento dei francesi non ha fiducia negli scienziati in materia di OGM e di biotecnologie. E sul nucleare la percentuale schizza al settanta.

E se la scienza piange i media non ridono. In Occidente la maggioranza non crede all'indipendenza e alla credibilità di giornali e televisioni. Così il tessuto collettivo della fiducia appare ogni giorno più compromesso. Al punto che in Francia, dove il progresso è una fede e la ragione una religione, nel 2011 quarantatre persone su cento erano assolutamente convinte che la scienza abbia più svantaggi che vantaggi.

Nonostante bastino poche nozioni di storia per sapere che è proprio grazie alle scoperte della medicina, della chimica e della fisica che l'aspettativa di vita è passata dai trent'anni dell'Ottocento agli ottanta di oggi. E che epidemie di peste, tifo, colera facevano milioni di vittime prima che fossero inventati i vaccini. Eppure a dispetto dell'evidenza proprio i vaccini sono nell'occhio del ciclone.

E precisamente dal 1998, quando la prestigiosa rivista Lancet pubblicò, con una buona dose di leggerezza, uno studio che metteva in relazione

la vaccinazione trivalente MMR (contro morbillo, parotite e rosolia) con la possibile insorgenza dell'autismo. Era una bufala. Ma nonostante le smentite del General Medical Council britannico e la sconfessione della stessa Lancet, le vaccinazioni sono crollate. E ovviamente i casi di morbillo nel Regno Unito sono cresciuti a dismisura. Ciò nonostante il rischio vaccino è diventato un leit motif del passaparola fra genitori in rete. Così le proiezioni dell'immaginario hanno preso il sopravvento sui dati reali. Come se il responso di Google e Yahoo fosse più attendibile delle competenze mediche. E da un recentissimo studio della Fondazione Veronesi risulta che il venti per cento dei genitori italiani non si fida dei vaccini pediatrici non obbligatori. Un po' perché teme effetti collaterali, un po' perché sospetta che sia tutto un business farmaceutico. E infine perché crede che non siano efficaci. Fidando invece nella vox populi. Con un corto circuito tra sospetto generalizzato e credulità incondizionata che apre autostrade di spazio a guru, pseudoprofeti e capipopolo. Aveva ragione Diderot, uno dei padri dell'illuminismo, quando diceva che credere troppo è altrettanto rischioso che credere troppo poco.

Queste mitologie complottiste, queste pseudocertezze hanno grande fortuna anche perché gratificano gli istinti più bassi della cosiddetta controcultura. O della controinformazione. Che in sé sono istanze profondamente democratiche. E dunque ci seducono senza farci sentire irrazionali, o oscurantisti, al massimo autodidatti. Bronner chiama tutto questo nichili-

smo mentale. E individua due responsabili. Da una parte internet, dall'altra il nuovo mercato della conoscenza dominato dallo sviluppo incontrollato delle tecnologie dell'informazione. Che moltiplicano a dismisura le fonti d'informazione senza la possibilità di verificarne l'attendibilità. Anche perché il ranking dei motori di ricerca fa galleggiare i contenuti più popolari, non quelli più veri. Così un blob di false evidenze e di pseudo conoscenze cannibalizza il web rendendo sempre più difficile distinguere tra verità e impostura. Soprattutto per chi non abbia strumenti intellettuali sufficienti.

Il rimedio ovviamente non è chiudere internet. Ma alfabetizzare i motori di ricerca. Per far affiorare i saperi seri e affondare l'analfabetismo. Prima che la democrazia dei creduloni si rovesci in uno stato di natura digitale. M.N.

CRONACHE SONNAMBULE

La Repubblica, 23 giugno 2013

Amina esce dalla finestra, cammina dormendo su una trave sottile che si piega sotto il suo peso. E così, sospesa a mezz'aria come un'equilibrista felliniana in pieno stato sonnambolico, canta una delle più belle arie della storia della lirica. "Ah! Non credea mirarti". È il rapinoso epilogo della Sonnambula di Vincenzo Bellini, andata in scena per la prima volta il sei marzo del 1831 al Carcano di Milano. A fare la parte di Amina era la divina Giuditta Pasta. Da allora tutte le grandi voci del belcanto, da Maria Callas ad Anna

Netrebko, si sono cimentate con questo ruolo che esplora le vette più vertiginose del pathos femminile. E fa di un fenomeno come il sonnambulismo un nuovo simbolo nazionalpopolare della condizione della donna nell'Italia ottocentesca. Alla soglia di quella grande trasformazione che nel giro di trent'anni ne farà una sola nazione. O meglio uno stato alla ricerca di una nazione. Un paese che prova a darsi una cultura unitaria e un immaginario comune. Più moderno. Ristilizzando quelle fabbriche del meraviglioso che erano le culture contadine. Per fare gli italiani su un modello borghese e urbano di stampo europeo.

A questa che è di fatto la prima mutazione antropologica della nostra storia è dedicato un bellissimo libro di Clara Gallini. La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano. Un classico dell'antropologia nostrana uscito per la prima volta nel 1983. E adesso meritoriamente rieditato per i tipi de L'Asino d'oro. L'autrice, allieva e assistente del grande Ernesto de Martino e poi sua erede principale, considera questa nuova edizione ancor più attuale della precedente. Perché negli anni Ottanta fenomeni come magnetismo e sonnambulismo, e in generale la dimensione del paranormale, non erano ancora *mainstream* come lo sono oggi. Da quando l'industria culturale ha reso quotidiano il fantastico. E grazie alla magia del digitale, ha fatto diventare naturale il soprannaturale.

Ma le sonnambule studiate da Clara Gallini non sono avatar. Sono donne in carne e ossa che emergono dalla storia e dalle cronache del tempo con la grazia sognante delle eroine del melodramma e la drammaticità straniata delle nuove figure del teatro borghese. Sono le mille "signorina Giulia " e "madamigella Luisa". Giovani contadine spiritate e pallide cittadine innamorate. Sono loro i soggetti ipnotici per eccellenza. Capaci di riconvertire credenze, superstizioni e fantasie arcaiche in nuovi placebo psicologici, in merce immateriale venduta da nuovi professionisti del *counseling* esoterico. Guaritrici, indovine, sensitive, medium che rispondono a una domanda crescente e trasversale di rassicurazione, nata anche dai sogni e dagli incubi dei ceti affluenti.

Inizialmente il magnetismo approda in Italia come fatto elitario, divertissement da aristocratici o da alto-borghesi. Poi si diffonde a macchia d'olio fino a diventare un fenomeno interclassista. Che i media di allora trasformano in un vero e proprio format del nuovo immaginario nazionalpopolare. Alto e basso. Da un lato la carta stampata – giornali e gazzette – che fa di ipnotisti, magnetisti, mesmeristi delle autentiche star dell'industria culturale nascente. E al tempo stesso vende spazi pubblicitari a questi imprenditori dell'occulto, alimentando così un inedito business economicoeditoriale. Dall'altro lato a trasformare in personaggi pubblici sonnambule, spiritisti e illusionisti è il teatro. Perché è sulle tavole dei palcoscenici che hanno luogo queste performances ai confini della realtà. Fanciulle che si esibiscono sulle scene di tutta Italia comandate dai gesti dell'ipnotizzatore e dalle parole del magnetizzatore. A me gli occhi please! Come marionette legate da fili invisibili. Incantate dal loro pigmalione che le rende capaci di prestazioni dell'altro mondo. Realizzare l'irreale, vedere l'invisibile, guardare a occhi chiusi l'interno dei corpi, comunicare col pensiero, esplorare la dimensione del sogno. Come tante sibille laiche.

Così la scena italiana del magnetismo e dell'ipnotismo appare come un vero laboratorio politico, la nuova fabbrica di un soggetto secolarizzato. Il cui benessere e malessere non vengono più da Dio e dal diavolo. Ma nascono dalle facoltà sconosciute della mente e dalle profondità inesplorate del soma. Anche in questo caso il campo di battaglia della modernizzazione è il corpo femminile. Come era stato in precedenza quello della strega e della posseduta. E come sarebbe diventato, di lì a poco, quello della paziente isterica oggetto delle sperimentazioni cliniche di neuropsichiatri come Jean-Martin Charcot. Il primo a proporre l'ipnosi e il sonnambulismo terapeutici nelle sue celebri lezioni all'ospedale parigino della Salpêtrière, frequentate anche dal giovanissimo Sigmund Freud. Così all'incrocio tra corpo scientifico e corpo fantastico nasce un vero e proprio "teatro dei nervi" come lo ha definito l'anglista Alessandra Violi. Una recita la cui regia resta saldamente nelle mani dei saperi-poteri maschili. Da sempre guardiani della soglia fra normale e patologico: l'inquisitore per la strega, il confessore-esorcista per la posseduta, il neuropsichiatra per l'isterica. E il magnetizzatore per la sonnambula.

Esaminando casi clinici, perizie psichiatriche, verbali di processi, Cla-

ra Gallini racconta magistralmente l'irresistibile ascesa di questa coppia terapeutica che si trasforma in un duo teatrale. Il magnetismo finisce così per unire borghesia e popolo in una moderna cultura di massa. Quella che, nell'Ottocento come oggi, dà corpo ai fantasmi collettivi e al tempo stesso li esorcizza.

Come fa Steven Soderberg in *Effetti* collaterali, il film appena uscito nelle sale, dove non a caso ricompare una sonnambula. Che ha lo sguardo spiritato di una depressissima Rooney Mara. Mogliettina perfetta e paranoica persa. Icona di un corpo spremuto dal capitalismo rampante e alienato dai suoi rimedi farmaceutici.

Ancora e sempre una donna posseduta dagli spiriti animali del suo tempo. Così quella che fu sonnambula meravigliosa diventa anoressica morbosa. M. N.

LA STELLA DELLA HACK E IL DEGRADO INTELLETTUALE

Il Quotidiano della Calabria, 2 luglio 2013

La scomparsa di Margherita Hack – avvenuta in età avanzata nei giorni scorsi a Trieste, nella cui Università aveva insegnato Astronomia e dove aveva diretto per quasi venticinque anni l'Osservatorio Astronomico – ha sollecitato giustamente un coro di deferenti omaggi e ricordi. Dalle parole del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano alle trasmissioni televisive che ne hanno riproposto le ultime interviste, dagli articoli agli annunci di ricercatrici che la salutano

come una ineludibile punto di riferimento, moltissimi si sono affrettati a ricordare i tratti essenziali di una studiosa rigorosissima e libera nel pensiero e nei comportamenti. È stata sottolineata, anche, la tenace, coerente laicità della studiosa e della militante politica.

Per il meccanico sovrapporsi di vicende guesta scomparsa ha coinciso con giorni in cui, quale reazione a una sentenza che ha applicato le norme del nostro codice ai reati di un cittadino italiano senza riconoscergli uno "status" di libera impunità perché già Presidente del Consiglio e attuale autoproclamatosi pensoso Padre della Patria, Giuliano Ferrara, spregiudicato provocatore già resosi disponibile ai favori del Cavaliere sin da anni lontani, si è esibito in una vergognosa pantomina tingendosi le labbra di rossetto, ponendosi una parrucca rossa per imitare Ilda Boccassini cui dedicava una goliardica canzoncina e ha organizzato una manifestazione per affermare con indomito coraggio: «siamo tutti puttane»; Daniela Santanchè, attualmente in corsa per raccogliere dal logorato ex premier la leadership del centrodestra, non poteva, ovviamente, restare da parte ed ecco lanciarsi nella confessione «siamo tutte puttane», naturalmente per protestare contro una «magistratura politicizzata che ha condannato a morte Berlusconi»; è che, come lei stessa ha dichiarato, la parlamentare di Forza Italia vuole vivere in un'Italia libera, senza che nessuno «le metta una telecamera nelle mutande».

È tale il degrado intellettuale, etico, linguistico cui stiamo assistendo

che figure come Margherita Hack si stagliano gigantesche testimoniando ben altri orizzonti, ben diverse costellazioni di valori.

In questi giorni sono state accostate alla figura dell'astrofisica altri personaggi di grandissimo spessore: il premio Nobel Rita Levi Montalcini, l'attrice Franca Rame, che ognuno alla propria maniera hanno percorso itinerari effettivi di libertà, di rigore, di ricerca, di impegno.

Su questo giornale intendo ricordare come nel 2002 la giuria del Premio Feudo di Maida – composta da Enzo Iuffrida, Maria Grazia Bianco, Rossana Caira, Laura Faranda, Leopardi Greco Ciriaco e presieduta da me assegnò a Margherita Hack il premio della saggistica per aver interagito con le Operette morali di Giacomo Leopardi discutendone dal suo punto di vista. La scienziata venne a Maida a ritirare il Premio, sottoponendosi con amabilità e garbo alle domande degli studenti del Liceo scientifico di Girifalco e ribadendo ancora una volta il suo impegno politico, la sua avversione per la cialtroneria di tanti governanti e la necessità di una lotta per l'affermazione dei diritti civili. Accettò, inoltre, la nomina a Socia onoraria dell'Associazione culturale "La lanterna" di Lamezia Terme.

Si è già ricordata la statura scientifica della studiosa e la sua notorietà internazionale, testimoniate tra l'altro, se pur ve ne fosse bisogno, dalla appartenenza all'Accademia Nazionale dei Lincei e dalle collaborazioni con l'Ente Spaziale Europeo e alla Nasa statunitense.

Margherita Hack dunque non ave-

va certo bisogno, da nessun punto di vista, del nostro premio; che sia venuta in un centro della nostra regione, lontana da Centri di Ricerca di grande prestigio e si sia soffermata con tanti mostrando ancora una volta le sue capacità di grande affabulatrice e ribadendo quanto sia indispensabile per tutti la ricerca mi sembra una grande lezione di rigore e di umiltà, tanto più necessari nelle nostre giornate, così assordate dai clamori di cui si è detto all'inizio. È di esempi quali quelli di Margherita Hach che abbiamo particolare bisogno. L.M.L.S

CALDEROLI E I RAZZISTI LEGGANO LA CERULLI

Il quotidiano della Calabria, 23 luglio 2013

L'indegna "battuta" del Vicepresidente del Senato Calderoli che associa la ministro della Repubblica italiana Cecilie Kyenge ad un "orango", seguita, pensando forse che potesse alleggerire la gravità dell'affermazione fatta, dalla dichiarazione che la Kyenge avrebbe ben potuto fare il ministro ma del Congo, non rivela soltanto la colossale arroganza e volgarità di chi l'ha pronunciata, ma testimonia anche una non meno gigantesca ignoranza.

Il personaggio non è nuovo a simili sortite: le magliette da lui indossate con cinica improntitudine hanno già prodotto la recrudescenza del fondamentalismo islamico; le sue "porcate", tra cui svetta la legge elettorale ancora in vigore e che lui stesso ha efficacemente battezzato "porcellum", hanno contribuito notevolmente al degrado della vita politica italiana.

La volgarità violenta fa naturalmente proseliti, pescando nel fondo limaccioso del razzismo, per cui agli insulti alla ministro seguono le dichiarazione della esponente leghista Dolores Valandro che ha auspicato lo stupro della Kyenge (e che già per questo è stata condannata dal Tribunale di Padova) e da ultimo si è aggiunta la dichiarazione del consigliere comunale di Sel Angelo Garbin, prontamente espulso, che alla Valandro ha ritenuto di replicare invitando a "mollarla con venti negri assatanati".

Basterebbe che Calderoli e quanti a lui si accompagnano nelle bravate razziste si informassero un po' di più, leggessero qualcosa, per accrescere notevolmente la loro capacità di comprendere il mondo e con essa il profilo delle nostre istituzioni e la qualità del dibattito politico.

Tra le letture che consiglierei loro ci sono senz'altro le numerosissime pubblicazioni di Ernesta Cerulli, figura di spicco dell'antropologia italiana scomparsa nei giorni scorsi a Teramo, sua città natale e dove era ritornata dopo i lunghi anni di insegnamento nell'Università di Genova.

Ernesta Cerulli è stata una ricercatrice attenta dei tratti delle società extraeuropee, i suoi scritti hanno dato un originale contributo alle scienze dell'uomo.

Proponendo i risultati delle sue ricerche sulle società africane, ha mostrato come queste siano estremamente complesse e si siano nel tempo impegnate ad elaborare sistemi normativi per risolvere conflitti individuali e collettivi, per educare le giovani generazioni facendo loro assimilare la tradizione del paese, per delineare gli universi simbolici e religiosi atti a rispondere alle esigenze di senso e di futuro che le pervade.

Non si pensi però al tono asettico della scienziata preoccupata esclusivamente di presentare al mondo accademico impeccabili monografie.

In *Tradizione ed etnocidio*, come suggerisce lo stesso titolo, sono ugualmente operanti la tensione conoscitiva verso la cultura tradizionale della società studiata e l'impegno etico politico di denuncia della carica di sopraffazione e violenza che è stata rivolta e queste società altre.

Vestirsi, spogliarsi, travestirsi, recentemente riedito da Sellerio, è un vero e proprio gioiello etnologico che ci fa comprendere l'universo della moda, in ogni epoca e in ogni società, compresa la nostra realtà contemporanea, dando conto, sulla base di un'imponente documentazione etnologica, dei fenomeni connessi al bisogno di adornare il proprio corpo, di esibirlo, di indossarlo, di denudarlo, secondo strategie del desiderio e dell'erotismo, di manipolarlo nelle più diverse maniere per comunicare con gli altri, con la divinità.

Profondamente legata alla sua Teramo, Ernesta Cerulli accettò anche con piacere di commentare un calendario abruzzese con riferimenti alle tradizioni popolari della sua città e, più in generale, della sua regione, arricchito da una splendida documentazione fotografica.

Le sue ricerche, dunque, non riguardano soltanto un ambito scientifico, ma sono preziose per noi tutti per comprendere la complessità della realtà attuale e per sviluppare una migliore conoscenza di un mondo, quale il nostro, caratterizzato da infinite diversità.

Voglio ricordare, conclusivamente, la grande disponibilità di Ernesta Cerulli all'umorismo, che la spingeva a giudizi sferzanti e ironici (il suo carattere notoriamente brusco), le sue doti umane, la generosità dell'accoglienza nella antica casa di famiglia, l'attenzione a quanti riteneva potessero contribuire efficacemente agli studi sull'uomo, a prescindere da qualsiasi appartenenza a scuole, a schieramenti, a gruppi.

In epoca di familismo, anche accademico, non mi sembra merito da poco.

Ricordarla e rimpiangerla oggi è un gesto di umana solidarietà e di impegno politico e culturale. L.M.L.S.

L'ANTROPOLOGIA DI PAPA BERGOGLIO

Il Quotidiano della Calabria, 17 settembre 2013

Mentre imperversa sul piano politico (!) e su quello dell'informazione lo stucchevole dibattito se veramente "la legge è uguale per tutti" o se il principio, su cui si basa la democrazia ed è fondamento della civiltà giuridica moderna, debba essere annullato, come sostengono pitonesse starnazzanti con le impudenti affermazioni di un avvenuto Colpo di Stato e cortigiani pronti a tutto pur di restare nelle

grazie del "padrone" per l'idolatrato Padre della Patria Silvio Berlusconi, lo scambio di lettere tra Eugenio Scalfari e Papa Francesco si affianca a tale dibattito per la novità che rappresenta e che ha colpito sia credenti, tradizionali e non, che laici, credenti o non, o appartenenti ad altre confessioni religiose.

Benedetto XVI aveva affermato che il relativismo era il male, inducendo l'antropologo Francesco Remotti, dell'Università di Torino, a scrivere un volume: Contro natura. Una lettera al papa, che rimase senza risposta. Lo scambio di lettere tra un grande giornalista e Papa Francesco rappresenta perciò un evento assolutamente nuovo che non a caso ha avuto un'eco mondiale per cui, come ha dichiarato lo stesso Scalfari a Lilli Gruber nella trasmissione *Otto e mezzo* di venerdì scorso, è subissato da richieste di interviste da giornali di tutti i Paesi, anche di diverso orientamento religioso.

A leggere attentamente la lettera di Papa Francesco e l'enciclica Lumen fidei, il contenuto teologico non si discosta da quanto già detto dai Pontefici precedenti; allora perché la sorpresa, se non l'entusiasmo da esse suscitato? Esse in effetti sono dovute a come tutto ciò viene detto e a come questo viene testimoniato concretamente con azioni quotidiane, magari minime, ma che hanno fatto riavvicinare alla Chiesa quanti se ne erano allontanati per l'atteggiamento autoritario e calato dall'alto delle gerarchie vaticane. Papa Bergoglio ripropone a tutti "la via dell'amore". In questa prospettiva «ognuno di noi, per questo è chiamato a far suo lo sguardo e la scelta di

amore di Gesù a entrare nel suo modo di essere, di pensare e di agire». Questo «è certificato dal fatto che Gesù è risorto: non per riportare il trionfo su chi l'ha rifiutato, ma per attestare che l'amore di Dio è più forte della morte». E allora è importante anche il dialogo con chi crede «che la verità non è assoluta, non la possediamo, è lei che ci abbraccia». Pur restando radicato nel Vangelo e nella fede in Cristo, Papa Francesco apre di fatto a tutti gli altri a prescindere dai loro convincimenti religiosi e assume come norma assoluta l'attenzione concreta all'Altro.

A differenza della Chiesa istituzionale, ancora attaccata al potere mondano, la Chiesa pastorale nella quale è radicalmente impegnato Papa Francesco, afferma che la verità è sempre di relazione e tutti devono obbedire alla propria coscienza.

Analogamente, il rispetto dell'altro per come è si fonda fra l'altro nell'antropologia contemporanea, che sin dalla sua nascita ha affermato tali principi, producendo una vastissima letteratura scientifica che qui è soltanto il caso di richiamare. L'antropologia di Papa Bergoglio si muove, ovviamente in assoluta autonomia, in una direzione analoga.

A queste notizie si accompagna in questi giorni quella tragica dell' esplosione in fabbrica a Lamezia: due operai morti carbonizzati e un ferito grave con ustioni su tutto il corpo che speriamo possa salvarsi. Il procuratore della Repubblica della città calabrese, Luigi Maffia, ricostruirà la dinamica e le cause della tragedia, ma non possiamo trascurare le dichiarazioni dei sindacati: «quanto accaduto non fa altro

che confermare ulteriormente il senso delle nostre denuncie finalizzate a garantire maggiori tutele ai lavoratori», secondo la Cisl calabrese, mentre Cgil regionale chiede che «vengano individuate responsabilità precise».

Veramente tutte le norme per l'assoluta sicurezza erano state rispettate o è stato privilegiato di fatto il principio della produzione economica?

Analogamente, nel caso dell'Ilva di Taranto può essere fatta la stessa domanda per verificare così se i Riva hanno realmente attivato la procedura di messa in sicurezza di parte della fabbrica accanto alla continuità della produzione, come richiedeva l'accordo con il Governo, o se la produzione ha avuto la meglio e i sistemi di sicurezza di parte dell'impianto sono stati rinviati ad altro momento.

Siamo davvero tutti uguali dinanzi alla legge? La vita di un uomo vale lo stesso per tutti o questo valore assoluto ha delle articolazioni e gradazioni a seconda della classe sociale, dell'età, della capacità produttiva? A Priolo, in Sicilia, la Esso ha deciso di congedare 30 dipendenti, molti dei quali affetti da tumore, dando loro più soldi di quanti ne spetterebbero, ma con una condizione ben precisa e, soprattutto, messa per iscritto. Ognuno dei dipendenti ha dovuto firmare la clausola nella quale «dichiara di rinunciare, in via sostanziale e definitiva a qualsiasi risarcimento danni nei confronti dell'azienda a qualungue titolo anche biologico». Quando la notizia si è diffusa la Esso ha replicato : «la nostra azienda non ha infranto alcuna regola. Quei contratti sono stati accettati su base volontaria. Ogni altra

speculazione sulla vicenda è del tutto pretestuosa. Le finalità dei nostri piani di prepensionamento sono state e sono quelle di fare incontrare esigenze aziendali e personali. Ogni altra speculazione in merito ad altre finalità è del tutto infondata». Inoltre: «il piano di contratto che la Esso Italiana sta offrendo al proprio personale della raffineria siracusana è analogo a quelli che offrono tante altre aziende di vari settori industriali nella forma e nelle specifiche clausole».

Il nostro folklore tradizionale, fortunatamente, testimonia una realtà ormai superata e principi ormai ampiamente dismessi nella coscienza dei più. Altre volte però quanto esso afferma riflette anche una situazione drammaticamente contemporanea. Tra questi i proverbi: 'A liggi è uguali pe' tutti/ cu avi dinari si nni futti e Ccu dinari ed amicizzia/si teni 'n culu la giustizzia. L.M.L.S

Gli articoli di questo numero sono di:

Luigi M. Lombardi Satriani e Marino Niola.

COL FALCONE SULLA SPALLA* RICORDANDO MARIANO MELIGRANA

OTTAVIO CAVALCANTI

Massima la ressa dei luoghi comuni in occasione della scomparsa di persone care o stimate, tutti connessi allo stupore sempre nuovo, malgrado la ripetitività dell'evento propria della condizione non solo umana, di fronte allo scandalo della morte.

Verrebbe fatto di generalizzare, se non intervenisse la prudenza dettata dal relativismo di fronte ad immagini veicolate dai mass media che dicono corpi devastati dalla ferocia umana deportati nella dimensione della spietata banalità quotidiana.

In Occidente, nell'Occidente in cui la dimensione bellica, estremo approdo di conflitti illusoriamente relegati nella storia, sembra attualmente assente dall'immaginario collettivo, resistono baluardi di parole, abitualmente commosse, per contrastare la dimenticanza, acquattata dietro l'angolo della sopravvivenza individuale. Malgrado ciò, o in virtù di ciò, vado convincendomi sempre più decisamente della validità della tesi platonica del mon-

La memoria di Mariano Meligrana, salda, malgrado un trentennio dalla scomparsa, per chi lo conobbe e frequentò, anche se per un breve periodo di tempo, è strettamente legata agli interessi coltivati nella sua densa, anche se fuggevole vicenda umana e ai contributi teorici che ne derivarono a partire dalla problematica esistenziale, che costituisce il prius di un itinerario procedente dagli interessi umanistici a quelli scientifici, a partire dalla rilettura critica di Ernesto de Martino. Approdare o riapprodare alle sponde della demo-antropologia, avendo come compagno di viaggio Luigi M. Lombardi Satriani e punto obbligato di riferimento lo zio Raffaele, sembra più che frutto di una scelta una continuità esistenziale nel tempo e nello spazio, considerando il terreno privilegiato di ricerca di entrambi, la regione di appartenenza non solo anagrafica.

I miei personali interessi hanno beneficiato in particolare delle sue riflessioni e dei suoi scritti nei campi dell'antropologia giuridica, della fenomenologia religiosa, dell'ideologia

do delle idee, ma forse si tratta di una comprensione ritardata, anticipatrice di condivisione, che salva dalla fine, trasferendo il contingente nell'universale, il caduco nel duraturo, la produzione intellettuale, in materiale per eccellenza, in un monumento, mutuato da Orazio, aere perennis, più duraturo del bronzo.

^{* «}Bisogna portare – scrive Mointaigne – il pensiero della morte come i signori dell'epoca portavano il falcone sulla spalla».

della morte nella società contadina del Sud, come recita il sottotitolo de: *Il ponte di San Giacomo*, i cui capitoli più stimolanti – secondo il coautore, Luigi M. Lombardi Satriani – sono dovuti alla sua genialità¹.

Per tutto il lungo periodo, in cui ho tenuto la cattedra di Storia delle tradizioni popolari nell'Università della Calabria, ho trattato alternativamente nella parte monografica dei corsi, didatticamente resistendo a tutte le imboscate ministeriali, quattro temi: amore, cibo, morte, religione e magia, variando testi di riferimento e approfondimento: eccedendo in seminari: utilizzando materiali iconografici, documentari scientifici appositamente realizzati coi miei collaboratori, dott. ri Agostino Conforti e Gianfranco Donadio, films del normale circuito cinematografico.

Quanto alla "madre di tutte le paure", la morte secondo una nota definizione, ho tenuto la barra ritta su un concetto di fondo, scontato per molti versi in antropologia e di recente definito con l'abituale chiarezza da Bauman, secondo il quale: «a causa della presenza costante della sua idea nella nostra vita, impariamo a riflettere sul suo significato. Schopenhauer ci ha insegnato che senza morte non ci sarebbe filosofia. Io dico che non ci sarebbe neanche la cultura, quella trasgressione tipicamente umana alla natura, ovvero il sedimento del tentativo senza

Aggiunge, di seguito, osservando come gli uomini convivano con questo peso e come da secoli non se ne lascino schiacciare: «E qui torna in gioco la cultura che fornisce infiniti modi per tenerci occupati, in maniere tali che non ci resti neppure il tempo da dedicare a quest'idea. Oltremodo offensiva perché è l'unico problema per cui non esiste soluzione»³.

Il dialogo con Mariano Meligrana è proseguito nel tempo, mutuando il concetto, si licet magna componere parvis, dalla notissima lettera di Machiavelli ad Anastasio Cancellieri, sulla problematica tanatologica in una continua verifica dei risultati delle sue approfondite ed esaustive, senza esagerazione alcuna, ricerche, dalle quali emergono alcune verità di fondo, non sempre e non esclusivamente a

sosta di rendere la vita vivibile nonostante la consapevolezza della mortalità. È proprio la caratteristica non negoziabile della brevità del tempo a nostra disposizione, della probabilità di lasciare progetti incompiuti e cose ancora da fare, che spinge gli umani all'azione e fa volare l'immaginazione. Detto altrimenti, la cultura, che ci fornisce infiniti spunti per pensare ad altro, è il tentativo di gettare un ponte tra le due sponde, vita mortale e immortalità, e ci spinge a lasciare una traccia della nostra seppure breve visita»².

¹ L. M. Lombardi Satriani, *La bellezza di un'anima*, «Il Quotidiano della Calabria», 17 giugno 2012, pp. 20-21.

² R. Staglianò, *Bauman. Ecco perché la vita è una partita quotidiana con la morte*, «Il Venerdì di Repubblica», 15 giugno 2012, pp. 32-36

³ Id.

lui riconducibili, visti i non marginali contributi del coautore: la speculare concezione dell'aldilà rispetto all'al di qua, rientrante da sola appieno nella categoria del noto; il rapporto mai interrotto, ma continuato con diverse modalità dalle consuete, con gli scomparsi, la cui presenza non cessa e non è confinabile nella dimensione, pur nota, del tempo ritualmente protetto, e dei "luoghi" privilegiati dell'incontro: la continuità della vita oltre la morte, non escludente nostalgie e desideri persino materiali, come quelli del cibo, nonché reazioni e sentimenti tipicamente vitalistici all'origine di benevolenze e ostilità nei confronti dei sopravvissuti, non a caso impegnati a curarne/conservarne la memoria per godere dei benefici di un rapporto privilegiato; il disordine domestico anticipatore del nuovo ordine ripristinato dall'erede, ecc.

Rifiutando qualsiasi ipotesi sintetizzare una complessa trama di temi e valori culturali, che spaziano dal passato al presente coinvolgendo mondi diversi, sorprende rinvenire nella società americana contemporanea, veicolati dal medium filmico, il più popolare e irrispettoso dei confini territoriali, una situazione paradossalmente coerente, non antitetica a quella descritta ne: "Il ponte", con le obbligate "differenze ambientali" come quelle delle "Funeral home" e cimiteriali come le altre, con amara ironia proposte ne: Il caro estinto di Tony Richardson, non tralasciando le storie rassicuranti, condite, nello specifico, di romanticismo, come quella narrata in Ghost di Jerry Zucker, in definitiva traslocando il tutto nella metafora di una dress room dove gli arcaismi di *chez nous* si ammantano di attualità. Pochi accenni, invece di un più impegnativo, ampio discorso, come richiesto dall'argomento, non rifiutando comparazioni non ardite tra i Bororo di Hertz e i Napoletani, quanto al rito della doppia sepoltura e ipotesi di stampo prettamente strutturalista.

IL RACCONTO DEI MAV 2012

VINCENZO ESPOSITO

Cosa hanno raccontato, nel 2012, i MAV – Materiali di Antropologia Visiva che si sono svolti presso l'Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia? Curati da Emilia De Simoni, Laura Faranda, Francesco Giannattasio, Giovanni Giuriati e Antonello Ricci, essi hanno presentato immagini e suoni "vecchi" e "nuovi" che sono stati discussi da autori, organizzatori e spettatori dando vita a una «performance critica e riflessiva»¹ in grado di far emergere, dalla varietà delle somiglianze e dalla molteplicità delle differenze esistenti tra gli audiovisivi mostrati, un possibile senso per il lavoro degli antropologi visivi.

Innanzi tutto la relazione con il passato. Così come è venuta fuori nella prima giornata, tutta dedicata a Joris Ivens, il "documentarista" olandese al quale Enrico Mattei commissionò un film sull'Eni e sulla possibilità di

¹ Cfr. V. Turner, *Antropologia della performance*, Bologna, il Mulino, 1993.

sviluppo economico, sociale e culturale che l'Italia avrebbe avuto dallo sfruttamento delle ricchezze presenti nel sottosuolo, in primo luogo il gas combustibile per eccellenza: il metano. Ivens accetta l'incarico, si circonda di collaboratori illustri (o che lo diverranno) e realizza, tra il '59 e il '60, un film in tre parti la cui produzione è stata complessa e articolata²; un documentario che i MAV 2012 hanno riproposto ai partecipanti. Come un teorema, il film di Ivens spiega il suo explanandum "per assurdo". Ivens intitola il suo film L'Italia non è un paese povero che è anche il concetto da spiegare. La spiegazione viene articolata dal regista in tre parti corrispondenti ad altrettanti tempi del film. Nel complesso le immagini e il sonoro mostrano un paese povero, contadino, arretrato nel quale le famiglie vivono ancora in abitazioni/stalle insieme agli animali da lavoro, tra la sporcizia e le mosche, soprattutto nel Mezzogiorno. Se si fermasse a questo, il film potrebbe essere ascritto all'elenco della cosiddetta cinematografia del periodo demartiniano (pur non essendo un documentario demartiniano come quelli di Mingozzi o di Di Gianni, a es.)3. Potrebbe essere

visto come l'ennesima denuncia "per immagini" di quella condizione di "miseria psicologica" che Ernesto de Martino aveva descritto nei suoi volumi meridionalisti: quella mancanza di strumenti in grado di trasformare in valore il contingente che non fossero la magia e la religiosità popolare, le uniche modalità culturali in grado di arginare il negativo del divenire storico e la conseguente crisi della presenza4. Ma il film mostra, reductio ad absurdum, che quella miseria psicologica e materiale può essere spazzata via dalle possibilità di sviluppo scientifico, tecnologico ed economico promosso dalla ricerca sugli idrocarburi condotta dall'ENI. È questo l'explanans che configura, delimita e risolve il negativo. Basta con le pratiche della "bassa magia cerimoniale", è arrivato il metano e con esso la fine della miseria. Il film non fu mai trasmesso dalla Rai. I curatori dei MAV 2012 lo hanno riproposto insieme alla proiezione di altri due film: Quando l'Italia non era un paese povero (1996), di Stefano Missio – una riflessione, attraverso interviste ai collaboratori di Ivens, sul senso storico e cinematografico di quella pellicola Eni – e *Il mio paese* (2006), di Daniele Vicari – film ispirato a quello di Ivens che ne ripercorre l'itinerario al contrario, da Sud a Nord, mostrando il negativo economico, sociale ed ecologico della vicenda Eni in Italia. Una vicenda culturale, ovviamente.

² Cfr. E. Frescani, L'Italia non è un paese povero. Le vicende del film di Ivens commissionato dall'Eni di Enrico Mattei, in «Meridione. Sud e Nord del Mondo», 2–3, 2012, pp. 86–102; A. Ricci, Il "paese povero" di Joris Ivens fra petrolchimico e magia lucana, «Voci», IX, 2012, pp. 283-292.

³ Cfr. V. Esposito, Due registi, il cinema e l'antropologia: un incontro auspicato e mancato, in Il fotografo, il santo, due registi e tre film, Milano, F. Angeli, 2012, pp. 100-124.

⁴ Su tali temi cfr. almeno E. de Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1959, e id., *La terra del rimorso*, Milano, il Saggiatore, 1961.

Basta pensare che, anche negli anni successivi alla gestione Mattei, l'Eni aveva affidato a studiosi prestigiosi la stesura di alcuni volumi i quali, a dispetto del loro titolo "asettico", dovevano servire a mostrare come le coste e gli appennini italiani, fossero una fonte potenziale di ricchezza grazie alla presenza dei giacimenti di idrocarburi. I luoghi in essi descritti erano popolati da "genti antiche", dotate di solida cultura contadina, fierezza pastorale e dignità marinara ma incapaci di accorgersi del tesoro naturale sotterraneo che avrebbe potuto cambiare, grazie alla petrolchimica di stato, il loro destino. Alcuni saggi contenuti nei volumi furono affidati ad Annabella Rossi e a Luigi Maria Lombardi Satriani⁵.

Ma i MAV non si possono raccontare. Bisogna vederli e ascoltarli più che descriverli. Perché la prima giornata, intitolata *Il "paese povero" di Joris Ivens. Fra petrolchimico e magia lucana,* ha visto e udito le riflessioni di studiosi, esperti, cultori, quasi tutti citati nel catalogo ufficiale cui si rimanda⁶. Al

cronista – antropologo non resta allora che provare a fornire una sintetica interpretazione delle cose mostrate e di quelle dette dai partecipanti: ancora parole in una disciplina di parole che gioca (to play) con le immagini.

Il film di Ivens, dunque, non venne mai mostrato in televisione così come lui lo aveva pensato e montato. Forse la Rai lo ritenne improponibile così come ritenne gli spettatori incapaci di vedere e giudicare da soli. Forse Ivens, i suoi collaboratori (i Taviani, Brass, Orsini), Moravia con i suoi commenti "fuori campo", stavano denunciando, con consapevolezza, una situazione culturale e politica di emarginazione e sfruttamento e forse tutti stavano contribuendo, inconsapevolmente, a costruire un'immagine stereotipa e pregiudiziale (un cliché) dell'Italia del tempo, un tassello di quel fenomeno culturale che Faeta definirà poi come processo italiano di "orientalismo interno" che potremmo riassumere, con riferimento al caso specifico, così: cos'altro potrebbe essere l'Italia degli anni '50 e '60 se non un paese povero che prova a scrollarsi di dosso le sue miserie? Un processo al quale contribuirono studiosi, intellettuali, ricercatori, fotografi, registi e cineoperatori ⁷. E se invece Mattei avesse avuto in mente l'idea di provare – con il linguaggio dell'antropologia contemporanea – a "contaminare" e "patrimonializzare" l'impegno

⁵ Mi riferisco ai volumi pubblicati dall'Eni nelle collane *Coste d'Italia* (cinque volumi pubblicati tra il 1967 e il 1971) e *Monti d'Italia* (quattro volumi pubblicati tra il 1972 e il 1975), entrambe curate da E. Ascione e I. Insolera. Per la riproposta critica dei saggi della Rossi contenuti in *Coste d'Italia* cfr. A. Rossi. *Il colpo di sole e altri scritti sul Salento*, a cura di V. Esposito, Calimera, Kurumuny edizioni, 2002.

⁶ E. De Simoni, L. Faranda, F. Giannattasio, G. Giuriati e A. Ricci, *MAV 2012. Materiali di Antropologia Visiva. Convegno-Rassegna*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012.

⁷ F. Faeta, *Questioni italiane*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

⁸ Sulla questione della "patrimonializzazio-

tecnologico in senso imprenditoriale, dal suo punto di vista di manager di stato, con esperienze culturali "altre"? L'Italia si avviava a diventare un laboratorio sociale, politico e culturale di grande interesse di cui oggi non restano che le tracce negli archivi, nelle cineteche, nelle memorie. Tracce rispetto alle quali il compito dell'Antropologia è quello di esercitare un diritto/ dovere di critica dialogica e riflessiva. E se proprio un catalogo deve costituirsi che sia quello delle diversità e delle possibilità, delle opportunità, non una sterile tassonomia gerarchica di stadi di trasformazione, dal passato al presente.

Allora che siano le immagini e i suoni a illustrare i fatti culturali. Esse lo fanno anche se il sistema di valutazione della ricerca universitaria non ha avuto né l'audacia né il buonsenso di considerare come ricerca scientifica effettuata, quindi valutabile, quella prassi conoscitiva dell'antropologia che è fotografica, visuale, visiva, audiovisiva, performativa. Eppure Diego Carpitella lo aveva già chiarito: il cinema antropologico dove essere considerato «come linguaggio autonomo, innovativo e tutto sommato scientificamente più attendibile (stanti i limiti analitici della scrittura nella restituzione di contesti a "oralità" diffusa)»9. Ovvero, la "prassi" del

Ma, da gueste pagine, le immagini e i suoni scompariranno per inadeguatezza del *medium*. Scompariranno per lasciare spazio alla costruzione di un ricordo che, anch'esso, non potrà essere tassonomico ma impreciso e riduttivo, rinviando ancora al catalogo ufficiale l'elenco dei titoli, degli autori, dei partecipanti. Dalla memoria, dunque, riaffiorano come ricordo alcuni momenti che dal concreto delle altre due giornate del MAV 2012 – che si sono svolte dal 16 al 17 novembre procedono verso l'astrazione di un modello interpretativo in grado di comprendere tutti i Materiali di Antropologia visiva proiettati in quei giorni.

Innanzi tutto la presenza dei nuovi *media*. Una rivista *on line* diretta da F. Marano, *Visual Anthropology*; un progetto in rete di P. Grimaldi e D. Porporato, *Granai della memoria*; un blog, *www.apicultura.tumblr.com* di G. de Crecchio.

La rivista coniuga sapientemente tutto il *know how* e la riflessione teorica tradizionale della *Visual Anthropology* quasi sempre proposta in forma cartacea (*verba manent*, parole che hanno da sempre un peso interpretativo assoluto) con le potenzialità e l'economicità del web in fatto di gestione e presentazione di immagini fisse e in movimento, plurimediali e autoriali, visive e orali allo stesso tempo. Gestita con i criteri attuali di verifica della scientificità dei contenuti e dei metodi di ricerca proposti.

Invece, www.apicultura.tumblr.com

cinema e degli audiovisivi come strumento/modello della ricerca etnografica scientifica e umanistica.

ne" cfr. B. Palumbo, L'Unesco e il campanile, Roma, Meltemi, 2003.

⁹ B.Orlandi, *Tratti della ricerca antropologica di Diego Carpitella. Un dialogo a più voci*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2010, p. 169.

è la proposta di una metodologia di ricerca che fa del web il supporto nel quale organizzare gli eterogenei materiali raccolti: i diari di campo, la documentazione, gli appunti del ricercatore, le fotografia, i video. Elementi che sono in relazione interattiva reciproca.

Infine, Granai della memoria è la risposta on line dell'Università di Scienze gastronomiche di Pollenzo in merito alla salvaguardia dei saperi altri, quelli che rischiano di perdersi proprio oggi che la tecnologia consente di conservarli in digitale e tutelarli al meglio, quelli legati all'oralità, ai ricordi e a tutte le fonti dette "non convenzionali" dagli storici e che invece per gli antropologi costituiscono una frequentazione professionale quotidiana, un problema interpretativo costante.

Allora ritorna la questione della "rappresentazione della memoria". I MAV, quelli di oggi così come quelli di ieri, costituiscono una interessante macchina di un lavoro antropologico che si sostanzia come ricordo, come un "io c'ero" di ognuno dei realizzatori e degli informatori coinvolti. Ed essendo, tutto ciò, paradigmatico di uno sguardo, di una postura, di una prospettiva, di una modalità della visione che si definisce, per convenzione, antropologico culturale, ecco che i MAV ci esortano a riflettere, a dibattere, a elaborare strategie che siano un tentativo di avvicinamento alla soluzione di una questione forse irrisolvibile: perché un audiovisivo si può definire antropologico? In cosa consiste la sua specificità antropologico/etnografico/etnologico audiovisiva? Evidentemente non è solo una questione di contenuti.

Sono state infatti mostrate, nel secondo giorno dei MAV, immagini relative ai suonatori dell'Aspromonte, a quelli del Carnevale di Montemarano, a quelli di Cassino e a chi canta per difendere la propria musica e il diritto a trasmetterla oralmente. E prima ancora quelle relative alle feste e ai rituali di Pontecorvo, del paesino cubano di San Ignazio, di Pastena nell'appennino centrale, del Carnevale in Europa o di quello di Kostì in Bulgaria. E dopo, ancora audiovisivi sulla cinesica nel Palio di Siena, sulle donne dell'etnia Kavan, sulla Santería e sull'HIV a Cuba e sui Battenti di Verbicaro.

Così nel terzo giorno di proiezioni, sono passate sullo schermo immagini e suoni relativi alla fruizione della canzone napoletana negli USA e altre relative alla presenza di emigranti italiani in Romania, alle vicende di un'immigrata somala a Torino, all'irrisolto dramma delle vittime civili della II Guerra mondiale – in particolare le donne abusate tra i monti Aurunci – nonché quelle dell'elaborazione artistica e narrativa di tali storie di violenza; e ancora quelle sulla vita tra i Dogon del Mali e sul rapporto tra sogno e realtà quotidiana tra gli stessi.

E a seguire, ancora ricerche audiovisive sulle tecniche di tessitura di Subiaco, sull'Agro Pontino bonificato che conserva tracce di una vitalità culturale preesistente alla bonifica fascista, sui pescatori di Bolsena e di Ostia, sui giovani Rom di Cagliari, nati in Sardegna, visti nel loro sforzo di integrazione interculturale anche se cittadini italiani.

E tuttavia non è solo perché tali immagini, accompagnate dal relativo sonoro, raccontavano di luoghi e di fatti particolari che sono state lette, certo anche in maniera problematica, critica, analitica come "lavori" antropologico-visuali. Ecco ritornare allora il problema dello sguardo, della prospettiva, dell'atteggiamento visivo nei confronti di ciò che si osserva sul campo. Ecco ritornare un dibattito sul rischio che si possa contribuire a creare rappresentazioni "orientalistiche" di realtà ben più complesse e strutturate, problematiche e opache, mai completamente trasparenti. E tutto guesto è stato dibattuto, al termine delle sessioni di proiezione, dagli intervenuti esortati dai discussant designati.

Dunque ognuno degli antropologi visivi che si è cimentato nelle proiezioni pubbliche, così come ognuno di quelli che erano presenti nella parallela sezione dei lavori on-demand, ha contribuito a costituire un interessante meccanismo comparativo che, se da una parte ci ricorda il de Martino invitato dai suoi informatori lucani a perseverare nel tentativo di raccontare una storia e una visione della storia percepita con occhi decentrati, spostati, eccentrici¹⁰, dall'altra ci riporta a Lévi-Strauss che spiega come il nostro punto di vista sia comprensibile e analizzabile solo se affiancato dal punto di vista di un altro¹¹. Senza mai risolversi per l'uno o per l'altro.

Ma questa, baby, è l'antropologia culturale (visuale); questo, baby, è ciò che ce la fa amare e odiare ogni giorno di più. E anche questo ci hanno raccontato i MAV 2012.

PROSPETTIVE DELL'ANTROPOLOGIA MEDICA ITALIANA: RIFLESSIONI IN MARGINE AL I CONVEGNO NAZIONALE DI ANTROPOLOGIA MEDICA

GIANFRANCA RANISIO

Nell'ultimo cinquantennio l'approccio antropologico alla tematica salute/malattia si è ampiamente diffuso e oggi l'antropologia medica si articola in una varietà di orientamenti e di approcci, sia per quanto riguarda i settori di ricerca che le prospettive teoriche. Attualmente gli ambiti si rivelano vari e complessi, in quanto riguardano non solo i comportamenti attraverso i quali gli individui esprimono sofferenze, dolore, emozioni, e i modi in cui il corpo, la salute e la malattia sono definiti, costruiti e vissuti, ma anche gli aspetti sociali dei processi di salute e malattia, nel rapporto con l'ambiente e con la società globale. Infatti l'antropologia medica analizza i processi attraverso i quali i fattori del sociale intervengono nel condizionare il manifestarsi e il successivo andamento di disturbi psichici e fisici e le modalità con cui gli individui, sulla base di schemi ideologico-culturali, classificano e interpretano tali disturbi. A questa varietà e differenziazione corrisponde la complessità di saperi e

E. de Martino, Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, in «Società», n. 3, 1949, pp. 411 – 435.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

pratiche, attraverso cui i gruppi umani si rapportano agli eventi patologici¹.

Come rileva Byron Good, l'antropologia medica è una disciplina eteroglossica, in quanto è il prodotto di una molteplicità di voci e di esperienze. Infatti già la denominazione presuppone l'intento di combinare insieme l'antropologia, che ha una visione fondamentalmente storicistica, secondo la quale la conoscenza è culturale e relativa a un'epoca e a una prospettiva storica, con l'ambito medico "regno della razionalità e delle scienze della natura", cosa che sembrerebbe un'impresa impossibile². Eppure proprio la sintesi presente in questa denominazione, che rinvia a una sintesi tra il biologico e il sociale in una prospettiva di intermediazione, costituisce una sfida essenziale per sviluppare nuovi linguaggi e nuovi metodi di ricerca e per fare avanzare sia la ricerca empirica sia una pratica più "umana" nel campo medico.

Come sostengono Inhorn e Wentzell, lo sviluppo dell'antropologia medica è legato alla sua capacità di porsi all'intersezione con numerose discipline sia del settore antropologico e delle scienze della salute (medicina, salute pubblica, infermieristica, ecc.), che attinenti alle scienze umane e sociali e agli studi di genere³.

L'Antropologia Medica italiana, pur essendo un settore giovane tra le discipline antropologiche, in quanto si è costituita solo nel 1988 come ambito specialistico di studi e ricerche, ha una sua peculiarità. Infatti si ricollega a tradizioni di ricerca per lungo tempo autonome e riunisce in un quadro metodologico unitario gli studi sulle medicine folkloriche, gli studi sui sistemi medici extraoccidentali e non, gli studi di epidemiologia sociale, lo studio della dimensione soggettiva della malattia, del vissuto e delle valenze simboliche unificando perciò prospettive di ricerca e tradizioni diversificate.

Su queste prospettive, nei giorni 21-23 febbraio 2013 si è svolto a Roma presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della "Sapienza" Università di Roma il I Convegno nazionale della Società italiana di antropologia medica: *Antropologia medica e strategie per la salute,* convegno che si è proposto di fare il punto sullo stato dell'antropologia medica in Italia, sulle sue principali direttrici e tematiche di riflessione teorica e di ricerca.

Nella relazione d'apertura il Presidente Tullio Seppilli ha posto in evidenza le caratteristiche dell'antropologia medica italiana, sia nel suo rapporto con le tradizioni precedenti, sia nella sua impostazione di scienza critica che deve essere analisi e ricerca scrupolosa, ma che deve anche porsi

¹ Cfr. T. Seppilli, *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*, in «AM. Antropologia medica», I, 1996, pp. 7-22.

² B. J. Good, Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente, Torino, Einaudi, 2006, p. 267 (ed or. Medicine, Rationality and experience: an Anthropological Perspective, Cambridge Univ. Press, 1994).

³ M. C. Inhorn, E. A. Wentzell, ed., *Medical Anthropology at the Intersections*, Durham and London, Duke Univ. Press, 2012.

degli obiettivi di impegno sociale ed essere in grado di individuare scelte utili per il bene comune..

Si sono poi susseguite cinque relazioni in plenaria, seguite dagli interventi dei discussant: Antropologia medica e governo dei corpi (Giovanni Pizza- discussant Mariella Pandolfi), Antropologia medica e disuguaglianze in salute (Pino Schirripa- discussant Gavino Maciocco), Antropologia medica e pluralismo delle cure (Fabio Dei- discussant Francesco Bottaccioli), Antropologia medica e umanizzazione delle cure (Alessandro Lupo- discussant Sandro Spinsanti, Antropologia medica e politiche di salute globale (Ivo Quaranta – discussant Maurizio Marceca).

Giovanni Pizza, ha sottolineato come si possa ricostruire una genealogia specifica per l'antropologia medica italiana, che, attraverso la linea Gramsci-de Martino, è giunta a problematizzare la tematica del governo del corpo, incontrandosi poi con le teorie filosofiche di Agamben.

Pino Schirripa ha posto in evidenza le profonde trasformazioni apportate dalla prospettiva neoliberista ai programmi di sanità mondiale e si è interrogato sul ruolo degli antropologi nei programmi di politica sanitaria internazionale, sottolineando che in uno scenario così delineato compito dell'antropologo è quello di produrre etnografie che rendano conto delle disuguaglianze, perché la conoscenza possa tradursi in proposte per il futuro.

Fabio Dei ha affrontato il tema del pluralismo terapeutico riferendosi alla situazione italiana, nella quale le persistenze folkloriche sembrano essersi dissolte,mentre parallelamente si sono diffuse una molteplicità di terapie di varia origine e provenienza, che costituiscono le cosiddette medicine non convenzionali. Ha rilevato che di fronte a tale scenario sorge l'esigenza di interrogarsi sulle dinamiche sociali, sui comportamenti in campo sanitario, sulle motivazioni.

Alessandro Lupo si è soffermato sulla definizione di ciò che si intende per umanizzazione, per rilevare sia la complessità del fenomeno malattia che il modo in cui la scienza biomedica si è costituita come scienza, basandosi cioè sulla quantificazione/standardizzazione dei processi. Ha posto in evidenza come, invece, nell'antropologia medica assuma centralità il ruolo del paziente e sia fondamentale il concetto di efficacia terapeutica, interrogandosi sui meccanismi che ne determinano il successo.

Ivo Quaranta ha affrontato il tema della salute globale, che è oggi ampiamente presente nell'antropologia Medica e che riguarda l'attivismo umanitario e insieme le disuguaglianze della salute globale e le numerose fonti di malattia e di sofferenza, come le malattie infettive, la mortalità infantile e materna dovute a malnutrizione, i problemi sanitari causati dalle guerre.

La giornata successiva è stata dedicata a interventi su esperienze di ricerca e di analisi teorica distribuiti nelle seguenti sessioni parallele: Storia e insegnamento dell'antropologia medica, Medicine popolari, medicine non convenzionali e integrazione delle medicine, Condizione migratoria e salute, Salute mentale e contesti sociali, Medicine tradizionali extraeuropee, Istituzioni e politi-

che sanitarie. L'articolazione in sessioni parallele ha permesso una larga partecipazione di ricercatori, tra cui numerosi giovani studiosi, con esperienze internazionali e nello stesso tempo ha fornito un quadro della varietà delle tematiche e dei contesti sui quali si sta lavorando.

Durante la giornata si sono svolte la relazione di Luigi M. Lombardi Satriani: *Benessere/malessere: per una storia dello sguardo antropologico-medico in Italia*, e la presentazione da parte di Cristina Papa del volume collettivo, curato da Donatella Cozzi: *Le parole dell'antropologia medica, piccolo dizionario*⁴.

Lombardi Satriani ha posto in evidenza l'ampiezza di orizzonti entro cui si colloca l'antropologia medica, a partire dall'interrogarsi sul senso dello stare al mondo proprio della dimensione umana, che non è riducibile ai soli aspetti fisiologici o biologici. Ha inoltre sostenuto l'importanza del recupero critico delle tradizioni popolari e allo stesso tempo dell'apertura alle altre discipline, ma con la consapevolezza che l'antropologia medica italiana ha una sua storia e un suo metodo specifico.

La giornata densa e impegnativa si è conclusa con la lectio magistralis di Didier Fassin: Breve storia della sanità pubblica e cinque lezioni di antropologia medica. Egli ha impostato la sua lectio a partire dalla categoria di salute per

porre in evidenza la problematicità del rapporto tra teoria scientifica e azione politica. Si è soffermato perciò su di un caso concreto di ricerca: il saturnismo infantile in Francia, ripercorrendo le fasi di questo studio⁵. Ha ricordato che nel 1985 il caso di un bambino, a cui era stato diagnosticato un alto tasso di piombo nel sangue fu analizzato come se si trattasse di un fenomeno raro, successivamente invece si è visto che si trattava di un fenomeno esteso e si è parlato di epidemia. I bambini soggetti a questa patologia erano bambini di famiglie immigrate, prevalentemente originarie dell'Africa subsahariana, questo induceva a formulare ipotesi di carattere culturale, mentre era necessario individuare le cause sociali di questa patologia. Si è rilevato, infatti, che quello che accomunava i bambini era che abitavano in case fatiscenti con distacco di intonaco, case nelle quali le pareti erano state tinteggiate con vernici ad alto contenuto di piombo. Sulla base di questo caso di ricerca, Fassin ha posto perciò in evidenza che non è la malattia a essere devianza ma è la devianza a costruire la malattia e che l'antropo-

⁴ D. Cozzi, a cura di, *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, Perugia, Morlacchi, 2012.

⁵ Il saturnismo è una forma di intossicazione dovuta a ingestione, o inalazione o assorbimento per via cutanea e mucosa di ossido di piombo. Cfr. su questo D. Fassin, Naissance de la santé publique. Deux descriptions du saturnisme infantile à Paris (1987-1989), in «Genèses», 2003, 53, pp. 139-153; Id., Plumbism reinvented. The early times of childhood lead poisoning in France 1985-1990 (avec A.J. Naudé), «American Journal of Public Health», 2004, 94, pp. 1854-1862.

logia non deve trascurare i determinanti sociali della salute.

Nella mattinata successiva, dopo il resoconto del lavoro delle sessioni, Donatella Cozzi ha tenuto la relazione sullo Stato dell'antropologia medica nella didattica universitaria italiana, ponendo in evidenza come la ricognizione da lei compiuta sull'insegnamento dell'antropologia medica nelle Facoltà di medicina e chirurgia e nelle altre lauree sanitarie si presenti in gran parte deludente, poiché il Decreto n.270-2004, che ha introdotto modifiche nell'organizzazione universitaria, ha portato alla soppressione di molti insegnamenti dell'area umanistica, tra cui quelli antropologici.

Successivamente nella tavola rotonda: L'uso sociale dell'antropologia medica in Italia: quali prospettive? sono stati ripresi e discussi alcuni punti individuati nel corso del convegno, quali la prospettiva pluridisciplinare e le finalità sociali con le quali affrontare le problematiche relative alla salute. Infatti, la tavola rotonda ha visto esperti di varie discipline e del mondo delle istituzioni, a confronto, al fine di costruire un approccio scientifico condiviso e che tenga conto dei vari piani di una realtà complessa come quella della salute. Nella conclusione Tullio Seppilli ha posto in evidenza la partecipazione e la pluralità di voci professionali che sono intervenute, ha sottolineato l'ampiezza delle tematiche affrontate, rilevando che vi è una domanda di antropologia medica nella società italiana, ma che questa è ancora bloccata nella formazione universitaria. Ha ricordato come la storia stessa dell'antropologia italiana abbia impedito derive culturalistiche, fornendo invece stimoli all'azione. Partendo dal presupposto che la sanità è un bene comune, ha individuato tra gli obiettivi la difesa della sanità pubblica, auspicando che i cittadini siano resi competenti, in modo di poter partecipare alle decisioni che riguardano l'efficacia e il funzionamento del sistema. Seppilli ha ribadito pertanto la prospettiva operativa della disciplina, da attuarsi in un consapevole rapporto di interazione con le altre discipline poiché la salute, in quanto insieme di processi, può essere affrontata solo in una prospettiva pluridisciplinare.

IL MONDO DI SOPRA E IL MONDO DI SOTTO: RIFLESSIONI A PARTIRE DA IL TOTEM NERO. PETROLIO, SVILUPPO E CONFLITTI IN BASILICATA DI ENZO V. ALLIEGRO

ANTONELLO RICCI

L'edizione 2012 di MAV Materiali di antropologia visiva – ne parla Vincenzo Esposito in questo stesso numero – è stata dedicata a Joris Ivens, documentarista olandese di fama internazionale, e al suo film *L'Italia non è un paese povero*, commissionato da Enrico Mattei per raccontare il "miracolo" dell'individuazione di idrocarburi nel sottosuolo italiano¹. La scarsità di

¹ A. Ricci, Il «paese povero» di Joris Ivens fra petrolchimico e magia lucana, in «Voci», IX, 2012,

materie prime è stata una delle caratteristiche della geopolitica economica italiana e, forse, siamo in tanti a ricordare questo tratto nei sussidiari e nei libri delle scuole dell'obbligo, come i bambini ripresi da Ivens stesso in una sequenza del film che devono scrivere ripetutamente «L'Italia è un paese povero perché non ha materie prime». Uno degli episodi più toccanti del film del grande documentarista è stato girato in Basilicata e in particolare in alcuni dei paesi visitati qualche anno prima da Ernesto de Martino e dai suoi collaboratori durante i diversi soggiorni di ricerca etnografica. Paesi poveri di una regione povera di un sud povero, secondo uno stereotipo culturale e sociale che ancora oggi è duro a morire, ma che nel secondo dopoguerra ha orientato le rappresentazioni letterarie, fotografiche, cinematografiche, degli intellettuali dando vita a un'idea del sud Italia, da un lato come luogo dell'alterità, dall'altro come territorio da riscattare dalla povertà materiale e spirituale. Un mondo di sopra, nel senso geografico del termine, si relazionava con un mondo di sotto, cercando modi e forme della comunicazione e della riunificazione in un unico paese, in un unico mondo orizzontale. La modernizzazione dell'Italia ha contribuito a tale unificazione rimasta comunque ancora oggi incerta – per esempio Cristo continua

pp. 283-292. Il programma della rassegna è visibile al link: www.popolari.arti.beniculturali.it/index.php?view=details&id=116% 3Arassegna-materiali-di-antropologia-visiva-2012&option=com_eventlist&Itemid=85.

a fermarsi a Eboli sull'autostrada Salerno-Reggio Calabria in lavorazione da trent'anni – e il film di Ivens la preconizzava rappresentandola simbolicamente con il lungo viaggio di un camionista dal nord alla Sicilia estrema.

Un corposo e denso volume di Enzo Alliegro, dal significativo titolo *Il totem nero, petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata* (Roma, Cisu, 2012), fornisce l'occasione di ritornare sull'argomento trattato nel film di Joris Ivens. Ambedue sono segnati e contraddistinti da analoghi elementi di conflittualità: l'uno per la brutale censura politica, mai risolta in maniera chiara, in cui è incappato il film, l'altro per la speculazione e l'ambiguità della politica locale insieme all'azione pirata e priva di scrupoli delle compagnie petrolifere descritti ampiamente da Alliegro.

Lo stesso Alliegro ha partecipato alla giornata inaugurale di MAV contribuendo a dilatare il panorama della discussione con la sua esperienza di ricerca sul petrolio in Basilicata confluita nel volume di cui si sta parlando, che sarebbe uscito di lì a poco. Per inciso vorrei anche condividere con il lettore il forte interesse suscitato dall'argomento, al punto che alcuni dei partecipanti a MAV, quando hanno conosciuto il tema della giornata inaugurale della rassegna, hanno scritto per rammaricarsi di non averlo saputo per tempo in modo da mandare gualche loro contributo inerente al petrolio in Basilicata. Sembrava che con gli altri amici del Comitato organizzatore di MAV, Emilia De Simoni, Laura Faranda, Francesco Giannattasio, Giovanni Giuriati, avessimo centrato un argomento di sicuro

interesse: il successo della giornata inaugurale ce l'ha confermato.

Dalla metà degli anni '90 dello scorso secolo frequento la Basilicata del Parco Nazionale del Pollino, un territorio per me particolarmente attraente e dove ho potuto consolidare diverse storie di amicizia con operatori del luogo, per esempio Federico Valicenti, chef di fama almeno nazionale, Pino Salamone e Pino Altieri musicisti. Renato Golia, fotografo e artista, tutti di Terranova di Pollino (PZ), che mi hanno consentito di costruire con quei luoghi un'intesa di intima familiarità. Nelle discussioni più volte intrattenute con loro, la situazione della Val d'Agri e del paese di Viggiano (PZ), soggetti principali del volume di Alliegro, alle prese con lo sfruttamento petrolifero di quel territorio, quasi sempre prendeva corpo, compresa la notizia, forse fantascientifica, che i pozzi petroliferi, una volta esauriti, fossero destinati a diventare deposito di scorie nucleari. Tuttavia, non avevo percepito la reale dimensione e la consistenza di ciò che stava accadendo a pochi chilometri di distanza. Altro argomento di discussione riguardava il tentativo di allestire una discarica di rifiuti nucleari a Scanzano Jonico (MT): nel novembre 2003 il Consiglio dei Ministri aveva designato la località costiera di Terzo Cavone per la realizzazione di una discarica nazionale di scorie radioattive da 60.000 metri cubi. Una forte azione di protesta ha fermato e, forse, cancellato questo progetto². Non distante da Scanzano Ionico, in località Trisaia, nel comune di Rotondella (MT), lungo la Strada Statale 106 jonica nei pressi del confine con la Calabria, all'inizio degli anni '60 è sorto un centro del CNEN, poi denominato ENEA. Qui era lavorato il combustibile per la centrale nucleare di Borgo Sabotino (LT) – anche questa descritta con tratti avveniristici nel film di Joris Ivens. Ma secondo un'inchiesta della magistratura riguardante le ecomafie e i rifiuti pericolosi, tra la fine degli anni '60 e i primi anni '70 vi furono lavorati materiali nucleari probabilmente a scopo bellico. Il plutonio ricavato e il 75% dei rifiuti liquidi della lavorazione, altamente pericolosi, sono spariti senza lasciare traccia, mentre il restante 25% è stato stoccato in serbatoi inadeguati e in maniera approssimativa e pericolosa in grandi buche scavate nei pressi del fiume Sinni. Le indagini riguardanti tale evento incrociano vicende buie e inquietanti della storia italiana recente: l'abbattimento del DC9 Itavia a Ustica, i rapporti con l'Iraq di Saddam Hussein, il traffico e lo smaltimento internazionale di rifiuti tossici con la procedura delle navi spiaggiate e affondate in varie località costiere del sud Italia e del Mediterraneo³.

Ricordo che la notizia delle lavora-

² M. Minicuci, Politica e politiche. Etnografia

di un paese di riforma: Scanzano Jonico, Roma, Cisu, 2012.

³ Un ampio resoconto è contenuto in http://sulatestagiannilannes.blogspot.it/2013/04/basilicata-segreti-e-pericoli-del.html. P. Griseri, F. Viviano, *Il Mediterraneo dei veleni*, Inchiesta in tre parti, in «la Repubblica R2», 25, 26 e 29 settembre, 2009, pp. 45-47, 46 e 51, 38.

zioni nucleari a Rotondella, letta sui giornali alla fine degli anni '70 – allora ero musicista a tempo pieno – mi colpì molto e mi ispirò una ballata folk intitolata *Pisci d'argento pisci d'oro*, una favola cantata sull'evoluzione biologica e sul pericolo nucleare⁴.

La ricostruzione storica della presenza del petrolio in Basilicata, la descrizione etnografica degli avvenimenti, la lettura in chiave di antropologia simbolica delle istituzioni fanno del ponderoso volume di Alliegro un esempio innovativo e inedito di studio antropologico su un territorio italiano, nel sottotitolo sul frontespizio si legge opportunamente Antropologia politica di una provincia italiana. Gli studi di antropologia politica e delle istituzioni in Italia non sono numerosi; il volume di Maria Minicuci prima ricordato, relativo a Scanzano Jonico, ne è un altro esempio recente, ancora sulla Basilicata, seppure con prospettive differenti ed esiti maggiormente volti a far emergere forme e comportamenti culturali di uno stile politico e delle attività di governo. Vale la pena ricordare di sfuggita l'interesse dimostrato da studiosi stranieri – Banfield, Colclough, Davis, Schneider, Stirling per questa regione e per il meridione italiano ancora su temi in cui si incrociano la prospettiva dell'antropologia sociale e quella delle istituzioni.

La vicenda raccontata nel volume Il totem nero, con largo utilizzo di ma-

teriali di ricerca d'archivio, legislativi, giuridici, bibliografici e giornalistici, amministrativi, mostra chiaramente uno stile etnografico che si può definire di tipo "performativo". Sarebbe, infatti, limitativo ricorrere alla consueta definizione di "osservazione partecipante": in questo caso, ma sembra sempre più ricorrente nella lettura di recenti lavori etnografici, una presenza attiva dell'etnografo nelle vicende raccontate, con forme di provocazione e di elicitazione rispetto al "terreno", con prese di posizione sempre più chiare e distanti dall'osservazione distaccata e nascosta, vicina a quella dei naturalisti che osservano la "lotta per la vita" in natura, propria dell'etnografia della prima parte del Novecento. Enzo Alliegro ha vissuto la sua esperienza etnografica dal punto di vista e con tutte le contraddizioni e i conflitti di un abitante nativo, residente/pendolare di Viggiano che vuole dire la sua fino in fondo per il bene del Mezzogiorno, oltre che del suo paese. Allo stesso tempo è un etnografo e un antropologo del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", impegnato a osservare e ascoltare ciò che accade nel contesto del terreno di ricerca scelto per la sua indagine e anche a cercare forme interpretative che spieghino dinamiche conflittuali, punti di vista inconciliabili, comportamenti volti all'imposizione di un dominio e all'accettazione di tale dominio. Il racconto etnografico che si snoda lungo le pagine del volume *Il totem nero* ci mostra in maniera chiara la manipolazione di simboli, il gioco delle parti che per mezzo di essi si at-

⁴ A. Ricci, *Nastri dal vivo 1978-1988*. Concerti con Argient'e oro e altri amici, SudNord records SN-MC07, 1988.

tua, la carica di valore positivo o negativo veicolata attraverso le forme simboliche atta a far accettare o rigettare di volta in volta una proposta di intervento sul territorio, un'idea di sfruttamento del territorio, una reale messa in atto di trasformazione del territorio. Come l'autore scrive nell'introduzione, la ricerca intende

scovare nei diversi anfratti il potere dei simboli e i simboli del potere, i simboli del conflitto e i conflitti simbolici, andandoli a snidare sia nell'intimità dei corpi che nell'oggettivazione degli spazi e del paesaggio, sia nei linguaggi delle istituzioni (tra le delibere e gli atti ufficiali della pubblica amministrazione) che nelle strade e nei cortei, sia negli apparati dei sistemi cognitivi più avanzati che nel frastuono dei cortei e delle manifestazioni di piazza, sia nei comunicati stampa di politici e Capi di governo che nel pensiero appena sussurrato di disoccupati e ammalati (p. 23).

Con dovizia di particolari, per esempio, nel volume si analizza come la dimensione della salute pubblica e del controllo ambientale siano governati da un'astuta politica che intende strategicamente utilizzare i saperi "colti", "scientifici", per legittimare l'accettazione di una cultura petrolifera. Una risorsa ambigua e ambivalente è posta coi tratti simbolici positivi della vita, dello sviluppo e del benessere invece che – o per lo meno anche – con quelli negativi della malattia e della possibile catastrofe. Un altro esempio è rappresentato dal fatto che il pro-

gramma di sfruttamento petrolifero (abilmente rinominato con la terminologia positiva di "coltivazione degli idrocarburi") è connesso dai poteri economici e politici al valore fondante della patria, ritenuto più facilmente accettabile ai fini di un'espropriazione della risorsa del sottosuolo, in contrapposizione alla visione localistica di un utilizzo delle risorse territoriali, con cui lo Stato-Nazione, interessato al prelievo, deve fare i conti.

In tal senso, il potere, la politica, il flusso cospicuo di denaro proveniente dalle royalties dell'estrazione del petrolio, così come dalla parte opposta la salute pubblica, la protezione della natura, la salvaguardia delle attività agricole e turistiche locali, sarebbero poco influenti, da ambedue le prospettive, senza un'accorta e sapiente gestione del potere dei simboli in grado di spostare e orientare l'opinione pubblica secondo fini precostituiti: in questo caso lo sfruttamento di un giacimento petrolifero che viene descritto come il più importante d'Europa, con un'estrazione di più di 100.000 barili. In altri contesti meno socialmente controllati si sarebbe fatto ricorso a metodi più spicci e brutali, come sappiamo avvenire in Africa o in sud America, ma la violenta e indiscutibile imposizione della presenza di oltre trenta pozzi estrattivi, anche in luoghi naturalisticamente rilevanti e a quote elevate localizzate nel perimetro di un altro Parco Nazionale, quello dell'Appennino Lucano, con profondità di scavo abissali di migliaia di metri e, soprattutto, del famigerato COVA, Centro Olio Val d'Agri, per la trasformazione del greggio, ai piedi dell'abitato di Viggiano, non sono stati meno violentemente invasivi nei confronti di uno stile di vita e di un senso dei luoghi stratificato culturalmente mediante attività agricole e pratiche cerimoniali di derivazione contadina. Va ricordato, per inciso, che Viggiano è ancora oggi meta di un sentito pellegrinaggio di rilevanza interregionale al santuario della Madonna nera e che il paese è noto per una pratica musicale itinerante con l'uso di una peculiare arpa portativa⁵.

Nel libro *Il totem nero* una regione interna, povera e decentrata – un mondo di sotto – si delinea quale area ricca e centrale, raggiunta dai flussi finanziari dei mercati globali – un mondo di sopra. In tale contesto il fare antropologia di Alliegro assume il carattere di critica radicale volta a far emergere le strategie di occupazione territoriale rese possibili dal dominio culturale sugli immaginari simbolici.

La Basilicata oggi come ieri, pertanto, sembra continuare a mantenere la peculiarità di luogo di sperimentazione antropologica: ieri come luogo dell'alterità estrema rappresentata da un mondo contadino ritratto attraverso i connotati della povertà materiale e dell'arcaicità culturale, intesa nel senso di una radicale distanza di mentalità e di stile di vita dalla contemporaneità; oggi come luogo della

modernità estrema entro la quale le dinamiche del potere, la prospettiva tecnologica e la spinta del profitto si collocano su un territorio naturale e sociale trascorso direttamente da un arcaismo maturo a una postmodernità non ancora del tutto metabolizzata, che fa un po' paura.

Una dinamica, oggi, come nell'immediato dopoguerra, agita il rapporto fra l'antica Lucania e il resto del mondo. È una dialettica locale globale ben percepibile nel libro di Alliegro e del resto resa evidente dalla presenza degli interessi di multinazionali del petrolio contro interessi microterritoriali: l'infinitamente contro l'infinitamente piccolo, che si può rappresentare, ancora una volta simbolicamente, seguendo l'impostazione presente nel volume Il totem *nero*, anche come un conflitto irrisolto e forse irrisolvibile fra un mondo di sopra, fatto di politiche transnazionali, nazionali e locali, e un mondo di sotto fatto di risorse sotterranee e di aspettative territoriali. Una dialettica che ha la sua più emblematica rappresentazione simbolica, ma soprattutto concretamente materiale, nella normativa che attribuisce le risorse del sottosuolo a una destinazione di interesse nazionale sul cui utilizzo i proprietari dei suoli sotto cui quelle risorse si trovano non hanno alcuna prelazione, ma anche nel fatto che il mondo di sotto, sia esso umano o fisicamente naturale, è luogo di nessuno, da abbandonare, o al quale dedicare scarso interesse, oppure anche, quando se ne presenta l'occasione, da violentare e sfruttare a piacimento, collocandovi attività lavorative pericolose

⁵ E. A. Alliegro, *L'arpa perduta. Dinamiche dell'identità e dell'appartenenza in una tradizione di musicanti girovaghi*, Lecce, Argo, 2007. F. De Melis, F. Giannattasio, *L'arpa di Viggiano*, film s8 sonoro colore 15′, Sapienza Università di Roma, 1989.

come quelle dell'ENEA di Rotondella o del COVA di Viggiano, oppure sotterrandovi scorie pericolose, come si sarebbe voluto fare a Scanzano Jonico o come si è fatto nei pressi del Sinni.

BUOI DEVOTI E ORSI SACRI

VINCENZO M. SPERA

Il rapporto che l'uomo ha stabilito, mantenuto e variamente elaborato con gli animali si è sviluppato a più livelli e funzioni: utilizzazione alimentare, collaborazione lavorativa, assunzione rituale e mitica. Tale rapporto, ambiguo e sempre aperto a possibili cambiamenti di senso, si è mantenuto coinvolgendo e definendo, secondo i contesti storici, geografici e socio-economici, la dimensione della pratica del vivere quotidiano e quella dell'eccezionalità connessa al sacro; in particolare nelle culture tradizionali a fondamento mitico-rituale e manifestativo, dove la dimensione del quotidiano e del sacro non sono separabili, ma l'una definisce e sostanzia l'altra. Ciascuna forma e tipo di rapporto, in relazione alla specie e tipologia dell'animale oggetto di attenzione, ha così prodotto specifiche forme di rappresentazione e legittimazione delle modalità con cui e per cui il rapporto uomo-animale si è prodotto e affermato, acquisendo senso e significato.

La continua riformulazione e contestualizzazione culturale di tale rapporto ha modificato i termini e le modalità di costrizione, di dominio, di domesticazione e di uccisione degli

animali, di cui l'uomo si è circondato o che ha escluso, riducendoli a complici o nemici delle proprie attività, a strumento di lavoro e principale riferimento alimentare, cui è anche riconosciuto il legame con la potenza della natura di cui sono considerati piena espressione. Tale rapporto si è espresso sia sul piano dell'utilizzazione e dello sfruttamento lavorativo e alimentare, sia sul piano delle costruzioni mitico-rituali e simboliche che ne hanno consentito e giustificato, se non anche reso necessario e obbligatorio, il controllo e il dominio; anche lì dove gli animali sono assunti come manifestazioni di potenza e, dunque, in sé latori privilegiati di alterità sacrale. Da qui le caratteristiche attribuite ad alcuni animali cui è riconosciuta la potenza e, dunque, il portato miticosacrale che l'uomo può assumere cibandosene, o assumendone l'aspetto attraverso opportune azioni rituali in cui l'umano e animale si con-fondono

Gli animali sono considerati espressione e concessione del divino; sono necessari alla sopravvivenza, sia come prolungamento del corpo umano, con cui possono confondersi e identificarsi, sia come nutrimento, processo con cui le loro qualità e i loro poteri possono trasferirsi in chi di quelle carni si nutre. In entrambi i casi, gli animali e i loro corpi, dalle ossa alla pelle, sono assunti, nella dimensione pratica e in quella simbolica, come luoghi fisici e spirituali in cui l'uomo esercita una sorta di riconoscimento speculare per il cui tramite riflette e rielabora l'ambigua e doppia funzione di dominio e di dipendenza sulla e dalla natura.

Gli animali, in particolare quel-

li delle specie con cui in vario modo l'uomo ha organizzato e definito la propria esistenza, possono essere considerati come proiezioni, specchi non solo del suo corpo, ma anche della spiritualità e della relativa concezione e rappresentazione diretta e traslata del divino. Gli animali non solo sono percepiti, posti e vissuti come prolungamento fisico del corpo umano, in essi in vario modo contenuto, nascosto e riconosciuto¹, ma sono anche acquisiti come ricettori e verificatori, come luogo di congiungimento, in forma potenziata, dello spirito divino e della stessa anima umana. Nei vari e molteplici riti e cerimoniali in cui gli animali sono chiamati ad assolvere specifiche funzioni, lo spirito e i vissuti mitici degli animali e degli uomini sono posti in funzione complementare nel medesimo orizzonte esistenziale. Da tale atteggiamento, che è insieme e ambiguamente di sottomissione e di coercizione, l'uomo si rivolge alla stessa potenza e sacralità cui entrambi, animali e uomini, sono soggetti entro una gerarchia mitica e religiosa legittimata dall'inventio culturale.

La presenza, la funzione e la stessa rappresentazione degli animali, espresse secondo i vari luoghi, pertinenze ideologiche ed etniche, più o meno legate a visioni mitico-manifestative se non anche ideologiche e politiche, oscillano tra l'espressione emblematica, letterale, metaforica o simbolica, comunque sempre fortemente allusive della potenza e qualità cui l'animale è correlato e di cui è considerato veicolo gestibile dall'uomo.

La funzione e assunzione della rappresentazione animale, in immagine e in corpo reale, e in ambito demo-etnoantropologico, è sempre giocata sul piano di definizione concreta e, a un tempo, anche sul piano della concezione mitica. Dove il mito non è utilizzato nella sua portata colta, immaginaria, meramente simbolica, di traslazione concettuale e fantastica, ma come conferma e legittimazione della datità concreta dei vissuti e del quotidiano, sempre sottostanti al potere del sacro e come altra faccia della stessa materia del reale, cui conferisce senso e da cui deriva e attiva il proprio ruolo.

Ad oggi, almeno per quanto ne sono a conoscenza e con particolare riferimento all'ambito demo-antropologico, sono pochi gli studi e le ricerche monografiche sulla presenza e sul ruolo storicamente svolto dagli animali nelle culture tradizionali; fatta eccezione per le monografie di Mario Atzori, sulla presenza e ruolo del cavallo nelle feste sarde, e di Vincenzo Padiglione sul cinghiale nelle pratiche simboliche e venatorie della Sardegna². Con questi ricordo l'esem-

¹ In una ricerca sulla pastorizia lucana (1985), un pastore di Castelsaraceno (Potenza) mentre aiutava al parto una pecora estraendo un agnellino presentatosi in posizione podalica, mi disse che «i fruschcle, eccetto il battezzo, so' comm'a nui» (gli animali, tranne che per il battesimo, sono come noi).

M. Atzori, Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna, Sassari, L'Asfodelo Editore, 1988; V. Padiglione, Il cinghiale cacciatore. Antropologia simbolica della caccia in Sardegna. Roma, Armando, 1994 (II).

plare e stimolante saggio del medievista Carlo Donà sull'animale guida³, riferimento importante per chi voglia approfondire, in prospettiva storica e demo-antropologica, lo studio sulla presenza e culturalizzazione degli animali. Ricordo anche, ma questa volta si tratta di due studi francesi: Bertrand Hell che si è interessato al cervo e alle sue trasformazioni legate alla caccia e al ciclico rigurgito della selvatichezza quasi ferina⁴, e Michel Pastoreau, che si è interessato alla storia dell'orso in particolare nella cultura del nord Europa, dalla sua originaria condizione preminente fino alla sua decadenza⁵.

In questi ultimi mesi sono apparsi i risultati di due ricerche sulla presenza e ruolo assunto, ma forse sarebbe meglio dire attribuito a due animali: il bue e l'orso, cioè un ruminante e una fiera onnivora, come in una sorta di corrispondenza con i saggi di Hell e Pastoreau. I due studi, rispettivamente di Gianfranco Spitilli e Claudio Corvino, poggiano su ricerche che hanno una solida base teorica e metodologica. La completezza e serietà cui pervengono sono centrali per impostare (riprendere) un filone di ricerche alla luce del mutato atteggiamento culturale che la società contemporanea sta assumendo verso questi nostri comI due libri sollecitano alcune considerazioni di ordine generale che coinvolgono direttamente la responsabilità dell'uomo verso gli animali e, di conseguenza, l'inventio mitica e le ipocrisie rituali che ne hanno cerimonializzato e legittimato il controllo, la domesticazione, la definitiva soggezione e, dunque, quella che potremmo riconoscere come azione sacrificale non necessariamente cruenta, ma altrettanto violenta e, forse, più mortificante.

Il primo animale, a noi molto familiare, è l'oggetto di uno studio di Gianfranco Spirilli: *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale*⁶. Con interessanti osservazioni demoantropologiche, e sulla base di una puntuale e ben documentata ricerca sul campo, Gianfranco Spitilli analizza e interpreta la presenza dei bovini nella pratiche simboliche e nei comportamenti devozionali, oltre che nelle modalità di impiego, che caratterizzano importanti cerimonie della tradizione agraria delle regioni dell'Italia centrale.

Il bue è considerato, nel complesso, ambiguo e conclusivo processo di domesticazione, centrale protagonista in azioni rituali e feste tradizioni ancora attive. Si tratta di un processo che non è più solo elemento della definizione del rapporto con l'animale in quanto tale e come espressione

pagni di vita, legati al nostro stesso destino di abitanti della terra.

³ C. Donà, *Per le vie del mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Manneli, Rubettino, 2003.

⁴ B. Hell, Le sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe, Paris, Flammarion, 1994.

⁵ M. Pastoreau, L'Ours. Histoire d'un roi déchu. Paris, Seuil, 2007.

⁶ G. Spitilli, *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale*, Roma, Squilibri, 2011.

della potenza riconosciuta a ciò che è altro dall'umano; il bue, già accolto nella narrazione della Natività e nella produzione letteraria che lo liberano dagli antichi negativi riferimenti biblici e precristiani⁷, è presentato come il risultato di un ulteriore continuo processo più complesso di assimilazione alla dimensione umana del quotidiano e del religioso. Un atteggiamento che è di compiuta concezione occidentale, «che ribalta - come rileva Giordana Charuty – la squalificazione "pagana" regolarmente attribuita dalle élite clericali e troppo spesso adottata come categoria analitica dell'osservazione»⁸. Si tratta di una ulteriore conclusiva domesticazione cattolico-popolare che assimila il bue al mondo reale e mitico dell'uomo, del quale diviene protesi, in forza di specifiche tecniche di addestramento.

Il processo di sganciamento del bue dalle connotazioni sacrali naturalistiche e precristiane, implicite in quanto animale e che ne facevano sede e manifestazione dell'Alterità potente, potrebbe già individuarsi nella sua assunzione a simbolo di forza e di sottomissione, così com'è presentato nella visione di Ezechiele (1,7) e dell'Apocalisse (4,7), o quale emble-

In questa dimensione il bue, sacrificato fisicamente (ucciso) o addestrato a seguire la volontà e la parola umana (sacrificato nella sua specificità di potenza animale) è assunto come espressione della sottomissione al divino e, dunque, come strumento depotenziato dell'originario connotato divino-animale, per comunicare la devozione umana alla potenza. Azione, quella dell'addestramento, che presenta il bue come offerta sacrificale in forma non cruenta, come strumento con cui possa essere espressa la devozione-sottomissione alla Santità (umano-divina).

La sottomissione è totale: va oltre l'addestramento al lavoro attraverso pratiche di ammansimento che lo umanizzano, cioè lo rendono umanamente duttile e capace di intendere (obbediente) la volontà umana. L'animale diventa perfetta protesi, allungamento del corpo umano. In questo modo uomo e bue si costituiscono come una sorta di doppio funzionale, tanto che l'uno rimanda e dice l'altro. Il potere della parola (uomo) si afferma sulla forza (bue). L'uomo contadino onora e si sottomette al divino attraverso la sottomissione della propria propaggine di forza espressa dalla sottomissione del bue, che diviene il tramite con i santi.

Da qui la configurazione cristiana del bue quale animale "devoto", presentato, nelle varie forme di costrizione e di addestramento, come una sorta di trofeo attestante l'avvenuto do-

ma di s. Luca, che inizia la narrazione evangelica richiamando la visione di Zaccaria e dei buoi sacrificati nel tempio.

In questa dimensione il bue, sacrificato fisicamente (ucciso) o addestrato a seguire la volontà e la parola

⁷ Dal vitello d'oro al dio Api, al Minotauro, al buoi di Apollo, ai bianchi del Sole, ai buoi dell'aratura sacra dei misteri eleusini, alla definizione dello Pseudo Dionigi l'Aeropagita secondo cui il bue, come presenta e figura mistica, assume in sé la forza necessaria per aprire il terreno alla conoscenza.

⁸ G. Charuty, *Prefazione* a G. Spitilli, *op. cit.*, pp. 8 e 9.

minio e controllo dell'uomo cristiano, della potenza della parola sulla natura e sull'animalità. Considerazione che prende forza ricordando la leggenda di s. Martino che libera dalla possessione demoniaca una mandria di buoi.

Indicativo, a riguardo, l'articolato rituale del "toro ossequioso" (in passato un bue) di Bacugno, eseguito per la festa della Madonna della Neve. Un superbo toro, con le corna fasciate da nastri rossi e sotto una ricca coperta, si inginocchia (è fatto inginocchiare) tre volte sul sagrato della chiesa. La fasciatura di rosso delle corna è, di fatto. una "legatura" volta all'annullamento di possibili poteri negativi, così come il tessuto prezioso posto sulla groppa è indicativo di un'accettazione dell'animale nella sfera delle azioni umane. Il bue "parato" è complementare e identificativo del carro con l'offerta del grano alla chiesa, frutto del lavoro congiunto uomo-animale e dell'attenzione propizia della Madonna sul raccolto. L'offerta del grano può trovare corrispondenza con la cerimonia della tracciatura del solco dritto eseguita il giorno prima, con cui la terra intorno al paese è aperta verso la residenza della Madonna. Sono operazioni concrete e mitiche insieme che si rincalzano e susseguono tenendo tesa l'attenzione che viene sollecitata e rinnovata, in forma emozionale e spettacolare, con il bue che si inginocchia, cioè si prostra, si sottomette. Azione che può bene intendersi come allusiva e sostitutiva del sacrificio cruento.

Il bue, il "pio bove", allora, è una sorta di ponte, di mediatore che collega l'umano e il divino; ogni anno è oggetto di rinnovata, rifondata necessaria domesticazione. L'addestramento, compiuto anche con la parola, comprime l'animalità rischiosa del bue che si conferma interlocutore e ricettore dell'umano, umanizzandosi. L'addestramento rende possibile e sicura la partecipazione della bestia alla processione come protagonista, come strumento che ha reso possibile l'offerta del grano. Il bue inginocchiato è in tal modo direttamente correlato all'immagine sacra e alla devozione dei fedeli, di cui l'animale diviene duplice specchio. Le coperte e i drappi di cui sono ornati e pavesati, le decorazioni variopinte, i nastri colorati, le corna fasciate, le immagini dei santi applicate tra le corna rendono gli animali fuochi di concentrazione dell'attenzione della comunità. Sono i luoghi in cui s'incontrano per riconoscersi l'umano, il divino e l'animale. Gli animali devoti sono anche i nuclei principali dell'azione rituale e del cerimoniale che li rende, una volta umanizzati nella devozione, partecipi amplificatori e manifestazioni tangibili della potenza del santo patrono cui l'azione della conclusiva domesticazione, che potremmo dire mistica, è dedicata.

I bovini in qualità di mediatori tra la terra, che contribuiscono a rendere fertile, l'umano, che ne dirige i solchi, e il divino, che ne consente il frutto, sono quasi ovunque presenti come strumenti attraverso cui l'Alterità si manifesta e comunica col mondo. In molte leggende di fondazione di santuari, e in particolare di culti mariani, si narra del trasporto di immagini sacre trovate miracolosamente. Attraverso il procedere o le soste dei carri trainati da buoi, l'"impuntarsi" degli animali, le Madonne e i Santi indicano il luogo dove edificare le chiese in cui intendono risiedere ed essere venerati.

Tutti guesti elementi e caratteri, che definiscono i cerimoniali analizzati da Spitilli, sono ampiamente presi in esame e approfonditi fin nell'analisi delle tecniche di addestramento, di lavoro, nelle modalità con cui sono trasmessi i privilegi che consentono il "trattamento" e la preparazione degli animali. In questo orizzonte, in cui si sommano capacità tecniche, e di organizzazione cerimoniale e del lavoro, possono ben inquadrarsi alcune forme di competizione, come quella relativa al "solco dritto", in cui dall'esterno del paese i contadini tracciano un solco perfettamente dritto, in direzione, in genere, della chiesa del paese. Analogo senso va rilevato delle capacità di controllo e di addestramento degli animali nelle corse dei carri trainati da giovani buoi che hanno luogo in Molise. Tutte queste esibizioni di bravura, capacità tecnica e dominio degli animali sono indirizzate al locale Santo in occasione della festa patronale anche in diversi centri delle regioni oggetto di ricerca.

L'esibizione con cui prende corpo l'azione del segnare una perfetta linea retta nella terra con l'aratro, come quella che prevede l'inginocchiamento dei buoi sulle soglie e sui sagrati delle chiese rientra sempre nel processo di domesticazione e di congiungimento del Divino all'umano attraverso l'animale, arcaico dio deposto e incantato dai suoni e dalle parole. L'azione, perché abbia senso ed efficacia cultuale, deve ogni anno essere ripetuta, così come ogni anno deve es-

sere ripetuto il patto tra la comunità e la Madonna o il Santo protettore.

Il secondo animale, l'orso, da alcuni anni è oggetto della particolare attenzione di Claudio Corvino che si concretizza in un libro molto particolare: Orso. Biografia di un animale dalla preistoria allo sciamanesimo⁹.

Un libro particolare, più che "insolito", come viene definito nel risvolto di copertina, perché lo sviluppo del corposo saggio assume certamente il respiro e il taglio di una vera e propria biografia, come è detto nel titolo. La particolarità sta anche nel fatto che la biografia dell'orso di Corvino potrebbe benissimo essere una gigantesca voce dell'ancora non scritta enciclopedia totale, storico-antropologica degli animali. Altra particolarità è anche nel fatto che gli orsi, di cui viene analizzata la storia, il ruolo e la presenza tra le società ed etnie in cui ha avuto e mantiene posizione centrale (pur in contesi storico-culturali e geografici diversi), sono proposti come fossero tutti addensati in un personaggio unico che resta vivo e presente. Un'enciclopedia in cui confluirebbero tutti gli elementi identificativi, simbolici, metaforici, emblematici di quegli animali che hanno condiviso (subìto) direttamente il rapporto, ambiguo e contraddittorio, esaltante, sacrificale e mortificante con l'uomo, principale, spietata, ipocrita e sanguinaria fiera della terra.

⁹ C. Corvino, Orso. Biografia di un animale dalla preistoria allo sciamanesimo, Bologna, Odoya Library, 2013.

Claudio Corvino analizza le modalità con cui si è caratterizzata storicamente la presenza e il ruolo dell'orso nelle realtà dei vissuti concreti e immaginari delle culture mitico-rituali e delle economie del passato e, dunque, dalle varie assunzioni mistiche e sacrali dell'orso; in particolare soffermandosi sui contesi etno-antropologici e geografici del Nord del mondo: dagli Ainu giapponesi agli indiani d'America, dagli Inuit agli sciamani tungusi. Interessanti anche i capitoli in cui la presenza di questo plantigrado è attestata, sempre in ambito mitico e sacrale, in Grecia e poi a Roma, dov'è protagonista delle venationes e degli spettacoli gladiatorii.

Ovunque l'orso è percepito molto vicino, pericolosamente, all'uomo per le sue caratteristiche alimentari e fisiche: opportunismo, assunzione della posizione eretta con la capacità di utilizzare gli arti anteriori come braccia, il ginocchio che flette in avanti come quello umano. Ne viene fuori una ricca e molto articolata narrazione - che è certo biografica dell'animale, ma è anche specularmente tutta umana delle profonde trasformazioni che legano, in iperboli culturali e di senso solo apparentemente contraddittorie, l'orso delle caverne all'orsetto di peluche Teddy Bear. Legame di continuità metaforica e allegorica, più che simbolica, che passa attraverso le qualità terapeutiche attribuite a questo animale in qualità di medicine-bear; qualità e specificità che certamente gli derivano dal riconoscergli la naturale originaria dotazione di potenza sacrale.

La stessa qualità che lo poneva come dono che principi e re antichi e medie-

vali si scambiavano nelle culture in cui il riferimento all'orso definiva non solo un'appartenenza etnica, ma anche una discendenza regale (che il rapporto mitico e fondativo con quest'animale legittimava), trasferendo la sacralità al sovrano o al capo che avesse avuto genealogia ursina. «L'orso è l'animale villoso, la masle beste, la bestia virile, e per estensione l'uomo selvaggio». Regalità e bestialità si confondono, parecchie leggende e narrazioni mitiche del Nord Europa parlano di re e capi "figli di orsi", cioè figli di donne rapite da orsi. Da qui il pericolo per la chiesa. L'orso forte, lubrico, violento, somiglia all'uomo per il suo aspetto; è dunque un pericoloso cugino dell'uomo.

La chiesa combatte una sorta di guerra per sottrarre all'orso il portato simbolico mitico-sacrale come già accaduto ad altri riferimenti animali più diffusi nell'area mediterranea e meridionale dell'Europa (in particolare serpenti, caprini, ovini, bovini: buoi e cervi). In guesto processo, in cui è negata la potenza sacrale in origine riconosciutagli, l'orso viene prima demonizzato, quindi domato ed infine ridicolizzato. Nel Medioevo sopravvive in quanto è ancora oggetto di culti associati a feste calendariali, pur queste mal sopportate dalla Chiesa. Dalla Bibbia, in cui l'orso è considerato sempre negativamente, si arriva a s. Agostino il quale afferma che *ursus est* diabolus. In epoca carolingia l'orso è inserito nel bestiario di Satana. L'orso è la forma con cui il Diavolo si presenta agli uomini per la loro dannazione, così come avviene per l'assunzione diabolica dell'aspetto caprino.

Ma l'orso è un "personaggio" cen-

trale nella mitologia nordica e non può essere totalmente sacrificato e annullato. Inizia, quindi, un processo di cristianizzazione che segue il percorso già sperimentato della domesticazione operata da santi ed eremiti.

Nella biografia sono ben presentate, con un linguaggio chiaro e accessibile che nulla sottrae al rigore scientifico, le particolari trasformazioni del ruolo che l'orso ha avuto e progressivamente perso. Ruolo sminuito nel processo di cristianizzazione dei paesi dell'Europa settentrionale, lì dove era ritenuto il signore degli animali¹⁰.

Nel processo di domesticazione entrano in azione i santi che costringono l'orso al loro servizio, sostituendo la mula, o i buoi nei trasporti e nei lavori di aratura. San Gallo ha con sé un orso che lo aiuta a costruire l'eremo che diventa l'abbazia di San Gallo. A un gruppo di pellegrini, che si recano a s. Severino del Norico, allorché sono bloccati sulle Alpi, a appare in sogno il Santo che li esorta a continuare il viaggio e un gigantesco orso mostra loro la strada. S. Colombano abita in una grotta cedutagli da un orso¹¹. In altri esempi, riferiti da Claudio Corvino, che cita sant'Orso e san Vedastro, è ricordato come il potere taumaturgico riconosciuto all'orso e alla sua zampa, che ha il potere di resuscitare i piccoli morti, riconosciutogli nella mitologia originaria, passano ai Santi che si identificano

Penso sia utile ricordare che ancora a metà del XIX secolo si celebrava la festa del "funerale dell'orso" nei villaggi finlandesi. La festa detta anche "il matrimonio dell'orso" 13, seguiva l'uccisione dell'animale. Nella prima stesura, del 1835, del Kalevala, la Bibbia nazionale finlandese, di Elias Lönnrot «l'uccisione dell'orso e la festa dell'orso formano una vera e propria "storia a parte" [...] dove il cranio dell'orso era portato in processione verso il pino sacro». Questa parte, però, nella successiva stesura del poema, del 1849, viene ridotta da Lönnrot, condizionato dalla condanna luterana, e il significato del rito non è più comprensibile¹⁴.

La connotazione di animale potente che collega il mondo degli uomini

o sono assimilati all'orso¹². Il processo di cristianizzazione dell'orso introduce un rapporto tra l'animale e i Santi, tale che questi si confondono con l'animale fino a ereditarne i poteri. L'orso in tal modo ribadisce la sua appartenenza alla dimensione della potenza, quindi del sacro; qualità che gli resta anche quando è oggetto di spettacoli nelle mani degli orsanti e ammaestratori. Fenomeno che non si verifica con gli altri animali, come nel caso del bue, che resta strumento di veicolazione ed espressione di devozione, cioè di sottomissione.

¹⁰ M. Pastoreau, *Medioevo simbolico*, Bari-Roma, Laterza, 2005, (Paris 2004), pp. 52-54; Idem, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu*, cit.

¹¹ C. Donà, op.cit. pp. 84-87.

¹² C. Corvino, *op.cit*, pp. 287-294.

J. Pentikäinen, I popoli dell'Orsa Maggiore, in M. G. Roselli, Orsi e Sciamani, Firenze, Edifir, 2007, p. 41.

¹⁴ J. Pentikäinen, op. cit, p. 47.

con la dimensione altra, resta all'orso anche quando è ridotto a maschera di Carnevale. Questo è un aspetto che rende ancora più interessante, almeno alla mia attenzione, il saggio di Claudio Corvino.

L'interesse particolare è dovuto proprio a quanto e come l'intera ricerca consente di inquadrare meglio e con maggiore senso la presenza dell'orso in alcuni Carnevali italiani, non solo quelli presenti nelle regioni dell'Italia settentrionale, ma anche alcuni Carnevali ancora attivi e del tutto sconosciuti, che ho avuto modo di rilevare, documentare e iniziare a studiare nel corso delle mie ricerche in Basilicata. Mi riferisco a due Carnevali in cui la maschera centrale è proprio quella dell'orso: la prima l'ho rilevata, nel 1980, a Satriano di Lucania¹⁵; la seconda, nel 1983, a Teana¹⁶, entrambi in provincia di Potenza. Sono due Carnevali in cui la presenza dell'orso rimanda a comportamenti rituali e a differenti relazioni con il personaggiomaschera Orso.

A Satriano di Lucania si può intravedere il complesso ruolo affidato alla maschera dell'orso chiamato Nicola: un uomo adulto ricoperto di pelli di capra e di pecora, condotto da Pulcinella, suo ammaestratore e padrone, compie azioni a gesti aggressivi verso chiungue incontri. A lato dell'orso Nicola un bambino mascherato da orso. In passato l'orso Nicola entrava nelle case e si impossessava degli alimenti appesi al soffitto che riusciva a toccare. Allo stesso modo percuoteva il petto e il sesso delle donne della casa, che accettavano l'azione in segno beneaugurante per la loro salute e fertilità. Il corteo era composto da altri personaggi, tra cui la moglie Orsa, altro uomo mascherato con pelli, e la moglie "cristiana", un altro uomo travestito da donna. In una culla coperta da un telo, un ragazzo, senza mostrarsi, scalciava e gridava: era il figlio dell'Orso Nicola e della moglie umana. Come si vede ci sono tutti gli elementi, in particolare la relazione tra Pulcinella qui in veste di orsante che controlla l'animale con un bastone, che possono essere letti e interpretati meglio grazie anche a quanto Claudio Corvino raccoglie, commenta ed espone nel suo testo.

L'altra maschera del Carnevale di Teana non ha nome "cristiano", si chiama *Urs* Qui la caratterizzazione è diversa. La ferinità e la selvatichezza dell'orso sono il nucleo centrale della mascherata. Un corteo di uomini cacciatori, vestiti con abiti militari e armati entra in paese recando due prigionieri: un uomo coperto da pelli di capra, l'*Urs*, e un uomo che indossa una larga tuta da operaio interamente foderata di paglia: infatti lui è l'uomo di paglia. L'orso compie continue veloci sortire inseguendo donne e bambini. I due prigionieri sono esibiti in paese in forma processionale. Continuamente i due personaggi, tenuti da catene, si avvinghiano mimando copule, che

¹⁵ E. (V.M.) Spera, *Il "Romita" l'Orso e la Vedova Bianca*, Quaderni, La Scena Territoriale, Napoli, 1982.

¹⁶ Idem, Appunti e campionature, in immagine, del selvatico in Basilicta, in B. Premoli (a cura di), *L'uomo selvatico in Italia*, Roma, Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari, 1986.

ripetono anche con la Vecchia Quaresima, sempre un uomo, e con le donne che riescono a fermare per strada e con la Sposa, altro personaggio della mascherata: un giovane travestito e seguito dal corteo degli inviati.

L'azione si conclude con il processo all'Uomo di paglia, raffigurazione di Carnevale, condannato a morte e fucilato. L'orso, che ha assistito al processo e alla fucilazione, rapisce il cadavere di Carnevale e sparisce, ritornato libero, nel bosco.

Anche in questo caso la presenza dell'*Urs*, cacciato, catturato, ma che resta vivo, si presta a ulteriori approfondimenti e interpretazioni, oltre a quanto proposto nei testi prima richiamati.

Ma la presenza di questa particolare maschera da qualche anno è stata ripresa in altri centri del Sud, come riferito da Gian Luigi Bravo e Roberta Tucci¹⁷, che ne attestano la presenza in Campania, a Chiusano San Domenico, in Piemonte a Volvera e a Magliano Alfieri. Altre rinascite di mascherate con l'orso sono state attivate e reinventate in questi ultimi anni, anche Jelsi, in Molise e a Putigno, in Puglia.

Nel caso delle riattivazioni delle mascherate con l'orso, che distinguerei dalle mascherate rilevate nei primi anni Ottanta in Basilicata, va considerato il cambiamento di indirizzo e di senso che le cosiddette tradizioni popolari hanno subìto e stano subendo nell'utilizzazione che ne viene fatta in funzione turistica ed economica. Resta aperta, tuttavia, la questione della loro presenza in passato, in un'area molto ampia che copre l'intera penisola italiana. Seguire le orme dell'orso, forse, potrebbe aiutarci a comprendere meglio le relazioni instaurate, mantenute e spesso tradite tra uomini e animali, lì dove, come spesso capita, i confini tra le due specie possono confondersi.

In tutti questi processi e trasformazioni del rapporto uomo-orso è sempre in evidenza la volontà di umanizzazione, del controllo e addomesticamento del selvatico che è diverso da quello necessario e compiuto con altri animali assunti direttamente nella sfera dell'esistenza e dell'organizzazione produttiva umana. L'uomo interagisce e si mette in relazione di forza con l'orso e piega alla sua esigenza la potenza, che resta ancora con connotazioni di sacralità, ritenuta mai del tutto sopita, sempre latente e, comunque, utilizzabile. L'orso non è prolungamento e protesi dell'uomo, ma attivo interlocutore e, forse, più compiutamente suo doppio ribaltato.

¹⁷ G.L. Bravo, R. Tucci, *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, Carocci, 2006, pp. 55-57.

Recensioni

Francesco Faeta, Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pp. 286

L'oggetto privilegiato della ricerca di Francesco Faeta è stato ed è lo sguardo. Tale affermazione, lungi dal costatare un'intrinseca limitatezza di orizzonti scientifici, va al contrario letta ponendosi nel solco epistemologico che l'Autore traccia ne Le ragioni dello sguardo¹, in cui lo sguardo è inteso come sede e modalità specifica dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria (sociale), e quindi come causa e conseguenza di poetiche e pratiche che si iscrivono in concrete relazioni sociali, prassi privilegiata di percezione e costruzione di un mondo in cui sono proprio le immagini, con il loro "potere"2, a plasmare modi sempre significativi di interazione e rappresentazione visuale degli agenti sociali, e a problematizzare i metodi che gli scienziati sociali hanno seguito per indagare quei modi. Una

Se già dal titolo è evidente il debito intellettuale nei confronti di Maurice Halbwachs3, che l'Autore non manca di ricordare, l'indagine tenta altresì di aggiornare le al loro tempo pioneristiche intuizioni di Halbwachs sulla scorta delle più aggiornate suggestioni metodologiche. Per questo l'Autore si augura sin dall'introduzione che il libro possa servire da sprone e da laboratorio per ulteriori approcci che da un lato indaghino come le pratiche della memoria si incorporano "effettivamente" negli agenti sociali e da essi sono vissute e negoziate, dall'altro cerchino di evidenziare i presupposti e le dinamiche che sottendono e regolano quelle stesse rappresentazioni, basate sul principio della memoria (o comunque di una temporalità incorporata).

Come il suo degno predecessore Questioni italiane⁴, Le ragioni dello sguardo si muove all'interno di un range di problematiche teoriche ben delineate e argomentate e, ancora come il suo predecessore, tra queste un posto preminente detiene quella di "ripensamento". Ripensamento non solo di una tradizione disciplinare – quella dell'antropologia italiana, ça va sans dire -, ma anche, in modo criticamente più radicale, dei presupposti epistemologici che rendono euristicamente pensabile (e feconda), oggi, quella stessa tradizione. L'operazione auto-critica di Faeta tocca punti nevralgici di quel corpo disordinato ma altamente reattivo che è l'antropologia italiana, ed è un'operazione condotta sulla base di una riflessività veramente "praticata", e non solo retoricamente evocata, come non di rado accade, ben al contrario, nel panorama degli studi nazionali.

Il libro di Faeta è composto da tre parti relativamente eterogenee, ciascuna però contenente saggi tematicamente abbastanza coerenti tra loro. Ancora una volta, sancendo una prassi ormai consolidata negli studi sociali, è l'introduzione (critica) del volume a far da messaggero degli argomenti sviluppati nei nove saggi che seguono, e insieme a riassumere o approfondire le questioni teoriche più rilevanti.

La prima parte del libro affronta alcune fondamentali problematiche che un ripensamento del paradigma visuale, nell'antropologia contemporanea, comporta. Lo sguardo (osservante, partecipante, mediato, iscritto) ne è l'indubbio protagonista.

Il primo saggio, L'etnografo e lo sguardo, ricostruisce la gene-

prassi che partecipando del – e costruendo il – reale, contribuisce in modo sostanziale alla riflessione su quel gioco di specchi che è la realtà sociale: «mentre si ricorda si rappresenta, mentre si osserva si ricorda, mentre si rappresenta si osserva», scrive Faeta (p. 20). In altri termini, un oggetto – e, insieme, uno strumento –, lo sguardo, tra i più importanti dell'indagine etnografica.

¹ E in altri lavori dedicati a problematiche ugualmente visuali: qui ricordo soltanto Strategie dell'occhio. Saggi di etnografia visiva, Milano, Franco Angeli, 2003 e Fotografi e fotografie. Uno sguardo antropologico, Milano, Franco Angeli, 2006.

² Espressione cristallizzata dal celebre saggio di D. Freedberg, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Torino, Einaudi, 1993 (tr. it. di *The power of images: studies in the history and theory of response*, Chicago-London, 1989).

³ M. Halbwachs, *La memoria colletti*va, Milano, Unicopli, 1996 (tr. it. di *La* mémoire collective, Paris 1968).

⁴ F. Faeta, *Questioni italiane*. *Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

alogia intellettuale dell'idea (e dell'uso) dello sguardo etnografico. Le conclusioni di Faeta sono importanti perché, oltre a sancire il definitivo tramonto delle prospettive positivisticooggettivistiche nell'approccio al paradigma visuale, individua in alcune marche della riflessione di Pierre Bourdieu e di Maurice Merleau-Ponty diversi punti di riferimento ancora fecondi o fecondi da ripensare, soprattutto ai fini di una revisione delle problematiche legate alla relazione per così dire visuale tra soggetto, oggetto e mondo, e in rapporto alla possibilità (e necessità) di una scienza che si fondi su un solido paradigma visuale.

Il secondo saggio approfondisce invece alcuni aspetti teorici e pratici sullo sguardo a partire da esempi etnografici. Esso si sofferma inoltre su tematiche correlate relative alla percezione e al tempo (come oggetto distudio), oltre a discutere alcuni punti della relativa storia degli studi, sempre in una prospettiva riflessiva metodologicamente ben temperata.

Il terzo saggio costituisce una ideale risposta dell'Autore a David Freedberg e alle posizioni di quest'ultimo sul problema delle immagini - e, più in generale, dell'arte – e sulla possibilità di un approccio all'estetica che possa considerarsi scientificamente fondato. Basando la sua argomentazione sulla necessità di superare un'ormai insostenibile visione corporativistica e monopolistica degli studi sull'arte e di considerare, di conseguenza, la compartimentazione scientifica alla stregua di "una" tra le diverse opzioni per concepire l'autonomia di un oggetto di studio, Faeta rivaluta fortemente la prospettiva antropologica, soprattutto quella visualista intesa comunque alla stregua di una particolare declinazione dell'antropologia sociale, nella

misura in cui l'opera d'arte, le immagini, lo sguardo non sono oggetti che possano essere estrapolati dai sistemi di valori e pratiche in cui sono prodotti, vissuti, negoziati. L'appello di Faeta è alla tensione verso una temperie che rivaluti la necessità di contestualizzazione etnografica (riconduzione dell'arte e delle immagini alle condizioni sociali che ne regolano la produzione, la circolazione, i significati) e insieme epistemica (che faccia cioè degli stessi saperi accademici, strumenti di conoscenza, degli oggetti di riflessione) e che si opponga fortemente a qualsiasi indirizzo universalistico, aprioristico, innatistico (come, per l'appunto, quello neurobiologico rappresentato dall'ultimo Freedberg). Appello che tra l'altro implichi non solo, com'è ovvio – ma forse in alcuni ambienti non lo è abbastanza –, un ricorso intellettuale al «valore logico elementare del relativismo» (p. 83), ma anche una maggiore attenzione alle componenti storico-culturali che gli approcci storicistici e antropologici permettono di discernere e di stimare ai fini di una corretta valutazione e successiva interpretazione dell'oggetto di studio, senza con ciò squalificare le metodologie orientate verso la ricerca degli universali biologici, le quali però, afferma Faeta, nessuna pretesa di superiorità o preminenza possono avanzare.

La seconda parte, decisamente solidale, nella forma e negli intenti, ad alcune tra le più significative pagine di *Questioni italiane*, prende anch'essa le mosse dalle correlate necessità di ripensamento e avanzamento metodologico, e lo fa sulla base di una storiografia critica che Faeta lucidamente intende alla stregua di «una forma di etnografia delle memorie e dei saperi costituiti [in questo caso, del sapere dell'antropologia italiana] di una precisa società» (p. 22).

Il primo saggio della seconda parte indaga un argomento spinoso, il quale non è ancora stato indagato in modo sistematico, critico e riflessivo: l'antropologia italiana. In effetti, il contributo di Faeta non è un prodotto a margine di una serie di studi già canonici – anche se egli, com'è ovvio, dialoga con la bibliografia storiografica esistente – ma uno studio il cui principale fine è quello di mettere in evidenza le lacune e le manchevolezze - talvolta colpevoli - proprio della storiografia italiana sull'antropologia italiana. La serrata e lucida critica di Faeta porta a una conclusione radicale: l'antropologia italiana è stata in buona parte «un'antropologia senza antropologi». L'elemento-discrimine che l'Autore utilizza per determinare le caratteristiche peculiari della scienza antropologica "nostrana" è in effetti dichiarato sin dal principio del saggio: l'uso, la presenza (o, piuttosto, l'assenza), l'importanza (misconosciuta) del *fieldwork* come referenza teorica disciplinare primaria e come realtà fattuale di ricerca. Un'antropologia senza antropologi? è non solo il saggio più lungo del libro ma anche il più sentito in termini generalmente intellettuali, mi sembra; sarebbe pertanto futile e fuorviante volerne riassumere i numerosi e ricchi spunti di riflessione o anche l'originale conclusione storico-politica. Qui basterà dire che le pagine su Lamberto Loria ed Ernesto de Martino e quelle sul paradigma "domestico" dell'etnologia italiana sono di grande acume e dirimono molte questioni rimaste praticamente sospese nonostante gli ormai tre decenni e più di storiografia sull'antropologia italiana.

Ancora ai fini di un ripensamento disciplinare e tematico è utile il saggio dedicato alla cultura popolare europea e alle correnti di studio che di essa si sono occupate (e che in Europa sono state diversamente nominate: Folklore, Ethnologie de l'Europe, Storia delle tradizioni popolari, Volkskunde). A partire da considerazioni sulla sostanziale similarità di molte pratiche "popolari" (nella più ampia e vaga accezione del termine) "europee" (nella più ampia e vaga accezione del termine), l'Autore si concentra sul ruolo delle diverse demologie nella costruzione di alcuni caratteri politici, nazionalistici e generalmente culturali diffusi, non a caso, in tutto il continente.

In A Sud di nessun Nord, invece, Faeta affronta apertamente il problema – peraltro già evocato nei precedenti saggi delle «geografie simboliche" dell'ineguaglianza»⁵, in particolare ragionando sulla costruzione (a suo avviso promossa, veicolata e sfruttata principalmente da e per interessi egemonici) del concetto di Sud e sull'immaginazione sociale, politica, economica che, in questa prospettiva, "produce", più che osserva o descrive, inuguaglianza: «[la nozione di Sud], è urgente sottolinearlo, adopera oggi più che ieri l'armamentario economico come se appartenesse alla realtà naturale» (p. 161). Quest'articolo è il più moralmente orientato, uno scritto in cui l'Autore alle logiche del particolarismo, della disuguaglianza, delle costruzioni concettuali dell'immaginario topo-economico della liminalità

capire, cambiare, Bologna, Il Mulino,

2009, pp. 131-146). Herzfeld è tra i ri-

ferimenti intellettuali maggiormente

presenti nella produzione di Faeta.

oppone esplicitamente le nozioni di cosmopolitismo, di uguaglianza, di continuità culturale.

La parte terza è marcata da un taglio maggiormente etnografico e si concentra su temi e problemi tradizionalmente indagati, in Italia, dall'etnologia religiosa, dalla storia delle religioni e dalla c.d. storia delle tradizioni popolari; nello specifico: l'uso e il valore rituale delle immagini sacre; il rapporto tra cibo, festa e memoria sociale; la relazione cultuale con i morti e i loro spazi.

Il settimo saggio indaga in effetti la produzione e percezione sociale dello statuto di immagini e simulacri (ritenuti) sacri in determinate pratiche di devozione popolare meridionale (in alcuni contesti calabresi), arrivando a toccare diversi punti sostanziali di quella che l'Autore definisce l'«antropologia religiosa postdemartiniana» (di cui peraltro egli auspica un rinnovamento concettuale e terminologico). Si tratta di un contributo di taglio etnografico che si concentra non solo sugli aspetti generali della ritualità religiosa popolare ma anche e soprattutto sulle reali modalità di interazione – e tra tutte primeggia quella dello "sguardo" – degli agenti sociali con gli oggetti e i simulacri devozionali.

Il penultimo studio indaga il rapporto tra cibo e memoria, in particolare nel caso del trattamento del maiale (allevamento, uccisione, consumo) in alcune occorrenze calendariali (in special modo carnevalesche) in Calabria. A partire dalle celebri indicazioni sull'importanza culturale del cibo contenute nei quattro volumi delle Mythologiques di Claude Lévi-Strauss, la ricerca di Faeta si muove dapprima in un orizzonte di temi e oggetti ben attestati nella letteratura sul carnevale (dinamiche dell'inversione e della sovversione, pratiche della grossolanità e della corporalità,

poetiche degli eccessi, pseudoritualità del testamento, del processo, della messa a morte di Carnevale, ecc.), prima di dedicarsi più dettagliatamente al problema, comunque ben presente nella letteratura specialistica, del rapporto carnevalemaiale (un sotto-tema del più ampio problema antropologico del rapporto tra carne e carnevale nella cultura popolare). Il saggio – che ha interessato particolarmente lo scrivente, che appunto di pratiche, simboli, immaginari del carnevale si sta occupando - continua poi con una disamina etnograficamente fondata del network di relazioni sociali che si strutturano e ruotano attorno al maiale e alle figure (professionali, parentelari, amicali, religiose, ecc.) che gli sono connesse. La conclusione del contributo è consacrata a una messa in evidenza di quegli aspetti legati all'immaginario dell'appartenenza (regione vs nazione; locale vs globale; uomo vs donna; paese x vs paese y) e della località (il locale, il tipico, il nostrano, l'autentico) che rientrano nella categoria di pratiche plasmate da quella particolare forma di rappresentazione sociale che Herzfeld ha efficacemente definito con il nome di «nostalgia strutturale» e che si costituisce, mutatis mutandis, sulla base delle retoriche della cosiddetta "età dell'oro", della purezza e semplicità di "quei tempi", del "si stava meglio quando si stava peggio"6.

L'ultimo saggio è dedicato al progressivo silenzio dei cimiteri

⁵ L'espressione è di M. Herzfeld (*Le geografie simboliche dell'ineguaglianza*. Roma capitale tra gli stereotipi di settentrionalità istituzionale e meridionalità sociale, in Petrusewicz M., Schneider J., Schneider P., *I Sud*. Conoscere,

⁶ Per una definizione del concetto di nostalgia strutturale, cfr. M. Herzfeld, Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo, Napoli, L'ancora del mediterraneo, 2003 (tr. it. di Cultural intimacy. Social poetics in Nation-State, New York 1997), pp. 135-140.

e a un'indagine sul grado di fondatezza delle recenti idee sulla «morte, nella società contemporanea, della morte» (p. 223). Faeta, ancora una volta sulla base sia della letteratura esistente che delle proprie etnografie, abborda diverse questioni relative alla contemporanea pratica del lutto in alcuni contesti meridionali (di nuovo principalmente calabresi), dedicando molta attenzione alle forme e formule sociali della relazione con i morti, ai nuovi modi di concepire quella relazione, agli spazi funebri socialmente significativi e alle immagini dei morti.

Per concludere, mi sembra che, in primis, nel libro di Faeta sia presente e pressante una necessità di ordine metodologico. L'Autore infatti tenta dapprincipio di dare una risposta positiva e concreta alle questioni impellenti poste dalla costatazione della senilità (o della decomposizione) dei vari "ideal-realismi" del '900, nelle scienze sociali (il positivismo, i vari funzionalismi, il fenomenologismo, lo strutturalismo). Questa consapevolezza non ne scoraggia però la ricerca di soluzioni, donde la (provvisoria) conclusione: «la postura realista che concerne l'antropologia altro non può essere, oggi, che consapevolezza del carattere secondario delle forme culturali e sociali che osserviamo, oltre che rigorosa tensione etica verso una possibile approssimazione alla eventuale verità recondita che tali forme custodiscono» (p. 19). Parole coraggiose, che risuonano forti nel vuoto epistemologico che le estremizzazioni assolutistiche di certo post-modenismo vorrebbero per assodato; parole che quindi costituiscono una ferma e autorevole presa di posizione. Le "forme culturali", indipendentemente dal loro statuto, "esistono" in una realtà che, per quanto complessa, relazionale e rappresentativa, è pur sempre

tale, e quindi scientificamente indagabile. Le indagini etnografiche della seconda metà del testo costituiscono in effetti un primo tentativo di applicazione e di concretizzazione euristica degli auspici e delle proposte dell'Autore.

Così, la ricerca di Faeta può esser immaginata alla maniera di un filo d'Arianna che aiuti il lettore - e il bravo studente di antropologia in particolare a orientarsi nel labirinto di trabocchetti metodologici e di vicoli ciechi epistemici di un'antropologia i cui usuali oggetti di studio hanno subito negli ultimi decenni diversi processi "degenerativi" (de-etnicizzazione, de-localizzazione, de-essenzializzazione, de-costruzione), nella perenne contemporaneità di un mondo apparentemente "postumo" (post-capitalista, post-industriale, post-coloniale, post-moderno). Una prospettiva finalmente costruttiva, seppur critica, e quindi benvenuta, nel panorama altrimenti un po' pianeggiante - seppure con qualche lodevole eccezione dell'antropologia italiana degli ultimissimi anni.

A.T.

Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat, Cathérine Bernié-Broissart, Claude Chastagner, *Patrimoine et valorisation des territoires*, Conférences Universitaires de Nimes, Paris, L'Harmattan, 2012

Il testo raccoglie una selezione di testi presentati nel corso del colloquio «Patrimoine culturel et désirs de territoire» tenutosi presso l'Università di Nimes nel febbraio 2010 per iniziativa del gruppo del CNRS «Acteurs-Ressources-Territoires dans le développement» sostenuto dall'Université Paul Valery-Montpellier 3, dal Consiglio Generale di Gard e del Consiglio regionale del Dipartimento Languedoc-Roussillon.

Si suddivide in tre sezioni principali: una dedicata agli attori e ai sistemi territoriali del patrimonio, una alla «mise en scène» dei patrimoni culturali, un'ultima sezione dedicata alle questioni politiche connesse alla patrimonializzazione.

Nella prima parte i saggi analizzano con maggior cura le strategie economiche di valorizzazione dei territori. In guesta parte del volume troviamo interessanti lavori sulla patrimonializzazione culturale della Costa Azzurra (Christofle), la trasformazione e gentrificazione del centro storico di Barcellona nel quadro di un recupero e riqualifica patrimoniale della Ciudad Viella (Ter Miniassan) accanto a un saggio più generale sulla costruzione del marchiopaese 'Catalunya' (Sintas), un saggio (a cura di chi scrive) sulla 'costruzione' della tipicità di alcuni prodotti alimentari molisani all'interno del più ampio recupero della rete tratturale di quella regione e in connessione con altre, un saggio sulla valorizzazione dell'area viti-vitivinicola del sud-ovest francese (Douence-Jouhet), quella dei formaggi delle valli alpine italiane come risorse da rilanciare e dinamizzare (Grasseni) accanto a uno studio sulla cultura/economia del tartufo nel Périgord francese (Pardo).

La seconda parte s'incentra sulla tendenza attualmente rilevabile di spettacolarizzare delle risorse che non hanno necessa-

⁷ Le citate considerazioni e le relative argomentazioni presenti nel libro rendono patente quanto Faeta sia tra i più attenti interpreti italiani del pensiero e della pratica interpretativa di Pierre Bourdieu.

riamente un valore patrimoniale all'interno dei loro territori e da cui si evince con chiarezza il carattere costruito e negoziale dei processi di valorizzazione che presentano ogni giorno di più la loro capacità performativa. Questa parte del lavoro raccoglie saggi molto diversi seppur accomunati da questa attenzione alla perfomatività di alcune iniziative di valorizzazione patrimoniale: il progetto del museo Louvre a Abu Dhabi e il mondo in cui intorno a guesto progetto si sta ridefinendo un profilo complessivo di quell'area e di quei territori (Charnier), lo studio sul recupero di specie vegetali scomparse nel Parco Naturale del Queyras in Francia (Couturier), un contributo sulle forme dell'abitare e del quotidiano in Ouébec (Mathieu), e ancora in Québec lo studio sulla rivitalizzazione delle tradizioni festive quaresimali (Roberge), le feste medievali in Francia, nell'area di Crèvecoeur-Calvados, e la patrimonializzazione dell'idea stessa di 'medioevo' all'interno di queste pratiche (Paris), gli ecomusei come strumento ambivalente di sviluppo locale, identità culturale, esperienza personale e iper-realtà patrimoniale (Crozat).

La terza parte, infine, riguarda la necessità di osservare i processi di patrimonializzazione all'interno dei contesti geografici e storici in cui essi si producono. In questa parte del lavoro troviamo saggi sul concetto di patrimonio culturale già presente nella costruzione degli Stati -Nazione (Djament-Tran), la costruzione del sito libanese di Balbeek come spazio multiculturale e multireligioso (lefort-Salem), la costruzione dei siti patrimoniali, in particolare archeologici, in Turchia come luoghi costitutivamente multiculturali (Assénat-Bartement), il processo di candidatura del

Flamenco come bene culturale immateriale UNESCO tra questioni identitarie, patrimonializzazione e pratiche locali (Krüger).

Tutto ciò aiuta a conoscere il peso dei sistemi amministrativi. del turismo o della storia nelle continue negoziazioni relative ai processi di patrimonializzazione, il che giustifica, tra l'altro, l'interesse crescente di questo ambito di studi. Un campo come viene ricordato proprio nelle conclusioni del volume – in cui si vanno sempre più autonomizzando le professionalità e in cui diviene sempre più necessario rafforzare una collaborazione tra università e professionisti, tra ricerca e operatori del settore.

Laurent Sébastien Fournier, Dominique Crozat, Cathérine Bernié-Broissart, Claude Chastagner, *Patrimoine et désirs d'identité*, Conférences Universitaires de Nimes, Paris, L'Harmattan, 2012

Anche questo volume fa parte degli stessi atti del Convegno di Nimes del 2010. Anche questa seconda raccolta di saggi si incentra intorno a tematiche patrimoniali nelle loro relazioni con lo sviluppo e le aspettative dei territori e le loro urgenze di riplasmazione e rifondazione identitaria. In una prima parte del volume troviamo saggi che aiutano a ripensare il rapporto tra studi sul patrimonio culturale e mondo accademico, la ricerca sul campo e i modi di «fare» il patrimonio sul terreno, i modi concreti della «mise en patrimoine» e il desiderio di identità che sta all'origine stessa dei processi di patrimonializzazione.

Nella prima parte del volume, «Réitérations», oltre all'introduzione di Claude Chastagner, troviamo saggi di varia estrazione e oggetto d'indagine: dalla costruzione dei luoghi fondamentali della memoria della Shoah in Israele e negli Stati Uniti (Chevalier) alla nuova mappatura del territorio attraverso la memoria della Resistenza in Francia, il passato concepito e rappresentato come garante del futuro. Altri saggi affrontano la funzione eminentemente identitaria dei patrimoni culturali soprattutto nelle comunità migranti (Dumont-Garnier, Ballacchino), spesso strumentalizzata a fini politici, economici e commerciali; il ricorso agli intellettuali in Mongolia nelle pratiche di valorizzazione dei patrimoni (Bianquis) o le diverse politiche incaricate di trasformare le rovine dei siti archeologici in marcatori di identità urbana (Le Blanc). Ne risulta una forte differenziazione delle pratiche di patrimonializzazione, caratterizzata da ambiguità, divergenze e conflitti sia che si tratti di politiche statali che di decisioni prese a livello locale.

La seconda parte del testo, «Invention des territoires patrimonialisés», insiste sulla natura inventata e costruita dei patrimoni. Come spiega Dominique Crozat nell'introduzione a questa sezione del testo «la construction d'un territoire patrimonialisé n'est jamais acquise d'avance car elle réfère à des pratiques de l'espace complexes et souvent très fluides» (p. 101). In questa sezione, infatti, troviamo un primo saggio dedicato alle logiche di costruzione del patrimonio culturale marittimo a partire dagli anni Sessanta in Francia come concetto che diviene sempre più operativo a livello delle politiche territoriali locali (Péron-Marie), la costruzione intellettuale e contemporaneamente efficace sul piano locale dei «territori letterari» del Gard nell'area delle Cèvennes, ancora in Francia (Bernié-Boissard), la trasformazione di un oggetto di interesse biologico in un oggetto patrimoniale nel bosco demaniale dell'Aigoual sempre in Francia (Fesquet) tra turismo, dimensione sociale e, infine, piena patrimonializzazione del parco naturale in questione, così come gli analoghi processi di valorizzazione patrimoniale dei giardini storici e monumentali (Audurier-Cros) attraverso i documenti ufficiali dell'ICOMOS e delle varie Carte internazionali (Venezia, Firenze) che hanno qualificato questi spazi come veri e propri monumenti, e ancora le bande municipali di Malta come elementi di costruzione dell'identità locale e della coesione sociale dei territori e delle comunità (Iacovazzi), la riplasmazione e re-iscrizione di un fenomeno culturale tradizionale all'interno del nuovo quadro patrimoniale connesso alla recente definizione di «patrimonio etnologico» (1998, 2004) in Italia, quale la manifestazione del dolore e della devozione nel pellegrinaggio al Santuario della Madonna dell'Arco a Napoli (Broccolini).

La terza parte del volume, «Signatures, labels, qualifications», invece, s'incentra sugli aspetti di riconoscimento ufficiale e di certificazione dei beni culturali. Questo insieme di pratiche legali e burocratiche «montre comment le patrimoine impose une signature nouvelle qui transforme la réalité des territoires ou des pratiques concernés» (Fournier, p. 167). Un primo saggio di questa sezione riguarda i siti trogloditici nei di partimenti francesi del Maine-et-Loire e Indre-et-Loire non solo come processo di etichettazione di un particolare habitat, ma anche di costruzione di identità collettive territorializzate (Raveneau). Il saggio successivo (Gravereu) analizza, invece, una grande quantità di scritti e guide che

ricostruiscono e suggeriscono possibili percorsi di visita dentro la città di Parigi come altrettante forme di messa in scena e valorizzazione di particolari spaccati della città con la loro conseguente patrimonializzazione simbolica e concreta (ristrutturazione, segnalazione, ecc.). Il terzo saggio di questa sezione affronta il processo di valorizzazione culturale della natura attraverso l'esempio della messa in valore patrimoniale dell'habitat naturale dell'area del delta del Danubio (Mitroi-Tissevre) condotto a partire essenzialmente da posizioni ambientaliste e spesso senza reale coinvolgimento, almeno iniziale, delle comunità locali che da sempre vivono in quell'area, non senza un'attenzione riservata alla trasformazione di queste pratiche di valorizzazione nel passaggio dal regime comunista all'attuale inserimento all'interno dello spazio comune europeo. Un ulteriore saggio si incentra invece su un tema di particolare interesse quale quello dell'«abitare i monumenti» - come nel bel numero curato da Daniel Fabre e Anna Iuso per i «Cahiers d'Ethnologie de la France» del 2010 (Les monuments sont habités, n. 24. Ed. MSH, Paris). Qui l'indagine si porta sugli abitanti di un'importante area vitivinicola francese – quella di Saint-Émilion in Francia – e l'iscrizione di tale area come paesaggio culturale (insieme con quella del Tokaj in Ungheria e delle Cinque Terre in Italia) tra i beni patrimonio dell'umanità (Bigando) incentrandosi sull'ambivalente relazione tra «paesaggio-vetrina» e «paesaggio intimo». Il saggio seguente, invece, si focalizza sulla trasmissione del patrimonio musicale occidentale in un particolare territorio, quello del Languedoc-Roussillon (Teulon-Lardic), in particolare attraverso l'esempio dell'Orchestra Nazionale di Montpellier. Alla valorizzazione patrimoniale delle arti circensi – sempre attraverso un esempio francese (il circoteatro di Elbeuf nell'area della Senna Marittima) - è dedicato il saggio successivo (Loret): un'operazione culturale mirata alla valorizzazione dell'intera città nel quadro delle azioni dettate dalla «politique de la ville», ma anche più ampiamente rivolta alla valorizzazione delle arti del circo a livello nazionale e sovranazionale. A un caso studio non francese è, invece, dedicato il saggio sulle feste della transumanza nel Mali intesa come pratica dello spazio e forma di territorializzazione, ma anche come forma di salvaguardia di un patrimonio culturale legato alle società pastorali in una fase di progressiva precarizzazione e come politica culturale di gestione del territorio (Leblon). L'ultimo saggio di questa sezione, infine, prende di nuovo in considerazione quattro feste francesi proclamate nel 2005 «Capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità»: quelle dei «Giganti e dragoni processionali della Francia, del Belgio e dell'Olanda» (la Tarasque di Tarascon, la Poulain di Pézenas, i Giganti processionali di Douai e Cassel nel Nord). Attraverso l'analisi comparativa dei diversi processi di patrimonializzazione delle diverse festività locali prese in esame emerge come le candidature UNESCO e l'inserimento della Lista del patrimonio immateriale relativa siano il prodotto di negoziazioni e adattamenti complessi ai diversi contesti locali all'interno di cornici di valorizzazione di ordine sovralocale.

Nel complesso questi due volumi testimoniano della ricchezza del dibattito ormai maturatosi intorno a queste tematiche, della diversità di approcci e di contesti all'interno dei quali si applicano le politiche di valorizzazione patrimoniale e delle molteplici e differenziate risposte che la dimensione locale fornisce a questi ordini di patrimonializzazione di livello nazionale e sovranazionale. Come per il volume degli Atti del Gruppo di Colonia i temi e le questioni inerenti la messa in valore dei beni culturali, soprattutto, anche se non esclusivamente, immateriali emerge come una delle questioni al cuore del dibattito antropologico, sociologico e storico di questi ultimi anni e mostra come la ricerca congiunta e condivisa di molti studiosi su più fronti e contesti etnografici non può che portare all'ampliamento delle prospettive e all'arricchimento delle competenze e delle capacità critiche di analisi e di intervento nei territori e presso le comunità. Centrale, nei testi raccolti nei due volumi degli Atti del Convegno di Nimes, resta il valore del coinvolgimento delle comunità nei processi di valorizzazione patrimoniale senza il quale l'arbitrio e l'imposizione dall'alto delle politiche del patrimonio rischia di determinare un pericoloso scollamento tra esperti, politici e operatori del settore e la popolazione locale che concretamente abita, partecipa e si prende cura dei patrimoni stessi.

L.B.

Regina Bendix, Aditya Eggert, Arnika Peselmann (a cura), Heritage Regimes and the State, Göttingen, Göttingen Studies in Cultural Property, Volume 6, Universitätsverlag, 2012

Il volume fa parte di un progetto e di una serie di volumi editi dal centro di ricerca sulla proprietà culturale con sede presso l'Università di Gottinga che nel corso degli ultimi anni ha organizzato alcuni interessanti seminari in Germania e in Italia centrati sulla relazione tra patrimoni culturali immateriale e regimi nazionali e internazionali, uno svoltosi a Gottinga nel 2011 dal titolo «The Constitution of Cultural Property», l'altro in un seminario franco-tedescoitaliano centrato sull'impatto del patrimonio culturale immateriale dal titolo «Institutions, territorires et communautés: perspectives sur le patrimoine culturel immatériel translocal», tenutosi a Loveno di Menaggio in Italia tra la fine di giugno e i rimi di luglio del 2011.

In particolare il volume raccoglie saggi sulla relazione tra regimi statali e politiche nazionali rispetto alla ratifica della ICH Convention dell'UNESCO con le loro diversità politiche e i loro diversi sistemi burocratici. I casi studio presentati nel testo riguardano, infatti, Stati e sistemi politici anche molto diversi tra loro: Paesi Europei come Francia, Germania, Italia, Irlanda, Lituania, Russia, Spagna, Svizzera; Africa (Mali, Mauritania e Marocco); Asia (Cina, Uzbekistan); Caraibi (Barbados, Cuba).

Il concetto di regime impiegato nel testo viene chiarito nel saggio introduttivo da una delle curatrici - Regina Bendix che, richiamandosi al sistema internazionale di regolamentazione, lo definisce come «set of rules and norma regulating the relations between a stategovernment and society, international regimes come about through negotiations among actors on an international level» (p. 19), mentre l'idea di patrimonio culturale viene presa in considerazione come «arena of cultural propertization – that is, how heritage-making intersects with the uncovering and utilizing of culture's resource potential and the ensuing questions of ownership rights and responsibilities» (p. 19).

Vengono così passate in rassegna le linee guida operative, la costruzione dei dossier di candidatura, i conflitti e le tensioni tra le comunità locali e le strutture di governo locale, i livelli di potere politico superiori attivi sulla scena della patrimonializzazione attraverso i diversi casi studio. Le domande poste dalle curatrici del volume ai vari autori dei saggi sono numerose e molto importanti. Cercano di chiarire il livello di coinvolgimento delle comunità locali nei processi di patrimonializzazione o il loro sostanziale spossessamento da parte di istituzioni di livello nazionale e sovranazionale, portatrici di insiemi di valori e di procedure di messa in valore dei patrimoni di orizzonte molto diverso da quelli degli attori sociali locali, con un peso crescente, oltretutto, degli interessi economici, turistici e mediatici nei contesti di valorizzazione culturale e patrimoniale dei territori. Sullo sfondo emergono, com'è ovvio, importanti questioni relative anche al ruolo degli esperti, dunque anche degli antropologi, presenti nei diversi contesti di valorizzazione patrimoniale: le loro idee in materia di patrimonio, il loro uso da parte delle comunità, ma anche delle istituzioni come agenti di legittimazione dei processi di patrimonializzazione, la questione sempre più cogente specie nei contesti in via di sviluppo e post-coloniali – di come la vicenda patrimoniale si intrecci con i processi di sviluppo delle comunità e degli Stati fatti oggetto del loro interesse e di quello delle grandi agenzie mondiali di patrimonializzazione, prime tra tutte l'UNESCO.

Una prima sezione del testo approfondisce le relazioni tra valorizzazione e costruzione del patrimonio e del passato coloniale e il ripensamento delle relazioni post-coloniali con il loro carico di tensioni, questioni legate ai diritti umani, valori condivisi e oggetti patrimoniali contesi tra i vari soggetti politici e sociali di questo processo di ridefinizione.

Una seconda sezione del volume è dedicata ai diversi livelli riscontrabili nei regimi di conservazione e tutela e alle politiche statali in materia di patrimonio, con i loro carichi di burocrazia, i protocolli negoziati tra livelli nazionali e sovranazionali del potere, spesso in contrasto con le istanze delle comunità locali. In questa sezione vi sono per lo più casi studio europei, tra i quali fa piacere segnalare anche l'interessante saggio di Katia Ballacchino centrato sul processo di candidatura UNESCO della festa dei Gigli di Nola.

Un'ulteriore sezione del volume ha il significativo titolo: «The State and their 'Things'» ed è centrato sui processi di selezione dei beni culturali ritenuti meritevoli di valorizzazione, alle strutture amministrative coinvolte in tali processi e ai saperi esperti coinvolti nei processi di patrimonializzazione. Qui i casi specifici trattati vanno dalla Cina alla Francia e di nuovo all'Italia con un altro intenso saggio di Alessandra Broccolini sul Palio di Siena e la candidatura mancata all'UNESCO a causa di conflitti tra la comunità e le istituzioni locali, le associazioni per la difesa dei diritti degli animali, preoccupate dei rischi per la salute e il benessere dei cavalli coinvolti nella tradizionale carriera senese e le istanze e i protocolli di ordine nazionale e sovranazionale. In questa sezione è presente - tanto per rimanere alle «voci» italiane presenti nel testo - anche un interessante saggio di Chiara Bortolotto dedicato all'inventario francese del patrimonio immateriale come tentativo di «domesticazione» di un paradigma globale – quello

della convenzione UNESCO del 2003 – entro il particolare modello approntato dallo Stato francese.

Il volume si chiude con alcuni saggi di ordine più teorico e generale e con un «Comparative Assessment», a cura di Chiara De Cesari che cerca di far dialogare gli «Heritage Regimes» dei diversi Stati e continenti rappresentati dai 17 saggi presenti complessivamente nel volume.

Sullo sfondo del bel volume ritroviamo questioni per molti versi inerenti questo stesso numero monografico della rivista «Voci»: il patrimonio culturale come oggetto conteso tra molteplici attori sociali e politici e altrettanti livelli decisionali e di potere, le aspirazioni locali al raggiungimento di un maggior benessere e di una visibilità sovra locale proprio attraverso un «uso», spesso controverso, della valorizzazione delle pratiche e degli oggetti culturali, siano essi immateriali e materiali, l'influenza nella plasmazione dei luoghi da valorizzare del turismo nazionale e globale e la pressione di interessi economici e capitali sempre più spesso lontani dai territori.

Un insieme di saggi particolarmente densi e utilmente problematici per chi si trova a operare e fare ricerca nei molteplici contesti locali coinvolti in processi di patrimonializzazione o aspiranti ad essi.

L.B.

Enzo Vinicio Alliegro, *Antropologia italiana*. *Storia e storiografia* (1869-1975), Firenze, SEID Editori, 2011

«Fare "storia", comunque la si faccia e qualunque ne sia la ragione, è inevitabilmente un'operazione di costruzione dell'identità» (p. 7). È forse in questa chiave che si deve intendere l'imponente operazione condotta da Enzo Vinicio Alliegro in questo lavoro di storia e storiografia degli studi demoetnoantropologici in Italia, dal quale, per stessa ammissione dell'autore, emerge con chiarezza «un'accentuata propensione alla ricerca storica» e «una contenuta riflessività storiografica» (p. 1) di questo ambito della ricerca e dell'accademia italiana. Alliegro ha consultato e ci ripropone in modo articolato e "sapido" un'immensa mole di testi documenti in parte noti e in parte afferenti a archivi privati, accademici e ministeriali pubblici, ma sin qui rimasti in ombra, consentendoci un "colpo d'occhio" sulla storia delle nostre discipline necessario e prezioso, utile a rileggere in modo nuovo e più consapevole il complesso intreccio di radici, svolte e problemi che hanno permesso di passare dall'antropologia fisica ed dall'etnologia delle origini allo studio delle popolazioni e delle tradizioni italiane di ascendenza tardo ottocentesca alla vera e propria "scienza del folklore" e a quella "dei popoli" dei primi del Novecento fino a giungere al controverso capitolo della "scienza della razza" di epoca fascista e al dibattito sorto al riguardo tra gli intellettuali italiani di diversa estrazione culturale e politica per giungere poi alla storia più recente, repubblicana dell'antropologia, dell'etnologia e della demologia italiane sino alla sistemazione accademica che intorno alla metà degli anni Settanta formalizza il settore disciplinare così come oggi lo conosciamo con i suoi referenti e i suoi 'steccati' interni, ma anche con i suoi percorsi convergenti e i temi che lo avrebbero poi accompagnato sino ai giorni nostri.

Il lavoro di Alliegro sorprende per la mole di dati, certo, ma soprattutto per una vigilanza metodologica e una consapevolezza critica che rende la lettura del volume non solo utile per quanti vogliano ricostruire e ripercorrere lucidamente la storia disciplinare, ma anche gli "usi retorici" che di essa sono stati fatti, nelle più diverse e controverse epoche e stagioni. «Alla luce di tali argomentazioni appare utile ipotizzare come la lettura del passato possa essere assunta anche in termini di narrazione capace di modellare rappresentazioni strettamente connesse a bisogni contingenti. A partire da tali premesse, non è fuori luogo considerare la scrittura degli antecedenti storici fortemente correlata a logiche di auto-rappresentazione ancorate ad esigenze di accreditamento scientifico di singoli o di comunità, a dispute tra scuole ed indirizzi di ricerca, a rivalità e dissapori tra studiosi e colleghi, in altre parole, alla definizione di un corpus conoscitivo dalle evidenti valenze simboliche, dispiegato alla volta della fondazione ed al consolidamento di un particolare status biografico e/o disciplinare.» (p. 9)

Il racconto del passato disciplinare diviene esso stesso, pertanto, parte di una traiettoria critica di «patrimonializzazione del sapere e della memoria», per cui persino questo volume rientra, per certi versi, nel tema che caratterizza la sezione monografica di questo numero di «Voci», in quanto esso stesso si inserisce in un'operazione, per certi versi, di messa in valore del settore disciplinare attraverso una sapiente e articolata ricostruzione del patrimonio culturale rappresentato, anche nel nostro Paese, dagli studi demo-etno-antropologici nei loro molteplici intrecci con altri ambiti disciplinari e di politica culturale.

Particolarmente interessante mi è sembrato l'approccio

metodologico adottato da Alliegro per quel suo lavorare tra «scritture retrospettive, manuali, cattedre», ovvero attraverso una congerie estremamente disparata di fonti e documenti - con notevole capacità di controllo, a dire il vero, da parte dell'autore per andare non tanto a una ricostruzione pedissegua - e, forse, in ultima istanza vana della storia di una disciplina e di un ambito di sapere, peraltro così frammentato e differenziato al suo interno da rendere, con buona probabilità, l'operazione impossibile, quanto piuttosto alla restituzione «di alcune linee di sviluppo che hanno accompagnato le discipline antropologiche italiane per giungere alla composizione di una visione» (p. 14) e alla comprensione, come lo stesso Alliegro ci ricorda, citando Geertz, di «cosa fanno quelli che la praticano» (Ivi) per capire «quanto siamo stati» e «quanto dovremmo essere» nonché il «problematico [...] processo di istituzionalizzazione accademica» (Ivi). Appare, a tal proposito, particolarmente opportuna la precisazione relativa alla ricostruzione di tale processo che lo stesso Alliegro ha voluto formulare circa l'uso ampio fatto delle fonti ministeriali e della loro pubblicazione: «Non si tratta di voveurismo intellettuale, né di pettegolezzo scientifico, e meno che mai di indebita violazione di segreti d'ufficio. La lettura dei verbali redatti nei concorsi per l'accesso alla professione, unitamente alla disamina delle aree disciplinari di appartenenza dei membri della commissione giudicatrice, lungi dall'essere una sorta di profanazione di tabù sacri indicibili e inenarrabili, rappresenta uno straordinario punto di osservazione che consente di vedere da vicino una comunità di sapienti nel mentre è concretamente in azione in delicate operazioni di selezione

dei praticanti. I criteri adottati per la delimitazione del campo disciplinare, la valutazione della congruità del curriculum dei candidati rispetto al profilo scientifico richiesto, i saperi attesi e il tipo di prove prescritte, permettono di percepire come una comunità scientifica fissi di volta in volta i parametri per la sua riproduzione e segnali, per sé e per gli altri, gli elementi fondativi e costitutivi della propria mission e della propria identità disciplinare.» (p. 16)

Tra gli aspetti che emergono maggiormente da questo lavoro c'è sicuramente una storia di centralità dell'antropologia italiana nello spazio scientifico europeo che ha accompagnato nettamente le prime fasi di questo settore disciplinare e di una capacità di dialogo interdisciplinare e di orientamento del dibattito culturale e politico nazionale mostrata almeno sino al tardo secondo dopoguerra che oggi si stenta un po' a ritrovare, vittime forse di eccessive fratture interne e di una difficoltà della disciplina a far fronte comune verso l'esterno, come, invece, assai abilmente altre "scienze sociali di base" (psicologia, sociologia essenzialmente) sono riuscite a fare nel corso degli ultimi decenni.

Con lucidità, con coraggio e anche con garbo Alliegro rivendica la necessità e l'importanza della sua operazione «di anamnesi storico-storiografica» – e di quanti lo hanno preceduto – per «una più articolata conoscenza storica e una più sistematica riflessività storiografica». A chi lo recensisce credo corra l'obbligo di riconoscere non solo il valore intrinseco del suo lavoro, ma anche quello dell'operazione in qualche modo politica per la disciplina, che mira a ridarle radici e identità e con esse forza e autorevolezza in un panorama accademico sempre più competitivo e dalle risorse sempre più limitate e in spazi culturali sempre più segnati dal ricatto economicistico e da una certa normalizzazione del dibattito.

L.B.

Laurent Sébastien Fournier (a cura di), Les jeux collectifs en Europe. Transformations historiques, préface de Paul Nicolas, Paris, L'Harmattan (collana «Ethnologie de l'Europe», diretta da J. Bonnet Carbonell), 2013.

La collana Ethnologie de l'Europe ha come obiettivo quello di testimoniare i vissuti culturali, a partire dalle pratiche collettive, dai documenti rilevati, dalle dinamiche di cambiamento nelle diverse regioni d'Europa. Collaborano a questa collana ricercatori in etnologia e in storia, europei, collegati alla rete Réseau Eurethno, nata nel 1987, membro della Fédération Européenne des Réseaux de coopération scientifique du Conseil de l'Europe.

Il testo in oggetto presenta gli atti del XXV Atelier d'études comparées della Rete Eurethno, tenutosi all'Université di Nantes nel settembre del 2011, che ha avuto come oggetto di discussione, il tema "I giochi collettivi". Come precisa Fournier nell'introduzione, i giochi collettivi sono stati per lungo tempo dimenticati, e solo recentemente sono tornati ad essere al centro di studi specifici, oltre che oggetto di rivitalizzazione in alcuni contesti tradizionali. In particolare in Bretagna esiste la Conferazione di giochi e sporti tradizionali (Confederation de jeux et des sports traditionelles en Bretagne, FALSAB) che organizza ogni anno la rassegna dei giochi popolari all'interno delle *Jornées Européennes du patrimoine,* che in Francia cadono nella seconda domenica di settembre, giornate che vengono sponsorizzate e valorizzate da Comuni e federazioni provinciali. Il Ministero della Cultura e della Comunicazione ha infatti promosso un inventario dei giochi tradizionali in Francia e guesta ricerca s'inscrive nel lavoro realizzato in merito all'applicazione della Convenzione dell'UNESCO del 2003 sul patrimonio culturale immateriale. Un obiettivo è quello di candidare i giochi e gli sport tradizionali bretoni nella lista del patrimonio immateriale. L'Unesco, in particolare dal 1999 al 2005, ha stimolato un dibattito che ha allargato la tutela dal patrimonio materiale (la conservazione dei monumenti) alla difesa delle identità culturali e del patrimonio immateriale, promuovendo il turismo culturale come valore positivo legato ai cambiamenti stessi del concetto di cultura, visto come elemento di dinamica intercultuale, come processo di valorizzazione delle identità territoriali.

Il convegno ha permesso di riflettere sulle diversità dei giochi collettivi in Europa, cercando di rilevare le specifiche articolazioni tra sport, cultura e tradizioni specifiche, nelle loro differenze locali. Degli studi etnografici sono stati comparati con analisi storiografiche, per una riflessione sul ruolo dei giochi collettivi nei contesti festivi. La presenza di docenti di diverse università ha consentito un dibattito interculturale quanto mai ampio, con diciotto relazioni presenti nel convegno e nel testo, articolato in quattro sezioni.

In particolare nella seconda sezione del libro sono riportate le relazioni degli antropologi e degli storici presenti al convegno, in merito alle pratiche ludiche contemporanee, analizzate anche a livello storico-etnologico. Mazzoli Guintard C, Jeux collectifs en al. Andalus, (Università di Nantes) parla dei giochi collettivi in Andalusia in età medioevale

e moderna; Simonsen M., Le chat dans la barrique. Les jeux de carnaval des immigrants hollandais à la cour du Danemark au XVII siècle, (Università di Copenaghen) dei giochi di carnevale degli immigrati olandesi in Danimarca nel XVII secolo; Verebelyi K., Le roi de la jeunesse: rite, jeu, sport, (Università di Budapest) affronta la corsa dei cavalli che si tiene in Ungheria per il giorno di Pentecoste, che oggi è diventato uno spettacolo turistico, rivitalizzato in diverse comunità; Keszeg V., Compétition versus magie. L'apparition des compétitions dans la vie quotidienne (Transylvanie, XX siècle) (Università di Cluj-Napoca, Romania) parla di alcuni giochi tradizionali in Transilvania connessi a pratiche magiche, Kuzma I., Réinvention de traditions en Pologne: le cas du "pallante" (Università di Lodz, Polonia), ricorda un gioco popolare, il pallante, simile al baseball, che si pone all'incrocio tra i giochi rituali tradizionali e le pratiche contemporanee. Per l'Italia E. Spera (Università del Molise), Le jeu du coq de Saint Antoine Abbé. Pratiques ludiques et compétition rituelles, descrive la festa di S. Antonio abate a Calvello, incentrata sull'uccisione rituale del gallo, anche in forme cruente; F. Giacalone (Università di Perugia), Le jeu collectif: villes en fête et tournois médiévaux en Ombrie (Italie) collega le feste storiche medioevali con alcuni giochi tradizionali, quali giostre cavalleresche, sbandieratori, balestrieri, tamburini, presenti in quasi tutte le città umbre e per i quali esistono federazioni e gruppi sportivi specifici.

La terza sezione del libro è invece dedicata ai giochi popolari francesi: la suole, una sorta di antesignano del rugby, (J.F. Loudcher), la pelote basque nei paesi baschi francesi (C. Lagoueyte), la pétanque (bocce) (V. Feschet), la boule (una boc-

cia che corre su un pavimento rialzato e tipico della Bretagna) (Lamothe), le jeu de quilles, un bowling tradizionale (Vigne), le giure (Loyer). L'Associazione Europea Giochi e Sport Tradizionali (AEIST), attraverso J. Jaouen, ha confermato il ruolo di stimolo e di confronto dei giochi tra sport, cultura, società civile e territorio.

Il convegno ha avuto una parte concreta, nella pratica diretta della boule, accanto a giocatori professionisti, e nelle prove di alcuni giochi tradizionali bretoni, collocati in un'area verde all'interno della città di Nantes, in occasione della Giornata del patrimonio immateriale. Il Convegno, e gli atti pubblicati, dimostrano la vivacità dei giochi popolari collettivi, sia nelle sue forme più tradizionali, sia nelle dinamiche di cambiamento di cui sono oggetto nelle varie modalità di rivitalizzazione delle feste urbane. Certamente dimostra l'interesse del Ministero della Cultura francese, ma anche delle regioni, per il patrimonio immateriale, intorno al quale si investono ricerche universitarie e risorse economiche.

F.G.

Annarosa Macrì, *Da che parte sta il mare*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013

Mentre assisto sempre più sconcertato e basito all'ineffabile "teatrino della politica" posto in essere soprattutto da chi aveva motivato la propria discesa in campo proprio "contro" tale teatrino, denso di dimissioni imposte ai propri parlamentari e ai propri ministri in assoluto dispregio del dettato costituzionale, mi concedo il conforto di alcune buone letture per rassicurarmi che non tutta la realtà circostante è riducibile a questo ignobile schiamazzo.

L'ultimo, in ordine di tempo,

libro di Annarosa Macrì, *Da che che parte sta il mare*, è assieme storia di un amore e di una fedeltà.

L'amore assoluto, senza riserve, possessivo, esclusivo, prepotente che il padre ha rivolto a lei, bambina, non con parole, ma con l'esempio di una vita fiera, intrisa dall'orgoglio di dire sempre e comunque la verità, senza dosare le notizie filtrandole con calcoli di opportunità, interesse, conoscenza di qualsiasi tipo. Una figura di padre giornalista così straordinaria che incanta la piccola Anna, che lo segue sempre sforzandosi di svolgere puntualmente i compiti che lui le affida, senza farsi ostacolare dalla piccola età della bambina, che così matura precocemente e affronta la propria vita con determinazione e tenacia tutta calabrese. Attraverso le pagine del libro si delinea la vita di una famiglia piccolo-borghese piena di dignità, di innumerevoli sacrifici quotidiani fatti per non sfigurare dinanzi agli altri e per mantenere comunque le figlie agli studi rispettando comunque le scelte e le vocazioni di ognuna di loro. Nonostante i sacrifici e il doversi nascondere in altre località per sfuggire all'implacabile vendetta di un avvocato indicato dal padre sul suo giornale come mandante di un delitto multiplo, il clima che si respira in questa casa è di allegria dovuta al reciproco affetto e del costante prendersi cura l'uno dell'altro e dal voler prendere le difficoltà man mano che si presentano senza timorose cautele o preveggenze. Sovrasta la figura della nonna vittima di uno stupro che ha sposato lo stupratore per dare comunque un padre al figlio che stava per nascere, ma che non ha voluto più incontrarlo e non ha mai accettato l'amore di altri uomini. Per guesto matrimonio, di forte dislivello sociale, la nonna, appartenente a famiglia aristocratica, ha subito la liquidazione da parte della sorella suora della sua parte di eredità con una esigua parte di corredo e di gioielli, ma questo lo si apprende solo dalle continue evocazioni della nonna delle antiche ricchezze e vasti possedimenti di terreni (in un periodo in cui la vera ricchezza consisteva nella proprietà terriera), ma senza che con questo si modifichino i suoi convincimenti e le sue decisioni. Anche lei è comunque protesa amorevolmente verso le nipoti che adorano entrare con lei in questo universo incantato di altra epoca che si snoda come se fosse una fiaba. La madre, professoressa di lettere, l'unica che porta a casa uno stipendio sicuro, è instancabile nelle sue attività, siano esse didattiche, di cuoca, di sarta che riaggiusta volta a volta i vestiti delle figlie e per mantenere comunque unita e allegra una famiglia dalle tante voci e personalità.

Si è detto che il libro è contemporaneamente storia di un amore e di una fedeltà.

La fedeltà è quella alla scrittura che Annarosa interpreta come strumento irrinunciabile per radicarsi nel mondo, per orientarsi, per dire le proprie ragioni ele ragioni degli altri, mettendosi volta a volta in ascolto paritetico senza piegare i loro discorsi alle proprie ideologie, a una propria tesi preformata.

Annarosa Macrì ha scritto molte altre cose - A Berlino un bouganville, I ragazzi di Locri, L'ultima lezione di Enzo Biagi, Il mercante di storie e altre storie, Alì voleva volare - delle quali abbiamo apprezzato volta a volta la padronanza espressiva e la discrezione con la quale ha parlato dei diversi personaggi delle cui vicende, note o meno note, comunque si è fatta carico. Con quest'ultimo libro sappiamo da chi ha attinto questo alto insegnamento attraverso una dimensione di amore totale.

Le pagine finali sul senso di solitudine che segue ai funerali affollatissimi del padre, appaiono estremamente toccanti per quanto intrise di autentico, pudico dolore.

Questo libro rappresenta un affresco di vita calabrese e si presta particolarmente a una lettura antropologica che ponga in risalto i valori della dignità, dell'apparire, dell'onore, della rispettabilità, del sacrificio per i figli, del rispetto della parola data, della fedeltà a se stessi, e così via. Ma principalmente è la testimonianza di un'ottima giornalista della propria vita, delle proprie faticose conquiste, dei propri ineludibili punti di riferimento.

Ci avviamo, per irresponsabilità di un leader politico che privilegia comunque il proprio tornaconto alla soluzione di problemi che attanagliano la vita del Paese, a un'orgia di comunicazioni nelle quali la realtà verrà stravolta perché ognuno vorrà manipolarla a proprio vantaggio ribaltandola o tacendone una parte. Prevedo purtroppo mesi difficili da sopportare, pieni di grida e di comunicazioni false o, nel migliore dei casi, solo parzialmente veritiere.

Proprio per questo il libro di Annarosa Macrì testimonia efficacemente come si possa fare concretamente comunicazione, ponendosi al servizio di ciò che si ritiene, magari soggettivamente, verità e si persegua tale obiettivo senza farsi distrarre da alcun'altra considerazione.

Con i tempi attuali e con quelli che stanno per piombarci addosso non mi sembra, questo, merito da poco.

L. M. L. S.

Concita De Gregorio, *Io vi male-dico*, Torino, Einaudi, 2013

Il dibattito politico, con la

sua ormai "naturale" cassa di risonanza mediatica, è stato occupato nei mesi scorsi quasi militarmente, dal Movimento cinque stelle, dal suo vastissimo successo elettorale, dalle norme autoritariamente imposte ad esso da Beppe Grillo, dai rifiuti da parte dei suoi rappresentanti parlamentari, di qualsiasi confronto, con le loro "frasi standard", ripetute come formule di preghiere.

Del resto, ogni culto produce un suo linguaggio, un suo formulario, la ripetizione del quale rassicura i fedeli e li rafforza nel loro cambiamento. Forse, sbagliamo noi a considerare il Cinque stelle soltanto come un movimento politico; dovremmo vederlo anche, come fenomeno religioso, guardandone anche eventuali componenti esoteriche e/o massoniche.

Tutto guesto, anche se fosse verosimile, non ci esime dall'impegno di inserire entro l'orizzonte che il Movimento ha delimitato, il tentare di vedere da cosa nasca, il concorso di ingiustizie e di violenze da cui si alimenta, di analizzare il tipo di rabbia che in questi ultimi anni si è diffusa a macchia d'olio nel nostro Paese. È quanto ha fatto, con coraggio ed onestà intellettuale, Concita De Gregorio, che ha intrapreso nell'universo della rabbia, un viaggio, riportando quanto ha via via acquisito, in un linguaggio scorrevole e suggestivo, nel suo Io vi maledico, appena edito dall'Einaudi.

Il titolo è preso dalla lapide che un'ennesima vittima di un tumore di un operaio dell'Ilva di Taranto, ha fatto murare sulla sua casa, quando era alla fine.

L'opera della notissima giornalista "La Repubblica", già direttore de "L'Unità", si snoda attraverso una serie di racconti, riportati con estrema attenzione e inframezzati da una serie di riferimenti teorici e di proposte critiche. La De Gregorio riprende, ad esempio, le affermazioni di Meredith Haaf, nata nel 1983, che col suo saggio, Heult doch, ha suscitato molta sorpresa e successo anche nella sua Germania della filosofa Luisa Muraro Dio è violento (2012) e quella del filosofo Remo Bodei Ira. La passione furente (2010).

La nostra saggista rileva il ritorno, in questi ultimi anni, in forma epidemica, della rabbia, la malattia dei cani randagi, oggi di nuovo diffusa, tra le volpi e i cani del nord-est, rivelando come essa si sia diffusa a dismisura più o meno a partire dagli stessi anni. E quindi «superficialità, disorientamento, fragilità, disincanto, rabbia, sono la malattia del tempo, e non solo di una generazione. La rabbia fragile "è tutto intorno a noi". Ha molti colori e molte voci, tutte sincere. Non porta da nessuna parte, consuma solo. È una rabbia giusta. Ha quasi sempre ragione ma non sa diventare indignazione. Schiuma nell'astensione, nella protesta. Distrugge ciò che non le piace, poi si ferma e non trova la strada».

Ho già sottolineato che De Gregorio non si limita a rilevare tutti i limiti dell'antipolitica, tenta d'intendere le ragioni, convinta com'è che l'antipolitica non è contro la politica, ma contro la cattiva politica. È un libro, quindi, che tutti faremmo bene a leggere, in particolare noi calabresi, meridionali. Troveremmo storie emblematiche della nostra specifica realtà.

Leggeremmo così le affermazioni di Maria Carmela Lanzetta, sindaco di Monastarace nella Locride, che ha avuto il premio intitolato a "Joe Petrosino", il famoso poliziotto italo-americano ucciso dalla mafia appena sbarcato in Italia, che non ha avuto il tempo di ritirare il premio perché impegnata totalmente

dal suo lavoro. Lanzetta, dopo aver fatto il liceo classico a Locri, si è laureata in farmacia a Bologna. «Non era una famiglia femminista, solo che le donne studiavano e basta». Non è iscritta ad alcun partito, ma vota Pd. È stata eletta con una lista civica nel 2006 e rieletta nel 2011. Il 15 maggio ha vinto le elezioni, il 26 giugno le hanno bruciato la farmacia. Continua a ricevere quotidianamente minacce di morte, a marzo dell'anno scorso le hanno sparato alla macchina: vive sotto scorta. «Questo è un Paese bellissimo, sul mare. L'area archeologica magno-greca più importante del Mediterraneo. Facciamo teatro, presentiamo libri, qui le donne facevano le gelsominaie, mandano avanti l'economia da secoli. Siamo indipendenti, non siamo malleabili. Per me libertà e possibilità di scegliere sono ragioni di vita. Sono calabrese ma sono italiana. Ho bisogno di sentirmi uguale a chi vive a Genova, a Padova. La Locride soffre perché ci tolgono le scuole, l'acqua costa e non ci sono investimenti per le reti idriche. Ho una grande rabbia dentro, enorme. Siamo poverissimi. Non ho i soldi per cambiare le lampadine dei lampioni per strada. I lavori di manutenzione li faccio con la mia indennità. Non chiedo, non mi piacciono i lamenti. Prima di chiedere, do. E prime vittime della 'ndrangheta siamo noi. La gente è stanca della politica, è disgustata». Incontrerebbe anche la storia di Carolina Girasole, quarantanove anni, due figli, sindaco di Isola Caporizzuto, sedicimila abitanti. Laureata in biologia alla Sapienza di Roma, aveva un laboratorio di analisi; il comune è stato sciolto nel 2003 per infiltrazioni mafiose, per cui ci sono stati tre anni di commissario straordinario, poi la vittoria locale del Centro destra. Girasole vince le elezioni

del 2008. «La candidata del Pd non ero io, era la presidente del Consiglio Comunale, ma non hanno trovato l'accordo. Il giorno prima, alle nazionali, ha vinto Berlusconi. Il giorno dopo, noi. Lo slogan era: 'è qui che vogliamo vivere'. Abbiamo detto: non scapperemo. Vogliamo legalità e trasparenza. In Comune quasi nessuno era entrato per concorso, tutti cooptati, inadeguati per numero e capacità. Ho riattivato i concorsi. Il controllo sugli atti. Ci siamo costituiti parte civile per riavere il patrimonio andato ai privati. Abbiamo lottato contro business, una faccenda d'interessi loschi, stiamo lavorando con don Ciotti sui terreni confiscati. Hanno bruciato tre macchine, anche quella di mio padre. Mi scrivono minacce di morte sui muri. Ho venduto il laboratorio. Ai colleghi del consiglio Regionale del Lazio, chiedo che vengano qui sei mesi. Che un po' di quei 2 milioni di euro che loro usano per le spese a piè' di lista vadano ai ragazzi di Isola, figli di genitori uccisi o in carcere. Vorrei creare una "Casa della musica": "il futuro passa dai nostri bambini"».

Numerosi altri casi potrebbero essere riportati, come quello
del padre di Emanuela Massaro,
operaio licenziato di Pomigliano
d'Arco. La giovane venticinquenne scrive a Marchionne
con dolente amarezza mista a
sferzante ironia, rinfacciandogli
le promesse non mantenute e
la strumentalizzazione del "futuro migliore" fatto balenare a
tutti gli operai in cambio della
rinuncia ai loro diritti acquisiti
e dei sacrifici richiesti.

Data la ricchezza del materiale che ci propone Concita De Gregorio è tale che l'esemplificazione potrebbe continuare a lungo. Preferisco, invece, concludere con le parole che lo scrittore greco Petros Marcaris, ha affermato in un'intervista: «con Theo

Angelopoulos, uno degli ultimi giorni, ci siamo detti: Viviamo il tempo dell'attesa. Dell'attesa e della sopravvivenza. Qualcosa cambierà, deve cambiare. Sono, per quanto appaia insensato, ottimista. Dal panorama di baracche e di macerie, di fumi e di miasmi, arriva questa notizia: il mondo è in procinto di cambiare».

Tempo dell'attesa e della sopravvivenza, dunque, purché sia anche della decisione e della speranza.

L. M. L. S.

Simonetta Agnello Hornby, *Il male che si deve raccontare*, Milano, Feltrinelli, 2013

Dobbiamo a Simonetta Agnello Hornby – nata a Palermo, ma che vive per ragioni private e professionali a Londra da oltre guarant'anni – alcuni tra i romanzi tra i più interessanti che siano apparsi in Italia in questi anni: La mennulara (2002), La zia marchesa (2004), Boccamurata (2007), La monaca (2010), e così via. In essi al gusto per l'evocazione dei tratti più significativi della cultura tradizionale si accompagna il respiro della dimensione internazionale, come avviene del resto a tanta parte della narrativa siciliana: Sciascia e Tomasi di Lampedusa, fra gli altri, lo testimoniano saldamente.

Simonetta Agnello Hornby ha esercitato la professione di avvocato nella capitale inglese, è stata presidente della Special Education Needs and Disability Tribunal e dal 2012 collabora con la Global Foundation fot the Elimination of Domestic Violence.

Il suo ultimo volume si rifà a queste esperienze e in particolare a Patrice Scotland, fondatrice della Corporate Alliance Against Domestic Violence e della Eliminate Domestic Violence Global Foundation, e al suo metodo per contrastare questo dilagante fenomeno che appare inarrestabile.

Scritto per una finalità di altissimo impegno civile, anche questo libro ci trasmette il gusto narrativo: così si succedono nelle pagine ricordi della stessa autrice e delle sue vacanze presso i nonni paterni a Siculiana, e figure quali quelle di Fenella Connor, quindicenne del sud di Londra dal cognome irlandese, terzogenita di otto figli abitualmente stuprata dal padre e da un suo amico, che la ragazzina era costretta a chiamare "zio" e che ha narrato la sua storia di ordinaria violenza subita da ambedue.

Questa drammatica vicenda induce la madre ad abbandonare il marito, il quale continuerà a esercitare la sua violenza, fisica e psicologica, sugli altri figli come aveva fatto con le più grandi. A lei viene associata nel libro la figura di Imogen, ultima di quattro figlie, appartenenti a una famiglia borghese composta, oltre che da loro, dal padre, un economista che ha rinunciato al suo incarico al Ministero degli Esteri per fare l'uomo di casa, dalla madre, l'unica a lavorare, che dirigeva un Dipartimento del Ministero del Lavoro; trascorrono tutti assieme i fine settimana andando al cinema e assistendo a concerti; ognuno suonava uno strumento musicale e avevano formato un sestetto di musica da camera che a volte si esibiva alla scuola delle ragazze o in Chiesa. Dietro questa facciata di decoro e dignità l'inferno di relazioni familiari tramate di botte, di violenze sessuali, di minacce. Le figlie venivano introdotte al sesso al compimento del sedicesimo anno di età secondo un rito che si svolgeva nello studio. Il padre creava l'atmosfera scegliendo la musica e i liquori. Facevano sesso sul divano. Senza violenza.

C'era stata gelosia tra la seconda e la terza sorella guando avevano rispettivamente diciassette e sedici anni, ma nell'insieme fra loro c'era armonia e durante le vacanze il padre si dedicava a turno a ciascuna delle figlie. Smetteva quando entrava in scena un boy-friend per riprendere successivamente. Litigava con la madre in camera da letto e si picchiavano. All'udienza la madre e le altre parenti – la nonna, la zia -, avevano fatto mostra di non aver neanche visto Imogen accompagnata dalla Agnello Hornby e le sorelle maggiori dichiararono: «È il miglior papà del mondo. Non ci ha mai toccate. E la mamma lo avrebbe ucciso se ci avesse fatto qualcosa di male». Nonostante le violenze denunciate da Imogen che avrebbe voluto testimoniare, la famiglia sostenne che Imogen era malata di mente e presentò la perizia di uno psichiatra indiano con cui andavano in vacanza a Goa. Nella perizia lo psichiatra dichiarava di aver fatto ricoverare in una clinica a Goa in seguito a un episodio psicotico, per cui farla testimoniare avrebbe avuto un effetto devastante sul suo equilibrio psichico. Imogen confida alla Agnello Hornby che lo psichiatra l'aveva fatta ricoverare perché si era «presa la dissenteria! Il proprietario della clinica è suo padre, falsificheranno il referto! Hanno vinto!»

Alla luce di queste sofferte esperienze la studiosa dichiara lealmente come i propri convincimenti siano stati smantellati dal monitoraggio della divisione dedicata ai casi di violenza domestica dello studio Hornby&Levy. Tra questi vorrei ricordare che, contrariamente all'opinione che le donne che subiscono violenza dagli uomini appartengano sostanzialmente alle donne delle classi più umili e isolate, la violenza è trasversale alle classi sociali e al censo;

colpisce donne di tutti i livelli di istruzione e di tutte le professioni. La maggior parte di esse non sono straniere, appartenenti a etnie e culture che sottolineano la superiorità degli uomini e la legittimità per loro dell'uso della violenza. In Gran Bretagna, la violenza domestica colpisce con la stessa frequenza le donne nere, bianche o asiatiche. In Italia le donne che chiedono aiuto ai centri antiviolenza sono nel 68% dei casi cittadine italiane. In Europa le donne vittime di violenza sono più numerose nei paesi del Nord rispetto ai paesi del Sud. La violenza è più o meno la stessa dovunque e tra chiunque. Nel nostro Paese la violenza è più frequente fra le laureate, le diplomate, le dirigenti, le libere professioniste, le funzionarie e le impiegate. Il titolo di studio non distingue gli uomini violenti da quelli non violenti, così come non distingue le vittime. Il danno causato dalla violenza di qualsiasi tipo è duraturo.

Occorrerebbe, certo, addentrarsi nell'universo della violenza individuando le diverse forme di tale articolata fenomenologia, ma qui ciò che occorre anzitutto notare che «la violenza è potere. E il potere è come una droga: difficile da abbandonare».

Per Simonetta Agnello Hornby, «i diversi fanno paura perché non li conosciamo. [...] ci sentiamo vulnerabili difronte alla loro invasione silenziosa».

L'antropologia ha sostenuto la centralità nelle relazioni tra persone, gruppi, classi sociali, etnie della dialettica indentità-alterità, producendo una letteratura scientifica di grande spessore e da cui non si potrà prescindere per avviare un reale superamento dei conflitti di ogni genere che assediano la nostra vita associata.

La cronaca di questi giorni con casi di femminicidio che suscitano orrore e sgomento ci restituisce la tragica attualità di queste considerazioni. L'opera è scritta con la collaborazione di Marina Calloni, professoressa di Filosofia politica e sociale presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università Milano Bicocca.

Ciò che può essere qui sottolineato conclusivamente è che dinanzi a tante tragedie e a un panorama segnato radicalmente da abuso e sopraffazione, questo libro dovrebbe essere letto da tutti noi perché potrebbe aiutarci a comprendere di più la realtà circostante e a divenire noi stessi più responsabili.

L. M. L. S.

Fiorella Giacalone, *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*, Roma, Carocci, 2012 (Coll. del Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della formazione, Università degli Studi di Sassari, Antropologia / 1)

Maria di Nazareth è stata, pur nella mutevolezza dei tempi, figura centrale di un universo simbolico particolarmente intenso, per cui, per darne una lettura in senso antropologico, è un percorso problematico di particolare interesse. Operazione ancora più difficile, se questa lettura viene fatta da un punto di vista femminile. A un'operazione siffatta si è rivolta, con coraggio intellettuale e vigile passione, Fiorella Giacalone, della quale abbiamo già avuto modo di apprezzare Il corpo e la roccia. Storia e simboli nel culto di S. Rita (Meltemi, 1996) e Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina (Gramma, 2007). Ne è risultato un libro dagli innumerevoli stimoli e suggestioni, che mostra una piena padronanza delle fonti (da quelle testamentarie a quelle storico-religiose, storico-artistiche ecc.) alla quale si accompagna un acuto senso critico, pronto a cogliere, volta a volta, modalità culturali e acquisizioni simboliche, improntate dallo sguardo femminile.

Il taglio dell'autrice non è femminista, nel senso che non si limita alla rivendicazione rabbiosa e polemica di una pari dignità delle donne rispetto agli uomini o ad una contrapposizione globale all'universo maschile considerato globalmente responsabile di tutte le ingiustizie e le violenze che pur si sono, storicamente riversate, sulle donne. Il femminismo ha avuto una forte valenza positiva quando ha portato alla consapevolezza di tale violenza e ingiustizie maschili, spesso ipocritamente inconsapevoli, ma a rischio ormai di apparire superfluamente rivendicazionista.

Fiorella Giacalone costruisce criticamente una lettura femminile che mostra come il corpo della donna oscilli, nel tempo, tra maternità e santità, e tale lettura la fa attraverso un attento sguardo rivolto a Maria e a come essa sia stata così spesso negata, anche e soprattutto da quella Chiesa fondata da suo figlio Gesù. Nella prospettiva qui delineata, l'autrice utilizza, in maniera suggestiva, il vangelo apocrifo di Giacomo, che fornisce una serie di particolari sull'Annunciazione, che ispireranno i grandi artisti del Rinascimento, a partire dal Beato Angelico, nelle sue famosissime opere, dense di particolari iconografici, che solitamente sfuggono ad una storia dell'arte esclusivamente tesa ad individuare ascendenze, prestiti, connessioni, senza che ci si impegni a leggere l'opera nel suo complesso e nei suoi specifici dettagli. L'apparato iconografico riprodotto nel libro ne da una sintetica testimonianza, mentre quella posta sulla copertina del libro, relativa alla Visitazione,

mostra Elisabetta e Maria visibilmente gravide, non vera sul piano della successione temporale, ma efficaci per la sottolineatura della comune condizione di gravidanza dovuta, nella prima, ad una sterilità risolta per intervento divino, e ad una condizione pre-adolescenziale della seconda, ambedue gravidanze impossibili.

Giacalone si mostra pienamente consapevole che non si tratta soltanto di una tradizione cristiana, e si impegna a individuarne la presenza, sia nella cultura greco-romana, dove l'unione tra la divinità e un essere umano costituiva l'origine di una stirpe e l'inizio di una genealogia: si pensi a Romolo e Remo, nati dall'unione di Rea Silvia con il dio Marte, all'origine della fondazione di Roma, ad Enea, della stirpe di Priamo, re di Troia e ritenuto figlio di Anchise e di Venere. Ma tali tradizioni sono presenti con loro specificità, nelle società e culture etnologiche: basti il riferimento alle opere di Malinowski, di Mead, di Firth.

Nella sua tensione critica. l'autrice non teme di sottolineare come anche in Aristotele è ravvisabile, quale principio monogenetico, quello maschile, per cui non possiamo meravigliarci che S. Tommaso, cui si deve il trasferimento nel pensiero cristiano del sapere aristotelico, consideri l'uomo il motore della vita e la donna solo un "utero contenitore". Maria allora viene vista coerentemente dalla Chiesa quale "soggiorno della divinità" e questo, per l'autrice, rientra «nell'ideologia della fecondazione e nello scarso ruolo attribuito al corpo femminile», dato che non veniva preso in considerazione il ruolo dell'ovulo e la costruzione del feto tramite il nutrimento materno. Inoltre, la filosofia medioevale rifiuta gli aspetti carnali e vede la sessualità come negativa, come peccaminosa, non solo per la Vergine Maria, ma per le donne in generale. Nel cristianesimo prevalgono gli aspetti più sessuofobici e misogini. E dunque, con coerenza, la Chiesa ufficiale legge l'assenso di Maria all'annuncio che sarebbe stata fecondata da Dio e avrebbe partorito il figlio dell'Uomo, come un "si" passivo, di accettazione del destino a lei assegnato, per cui la gravidanza diventa qualcosa da nascondere e da giustificare comunque.

Riprendendo sia Boff (teorico della teologia della liberazione) che Michela Murgia, Giacalone sottolinea come il culto cattolico in America Latina, diffonda l'immagine di Maria come profetessa, attraverso i tratti di denuncia contro i ricchi, espressi nel Magnificat, per cui viene ricordata nel suo ruolo di liberatrice degli oppressi. Per quanto riguarda Murgia, «il dio che ha rovesciato i potenti dai troni ed ha innalzato gli umili, ha anche destabilizzato una volta per sempre la gerarchia patriarcale tra l'uomo e la donna, facendo di una ragazza la massima complica della salvezza del mondo [...] Con una simile madre non c'è da stupirsi se Cristo, per tutta la vita pubblica, ha usato alle donne un'attenzione altrettanto anticonformista rispetto al contesto in cui è vissuto. Non c'è niente come la Scrittura per rivelarci quanto sia falsa l'idea di Maria che vogliono darci a bere come docile e mansueta, stampino perfetto di tutte le donnine per bene».

Forti di tale prospettiva interpretativa, possiamo ritornare a leggere degli affreschi, prescindendo dalle apparenti incongruenze razionali: così è per l'affresco della piccola chiesa di S. Pietro a Terni, che presenta Maria, distesa in posizione della dormitio, mentre sopra di lei c'è Cristo risorto che tiene in braccio Maria bambina: «tale iconografia, ripetuta da altri pittori, evidenzia come Maria, una volta morta e assunta, torna bambina, e diventa figlia di suo figlio, in un rapporto generazionale, privo di connotazioni temporali. Viene infatti ridefinito il tempo sacro, nel senso che è un tempo mitico e non storico, cioè legato alla fede e non alla *ratio*». Ciò era stato già intuito dalla poesia: si pensi ai versi danteschi della preghiera di S. Bernardo alla Vergine.

La letteratura italiana e di altri Paesi potrebbe offrire un'amplissima documentazione, una parte della quale è utilizzata dalla stessa autrice; mi sembra però che sia più opportuno concludere sottolineando come quest'opera ci sollecita a ripensare cose che già sappiamo ma guardandole da un altro punto di vista e, soprattutto, di vederle da un punto di vista femminile che storicamente è stato di fatto conculcato od obliato. In guesto non mi sembra esagerato affermarlo, l'ottimo libro di Fiorella Giacalone si pone di fatto come radicalmente rivoluzionario.

L. M. L. S.

Le recensioni di questo numero sono di:

Letizia Bindi, Fiorella Giacalone, Luigi M. Lombardi Satriani, Alessandro Testa.

Notiziario

RICORDO PER LA SCOMPARSA DELL'ANTROPOLOGO INGLESE NEVILL COLCLOUGH

Desideriamo esprimere dolore e cordoglio per la scomparsa del Professore Nevill Colclough, antropologo ed esponente di spicco degli studi di comunità nel Mezzogiorno. Scomparso a Foggia il 18 dicembre 2012, Colclough era nato in Inghilterra nel 1943, formandosi presso l'Università di Londra, Oxford e Canterbury dove, dopo la laurea, diventa Lecture in Sociologia. A Canterbury, presso l'Università del Kent dove insegnerà fino alla fine, stabilisce un rapporto d'amicizia e fertile collaborazione con Paul Stirling e John Davis che lo porterà a occuparsi in modo sistematico della storia sociale di comunità dell'Italia meridionale quali quelle di Accettura in Basilicata e Ascoli Satriano in Puglia, contesti rurali in cui la riforma agraria ha particolarmente inciso. In una prospettiva di lunga durata Colclough ha documentato e indagato soprattutto le trasformazioni delle relazioni clientelari e istituzionali, dell'attribuzione dell'onore, delle relazioni matrimoniali e della parentela. Nel lavoro su Accettura, in particolare, l'attenzione dello studioso si è rivolta alla mobilità sociale, al riaggiustamento dei rapporti matrimoniali e residenziali, alla gestione dei patrimoni, al clientelismo in rapporto ai cambiamenti economici (emigrazione, frazionamento del latifondo, industrializzazione) e politici (organizzazione di partiti, analisi dei meccanismi sottesi alle scelte politico-elettorali). Nei suoi scritti storico-antropologici gli avvenimenti italiani del Sud, all'indomani della seconda guerra mondiale, sono ripresi nel complesso dei cambiamenti economici e delle turbolenze rurali, politiche e sociali congiuntamente in atto a livello locale e nazionale. La ricerca di Colclough ha in tal senso prodotto contributi originali nell'antropologia delle società agropastorali del Meridione d'Italia sui quali auspichiamo s'eserciti l'adeguata riflessione dei futuri studiosi.

M.G.

IL CATALOGO NAZIONALE DEI BENI CULTURALI

16 e 17 gennaio 2013

Nei giorni 16 e 17 gennaio 2013 si è svolto a Roma, complesso del San Michele a Ripa, sala dello Stenditoio, il convegno *Il catalogo nazionale dei beni culturali*. Se ne parla in questo stesso numero di Voci con un'intervista al direttore dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione Laura Moro. Gli atti del convegno sono disponibili in rete all'indirizzo: http://www.iccd.beniculturali.it/index.php?it/395/.

IDEE MIGRANTI II PARTE

Nel corso del 2013 al Museo Nazionale Preistorico-Etnografico Luigi Pigo-

rini, Roma Eur, si sono svolte una serie di manifestazioni, mostre, proiezioni, installazioni, legate al progetto "Idee migranti", esito del bando emanato dal Museo nel 2012 e a cui hanno aderito artisti, ricercatori, centri di ricerca, istituzioni da tutta Italia. Idee migranti seconda parte ha avuto luogo nei mesi di gennaio-giugno 2013 con un programma ricco e articolato che si può vedere in dettaglio all'indirizzo: http://www.pigorini.beniculturali.it/archivio-mostre.html.

BENI IMMATERIALI IN VISIONE Restituire il "girato": discussioni di antropologia visiva 11 aprile 2013

Giovedì 11 aprile 2013, presso la Sala delle conferenze del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, Roma Eur, si è svolta la giornata *Beni immateriali in visione – Restituire il "girato": discussioni di antropologia visiva*.

La manifestazione si è svolta in occasione dell'inaugurazione del nuovo Laboratorio audiovisivo ed è stata curata da Emilia De Simoni, responsabile dell'Archivio di antropologia visiva, e da Stefano Sestili, responsabile del Laboratorio audiovisivo. Introdotta da Maura Picciau, direttrice dell'Istituto e da Daniela Porro, già direttrice dello stesso Museo, ha visto la partecipazione di: Giorgio Adamo, Francesco De Melis, Luigi Di Gianni, Francesco Faeta, Patrizia Giancotti, Antonello Ricci, Eugenio Testa.

LA SALUTE MENTALE E IL PARADIGMA GEOPOLITICO: PERCORSI CRITICI DELL'ETNOPSICHIATRIA CONTEMPORANEA

20 maggio 2013

Il 20 maggio 2013, con il patrocinio del Dipartimento di Storia, Culture, Religioni, del Dottorato di ricerca in Scienze storiche, antropologiche e storico-religiose, del Master in Religioni e mediazione culturale, nell'aula Odeion della Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza Università di Roma si è tenuta una giornata di studi su La salute mentale e il paradigma geopolitico: percorsi critici dell'etnopsichiatria contemporanea. L'evento è stato curato da Laura Faranda (Sapienza Università di Roma) e ha visto la partecipazione di: Gilles Bibeau (università di Montréal), Piero Coppo (Scuola di specializzazione in psicoterapia "Sagara"), Mariella Pandolfi (università di Montréal), Paolo Boccara (ASL Roma B), Salvatore Inglese (Centro salute mentale ASP, Catanzaro), Lelia Pisani (Psicologa), Pino Schirripa (Sapienza Università di Roma).

L'ANTROPOLOGIA ITALIANA: PROPOSTE PER IL FUTURO

1 giugno 2013

Sabato 1 giugno 2013, presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari – Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia, Roma Eur, si è tenuto il seminario *L'antropologia italiana: proposte per il futuro*. L'incontro è stato organizzato dall'AISEA Associazione Italiana per le Scienze Etnoantropologiche. Patrizia

Resta, Presidente dell'AISEA, ha tenuto la relazione introduttiva alla quale sono seguite le relazioni di Francesco Remotti (Questione di sopravvivenza: un ripensamento epistemologico), Berardino Palumbo (Scissioni e continuità del campo accademico-antropologico in Italia: prime considerazioni (auto)etnografiche), Francesco Faeta (Modelli e specchi, mode e tendenze. Esercizi di decostruzione e ricostruzione dell'antropologia italiana). Sono seguiti interventi programmati di Laura Faranda, Fiorella Giacalone, Caterina Di Pasquale e altri nel dibattito conclusivo.

VISITA AL MUSEO ETNOGRAFICO DELL'ALTA BRIANZA

In occasione del Convegno AMSI (Associazione Medici Scrittori Italiani) tenutosi dal 2 al 6 giugno 2013 a Galbiate (Lecco) Alessandra Gasparroni, che vi ha partecipato come socia della sezione "Amici dell'AMSI", ha intrattenuto i presenti con una comunicazione dal titolo Capelli di luce e raggi d'argento. Le acconciature popolari. La ricerca ha sviluppato l'analisi dei tanti simboli sottesi alla famosa acconciatura di Lucia Mondella e delle donne brianzole con raffronti e comparazioni con le acconciature da testa delle regioni del sud della nostra penisola. La visita al Museo Etnografico dell'Alta Brianza, che si trova nella stessa area, ha fornito interessanti spunti sul materiale raccolto e sulla sua fruizione. L'incontro con l'antropologo Massimo Pirovano, dirigente del museo, è stato molto utile e interessante, dal momento che la sua presenza è tale dall'istituzione dell'attività museale che conta già più di dieci anni di attività. Lo spazio esposi-

tivo, una volta occupato da abitazioni e stalle di alcune famiglie di contadini, divenuti operai nel corso del secolo passato, è molto suggestivo e fornisce l'idea di "casa". Supporti tecnologici all'avanguardia permettono di ascoltare musiche e suoni tradizionali nella sala dedicata al flauto di Pan nelle sue varie dimensioni. strumento utilizzato ancora nelle bande locali. Gli allestimenti sono stati pensati per lunghi e brevi periodi, laddove mostre temporanee vengano dedicate ad argomenti specifici. Gli allestimenti stabili riguardano i cicli di vita contadina, con riferimento alla gelsicoltura, attività fiorente in passato e di manzoniana memoria, ai lavori agricoli, ai trasporti rurali, alla cantina, alla caccia, all'uccellagione. L'ambiente della cucina è curato nei minimi dettagli e chi la visita può sedersi intorno al tavolo e seguire da un monitor, posto su una parete, tutti i percorsi di ricerca proposti attinenti all'ambiente visitato come le filastrocche, l'alimentazione, le ricette di cucina, le ninne nanne. Il Museo raccoglie inoltre interviste e riprese filmate raccolte coinvolgendo molte persone che hanno scelto di contribuire in modo diretto al progetto museale come testimoni e donatori. La competenza e l'entusiasmo di Massimo Pirovano concorrono a rendere la visita al museo un momento importante nel percorso antropologico.

A. G.

SERVIZI SANITARI E MIGRAZIONI: MODELLI E PRATICHE A CONFRONTO

Villa Umbra - Perugia, 18 giugno 2013

Nell'ambito delle attività promosse

dalla Regione dell'Umbria, si è tenuto un seminario che ha avuto come oggetto di riflessione le metodologie, poste in atto nei servizi sanitari che si occupano di migranti, in diversi contesti italiani. Il seminario, promosso da alcuni antropologi (F. Giacalone della Facoltà di Scienze Politiche; M. Minelli e M. Giampaoli della Facoltà di Lettere) ha messo a confronto diversi operatori dei servizi: psichiatri, assistenti sociali, antropologi medici, operatori sociali, mediatori culturali.

L'antropologia medica e la biomedicina, da anni, dialogano sulla possibilità di coniugare prospettive teoriche e spazi di riflessione condivisi, che permettano di sviluppare nuove prassi sensibili alle dinamiche sociali e alle diverse rappresentazioni del corpo, della salute e della malattia. In questa prospettiva sono diventati presupposti comuni l'idea che la biomedicina sia un prodotto storicoculturale, che le categorie mediche siano dispositivi di costruzione culturale della realtà clinica e che le malattie siano culturalmente plasmate in specifici sistemi simbolici. In tale direzione è possibile immaginare nuove strategie di azione territoriale con una specifica competenza antropologica e una vocazione transdisciplinare.

In questi anni, inoltre, i servizi territoriali sono diventati un'area di frontiera in cui agiscono prassi amministrative e differenti modi di entrare in contatto con concezioni del corpo e della malattia di persone che vivono realtà socioculturali differenti.

Non sempre la rete socio-sanitaria, nonostante la professionalità degli operatori che vi lavorano, sembra essere in grado di dare risposte esaustive a tali complesse questioni, che spesso richiedono la sperimentazione di nuove strategie fuori dal protocollo e dai prevalenti modelli interpretativi delle cause, dei segni e dei sintomi. Nell'ottica della formazione, il seminario si è posto come un momento di riflessione e di comparazione su diversi modelli di cura nei confronti delle popolazioni migranti in alcuni contesti italiani, con l'intento di stimolare un dibattito che porti gli operatori ad una sempre maggiore consapevolezza dei problemi come della capacità di trovare soluzioni accettabili e condivise.

Il seminario è stata aperto da P. Casucci, della *Direzione Regionale Salute e Coesione sociale*, che ha riportato alcuni dati sulla presenza migrante nei servizi sanitari regionali e da A. Santambrogio, coordinatore del corso di laurea in Servizio sociale, che ha ricordato la relazione sempre più stretta tra università e servizi, in particolare nell'esperienza del corso di Servizio Sociale.

L'introduzione ai lavori e il coordinamento è stato svolto da F. Giacalone che ha introdotto il tema dei servizi in relazione al disagio dell'operatore di fronte all'utenza straniera, riflettendo su come i servizi siano cambiati negli anni, introducendo nuove modalità relazionali. La formazione degli operatori si affida però ancora oggi più al buon senso e all'esperienza personale, che alla capacità di attivare risorse qualificate, come antropologi medici e mediatori sanitari. In questo quadro, il disagio dell'operatore tende spesso a manifestarsi quando si è chiamati a ripensare quotidianamente lo stesso setting lavorativo, di fronte alla molteplicità delle richieste esplicite e dei bisogni latenti di una crescente utenza multiculturale. Accade così che i servizi cambino con e attraverso l'utenza straniera, nelle modalità d'approccio, nella capacità di attivare la rete delle risorse comunitarie, inducendo l'operatore a diventare elastico, pragmatico, connettivo.

Sono seguiti i contributi dei relatori invitati che hanno parlato di diverse esperienze territoriali.

Giuseppe Cardamone, psichiatra e direttore del DSM Azienda ASL di Grosseto, ha svolto un'ampia relazione partendo da tematiche storico-politiche per evidenziare i cambiamenti e le diverse fasi del fenomeno migratorio in Italia. I modelli etnopsichiatrici oggi si confrontano con modalità diverse di alleanze terapeutiche, che cercano di riflettere sull'eliminazione dei fattori iatrogeni. L'etnopsichiatria di Nathan ha messo in crisi l'assetto universalistico dei servizi e l'importanza di una nuova alleanza terapeutica, con la necessità di lavorare con le singole comunità immigrate. Cardamone ha messo in evidenza anche come l'esperienza demartiniana sia rimasta inascoltata nella moderna riflessione etnopsichiatrica (che ha preso a modello altre teorie) anche perché oggi non viene portato avanti un progetto di riscatto sociale.

Simona Taliani, antropologa che lavora al Centro Fanon di Torino, ha riportato al centro della discussione il concetto di *credenza*, che si può definire come "legame tramite il dubbio". Partendo da questa accezione, il concetto di credenza diventa il *dispositivo etnopsichiatrico* capace di cogliere il momento della crisi, poiché i migranti portano il dubbio sul loro male: è il dubbio su cui si può costruire un'alleanza terapeutica.

La Taliani ha ripercorso anche le critiche di Fassin a Nathan (1999) riflettendo, anche lei, come Cardamone, sulla ricchezza dell'esperienza italiana di De Martino e di Michele Risso, autori ancora capaci di fornire stimoli e riflessioni teoriche.

Marica Livio, psicoterapeuta di Terrenuove di Milano, ha riportato l'esperienza di consulenza psicologica ed etnopsichiatrica per immigrati di Terrenuove, come risposta a forme di disuguaglianza sociale, a metà tra il concetto di custodia e quello di cura. In particolare ha messo in evidenza le prassi burocratiche, le dinamiche di potere, il funzionamento della rete dei servizi, la policy dei servizi.

L'ultima relazione della mattina è stata quella di Elisabetta Rossi, psichiatra dell'ASL 1 di Perugia, che ha spiegato il modello teorico e il progetto di un servizio etnpsichiatrico sul territorio che vede la presenza di un'équipe multidisciplinare, nelle quale compare l'antropologo medico tra le figure professionali centrali del servizio, perché spesso la marginalità sociale crea disagio psichico, con risvolti culturali non sempre chiari al medico. I servizi sono costretti a rinnovarsi nelle forme di cura, nelle modalità di accesso, nella qualità della relazione. Il progetto è ancora nella sua fase iniziale, ma rappresenta una svolta nei servizi umbri.

Nel pomeriggio il seminario si è articolato in tre gruppi di lavoro che hanno coinvolto medici, assistenti sociali, operatori sanitari e mediatori perché mettessero a confronto le proprie esperienze e le criticità dei servizi. Ogni gruppo è stato coordinato da un antropologo e da un'assistente sociale, e i temi trattati sono stati: il disagio mentale (coordinato da M. Minelli e P. Cecchetti), il pianetà maternità (coordinato da F. Giacalone e S. Alunni Corbucci), l'adolescenza (coordinato da M. Giampaoli e A. Trotta). I coordinatori dei gruppi hanno relazionato in plenaria le esperienze emerse, sottolineando la necessità di maggiori relazioni tra i diversi servizi territoriali, tra loro e l'università, come l'esigenza di maggiore attenzione all'ambito culturale degli utenti e allo strumento della mediazione.

Tullio Seppilli, in qualità di discussant, ha ricordato come l'esperienza demartiniana abbia insegnato come un disturbo non codificato, non interpretato, non venga visto neanche come disturbo, e come noi antropologi non possiamo mai metterci "nei panni dell'altro", ma mantenere quell'esercizio continuo di etnocentrismo critico: questa conferma la legittimità della pratica etnopsichiatrica. Una riflessione specifica Seppilli l'ha rivolta allo stesso Servizio Sanitario Nazionale, che, come struttura pubblica ramificata sul territorio, sembra di fatto incoerente con il nostro sistema sociale, sempre più legato alle logiche del profitto e del privato. Così il S.S.N. sembra l'unica forma di un socialismo realizzato, poiché è pensato come risposta ai bisogni individuali e collettivi di salute e di malattia.

Ha chiuso la giornata Marcello Catanelli, dirigente del Servizio programmazione socio-sanitaria della Regione dell'Umbria, che sintetizzando le diverse esperienze riportate, ha ribadito la necessità di porre l'alleanza terapeutica al centro del servizio sanitario, tanto più parlando di migranti. Se la salute è un bene comune e il servizio pubblico ri-

mane un bene collettivo da difendere, è altrettanto importante modificare i servizi, allontanandoli dall'ottica *medicocentrica* e *ospedalocentrica*. Una medicina attiva e attenta alle differenze deve cercare l'utente, prevenire il disagio, diminuire l'offerta ospedaliera e aumentare gli ambiti territoriali ambulatoriali. Per questo può essere solo positivo sperimentare nuove tipologie di servizi, mettere a confronto diverse epistemologie, modificare gli assetti cognitivi codificati, andare verso nuovi modelli di cura.

R.C.

GUIDO GUIDI CINQUE PAESAGGI, 1983-1993

Dal 20 settembre al 29 novembre 2013, presso l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo, Roma, si è tenuta la mostra Cinque paesaggi 1983-1993, con 138 fotografie di Guido Guidi sul paesaggio italiano di un'area compresa fra la Romagna e il Veneto, un lavoro per immagini che intreccia storia e aspetti culturali del territorio e della sua trasformazione. La mostra ha l'obiettivo di riallacciare un nesso fra tradizioni, pratiche e generi fotografici a lungo tenuto distinti, come la fotografia di "documentazione" e quella di "ricerca", auspicando la ripresa di un dibattito sul valore e sulle possibilità della fotografia di paesaggio in epoca contemporanea.

F. G. EYTON-WALKER. UN FOTO-GRAFO ALLE HAWAII

6 ottobre 2013

Domenica 6 ottobre 2013, presso il Museo Nazionale Preistorico-Etnografico Luigi Pigorini, Roma Eur, si è tenuta una mostra-evento: F. G. Eyton-Walker. Un fotografo alle Hawaii. Il responsabile dell'Archivio storico del Museo, Mario Mineo, ha presentato la mostra con una conferenza sulle 18 albumine esposte del 1891, delle quali è stata ricostruita la storia.

II Notiziario di questo numero è stato curato da: R. Cruzzolin, A. Gasparroni, M. Geraci, A. Ricci.

Gli autori di questo numero

Antonio Ariño Villarroya es catedrático de sociología de la Universitat de València. Es Vicerrector de Planificación e Igualdad de la Universitat de València. Entre las investigaciones y publicaciones destacan La ciudad ritual (1992), Sociología de la cultura (Ariel, 1998); La ciudadanía solidaria. El voluntariado y las organizaciones de voluntariado en la Comunidad Valenciana (2001), Las encrucijadas de la diversidad cultural (CIS, 2005), La participación cultural en España (Fundación Autor, 2006), Asociacionismo y voluntariado en España (Tirant lo Blanch, 2007), El oficio de estudiar en la Universidad (PUV, 2008), Autonomía Personal en la edad avanzada (CAM, 2008) y El movimiento Open (PUV, 2009); Prácticas culturales en España (Ariel, 2010), ¿Universidad sin clases? (Ministerio, 2012). The open movement and the struggle for the status on the Internet, en New Insigths in Political Sociology (2012), La Festa Mare. Les festes en una era postcristiana (2012). En la actualidad participa en el proyecto competitivo financiado por el Ministerio NOMS – Nuevos Objetos Mundo Sociales, dirigido por el profesor Pablo Navarro, donde se ocupa del estudio de Internet y los movimientos sociales en la Red. Dirige una investigación sobre Condiciones de Vida y Participación de los Estudiantes Universitarios en España, que incluye la creación de un Observatorio sobre este tema, financiado por el Ministerio de Educación.

Katia Ballacchino è dottore di ricerca in "Etnologia e Etnoantropologia" presso l'Università "Sapienza" di Roma, Svolge ricerche (prima in Romania e Stati Uniti e da anni in Italia centro meridionale) per diverse Università e Istituzioni, sviluppando le seguenti tematiche: festa, patrimonio immateriale, beni culturali, politiche dell'identità e processi di patrimonializzazione; etnografia visiva; migrazione; mediazione culturale e antropologia dei media. Collabora con le cattedre di Antropologia Culturale dell'Università Sapienza di Roma e dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Dal 2011 è docente a contratto all'Università del Molise, docente di Antropologia delle migrazioni al Master in Mediazione Culturale e Religiosa dell'Accademia di Scienze Umane e Sociali – Università Pontificia Salesiana di Roma e dal 2013 è docente del Dottorato in Sociologia e Scienze Sociali Applicate dell'Università Sapienza di Roma. Ha svolto campagne di catalogazione tramite schede BDI per l'ICCD e per vari comuni ha catalogato i beni, anche in relazione alle candidature UNESCO. Ha prodotto due film etnografici La festa migrante. I Gigli di Nola a New York e Sammastianu. Melilli 3-4 Maggio 2006. Tra le sue più recenti pubblicazioni: Il Giglio di Nola a New York. Uno sguardo etnografico sulla festa e i suoi protagonisti, 2008; (a cura) La Festa. Dinamiche socio-culturali e patrimonio immateriale, 2009; La zuppa, il fuoco e il lago. Cibo e identità intorno al lago di Bolsena, 2009 (con A. Broccolini); Embodying devotion, embodying passion. The Italian tradition of the Festa dei Gigli in Nola, 2011; Unity Makes...Intangible Heritage: Italy and Network Nomination, 2012; An Ethnography of Migratory Heritage. The Gigli feast in Nola, 2012; 'Lui è uno di noi'. Intimità e domesticità della festa di Sant'Antonio Abate a Montopoli di Sabina, 2013; Il Carnevalone Poggiano: l'ordine e il disordine rituale, 2013; Is watching the feast making the feast? Visual language and practice in an ethnography, 2013.

Andrea Benassi è dottorando di ricerca in "Mito Rito e pratiche simboliche" presso l'Università "Sapienza" di Roma. La ricerca verte sulla relazione tra comunità locali e parchi naturali in Italia rispetto alla costruzione dell'idea di "natura". In ambito nazionale si occupa, tramite ricerche sul campo, di museografia, percezione del territorio, antropologia del turismo e politiche del patrimonio. Lavora come esperto di beni DEA per conto della Regione Lazio ed Emilia Romagna. In ambito internazionale ha svolto ricerche nel sud est asiatico con particolare attenzione al rapporto tra minoranze etniche e mondo contemporaneo, anche in collaborazione con la cattedra di Religione dei Popoli primitivi dell'Università "Sapienza". Sempre in questa prospettiva ha lavorato come antropologo per conto della missione IsIAO in Baltistan (Pakistan), in relazione al rapporto tra politiche ambientali e comunità locali.

Letizia Bindi è professore associato di Antropologia Culturale e Antropologia del Turismo presso l'Università degli Studi del Molise. Si è formata a Roma "Sapienza", presso l'E.H.E.S.S. di Parigi e alla Johns Hopkins University di Baltimora (USA). Dopo il dottorato in Letterature e Pratiche simboliche. Mito e rito, sostenuto sotto la direzione di Luigi M. Lombardi Satriani, ha insegnato presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Roma "La Sapienza", presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, l'Università degli Studi di Trieste. Da molti anni collabora alla progettazione e realizzazione di programmi radiofonici basati sugli archivi delle Teche RAI e su cicli di trasmissioni di interesse storico e antropologico. Da questa esperienza di lavoro e ricerca sugli archivi della RAI è emerso un volume dal titolo Bandiere Antenne Campanili. Comunità immaginate nello specchio dei media (Roma, 2005). Dal 2005 la sua ricerca etnografica

si è concentrata in Molise con particolare riferimento al sistema festivo e cerimoniale di questa regione e sulle strategie di patrimonializzazione dei beni culturali immateriali di carattere sovralocale in atto nella contemporaneità con particolare attenzione ai quadri istituzionali europei di riferimento. Autrice di numerosi contributi nazionali e internazionali sui temi del patrimonio immateriale, ha pubblicato nel 2009 un volume dal titolo *Volatili Misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali* (Roma), vincitore del Premio Scanno dello stesso anno per la sezione "Tradizioni Popolari". Visiting Professor presso diverse Università europee, partecipa a progetti di ricerca nazionali e internazionali. E' stata membro del Consiglio Direttivo dell'AISEA (Associazione per gli Studi Etnoantropologici) ed è membro dal 2007 dell'E-ASA (European Association for Social Anthropology). Attualmente i suoi interessi scientifici si concentrano sulle relazioni tra processi di valorizzazione dei patrimoni immateriali, mercato della cultura e politiche del territorio. Nel 2010 ha coordinato, con Cristina Grasseni, il Workshop dal titolo "Selling Tradition by The Pound: Intangible Cultural Heritage and the Folk-Market" nel Congresso della Società Europea di Antropologia Sociale (EASA) tenutosi a Dublino. Insegna presso il Corso di Laurea in Scienze Turistiche dell'Università del Molise e ha dedicato numerosi lavori alla relazione tra valorizzazione del patrimonio naturale e culturale e sviluppo turistico.

Alessandra Broccolini è antropologa e ricercatrice nel settore M-DEA/01 presso il Dipartimento di Scienze Sociali della Sapienza Università di Roma. Si occupa di feste e rituali, antropologia del turismo, periferie urbane e di politiche dell'identità relativamente ai Beni demoetnoantropologici e agli ecomusei. Nello specifico si occupa di patrimonio culturale immateriale e di politiche UNESCO. Svolge lavori di catalogazione in beni DEA per enti pubblici e di documentazione audiovisiva. Ha come area di ricerca l'Italia centromeridionale (Lazio e Campania – aree urbane). Tra le ricerche recenti: politiche dell'identità e turismo a Napoli, feste e rituali in ambito urbano e rurale, artigianato del presepe a S. Gregorio Armeno, pesca tradizionale nel Lago di Bolsena, periferie urbane, immigrazione ed ecomusei. Ha pubblicato di recente: Santi, Pantasime e Signori. Feste della Bassa Sabina, Roma, edizioni Espera, 2013 (a cura di Alessandra Broccolini ed Emiliano Migliorini); Intangible Cultural Heritage Scenarios within the Bureaucratic Italian State, in Regina F. Bendix, A. Eggert and A. Peselmann (eds.), Heritage Regimes and the State, Gottingen, Universitatsverlag, 2012; e L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia, in "AM Antropologia Museale", n. 28-29, 2011.

Ignazio E. Buttitta insegna "Storia delle Tradizioni popolari" e "Etnologia Europea" presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Palermo. È Presidente della Fondazione Ignazio Buttitta, Presidente del Folkstudio di Palermo, Segretario Generale dell'Associazione per la Conservazione delle Tradizioni popolari - Museo internazionale della marionette "A. Pasqualino". È componente delle redazioni delle riviste: "Archivio Antropologico Mediterraneo" (Palermo) e "Memoria Ethnologica" (Baia Mare - Romania). Tra le sue monografie: Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia, Roma, Meltemi, 1999; La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale, Roma, Meltemi, 2002; Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali, Palermo, Sellerio, 2002; I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa, Roma, Meltemi, 2006; Verità e menzogna dei simboli, Roma, Meltemi, 2008.

Paola Falteri, professore associato presso la Facoltà di Scienze della formazione della Università di Perugia, fa parte della Sezione antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio del locale Ateneo. Si occupa di processi migratori e di antropologia dell'educazione, con particolare riferimento all'interculturalismo. Impegnata inoltre in antropologia medica, è socio fondatore della SIAM (Società italiana di antropologia medica), membro del suo Consiglio direttivo e del Comitato scientifico e di redazione di "AM", periodico della Società. In quest'ambito conduce da tempo ricerche sulle prime fasi del ciclo di vita sia nella contemporaneità che lungo la storica transizione dall'autogestione del parto/nascita e delle cure allevanti alla loro medicalizzazione

Laura Faranda è professore ordinario dal 2006 in Discipline etnoantropologiche (M-DEA/01), presso L'Università di Roma "Sapienza" (Dipartimento di "Storia, Culture, Religioni). Tra i suoi percorsi di ricerca, l'antropologia del mondo classico, l'antropologia simbolica, con particolare riguardo al rapporto tra corpo e identità di genere, l'antropologia dei processi migratori, con attenzione privilegiata ai paesaggi sociali dell'Africa sub-sahariana e ai territori di accoglienza connessi con i sistemi scolastici italiani. Negli ultimi anni ha sviluppato una specifica linea di ricerca sui saperi e le pratiche connesse con la medicina tradizionale e l'etnopsichiatria, con particolare attenzione all'area maghrebina e maliana. Sempre in Mali, dal 2005 è impegnata nella riabilitazione del corpus documentario degli Archivi del cercle di Bandiagara.

Fiorella Giacalone è professore associato di Antropologia socioculturale presso il Dipartimento Istituzioni e Società, Università di Perugia. Da anni compie ricerche sull'immigrazione arabo-islamica, sui percorsi di maternità di donne italiane e arabe, sulle seconde generazioni in Umbria. Ha svolte una ricerca nel sud del Marocco sulla farmacopea tradizionale. Ha svolto seminari e corsi nelle università di Florianopolis (Brasile), Marrakech (Marocco), Valladolid (Spagna), al Collège de France (Parigi). Tra le sue ultime pubblicazioni: Bismillah. Saperi e pratiche del corpo nella tradizione marocchina, 2007; (con P. Falteri), Migranti involontari. Giovani stranieri tra percorsi urbani e aule scolastiche, 2011; Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità, 2012.

Cristina Grasseni, M. Phil., Ph. D., Visiting Scholar, Harvard University (2012/2013), Radcliffe Institute Fellow and Film Study Center Fellow, Harvard University (2011/2012), è ricercatore confermato all'Università di Bergamo. Tra le pubblicazioni: Developing Skill Developing Vision. Practices of Locality at the Food of the Alps (Berghahn, 2009), Luoghi Comuni (Lubrina 2009), La reinvenzione del cibo (Qui Edit 2007), Pratiche e Cognizione (con F. Ronzon, Meltemi, 2004), Lo sguardo della mano (BergamoUP, 2003), Skilled Visions. Between Apprenticeship and standards (a cura, Berghahn, 2007), Ecomuseo-logie. Pratiche e Interpretazioni del Patrimonio Locale (a cura, Guaraldi, 2010), Imparare a Guardare (a cura, Franco Angeli, 2008), Antropologia ed Epistemologia per lo studio della contemporaneità (a cura, Guaraldi, 2006).

Luciana Mariotti è etnoantropologa presso il Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo. Si è laureata all'Università di Roma con il professor Vittorio Lanternari nel 1979 e si è diplomata presso la Scuola di Storia delle Religioni di Roma nel 1989. Conosce la lingua inglese e ha soggiornato un anno negli Stati Uniti (1977-1978). È stata responsabile dal 2006 al 2011 dell'attuazione italiana della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile, adottata dall'UNESCO nel 2003. Oggi svolge l'attività di etnoantropologo presso l'Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia di Roma. Ha svolto attività di ricerca in Italia e all'estero, ha scritto libri e ha partecipato a congressi scientifici, seminari e workshop sul patrimonio etnoantropologico in Italia e all'estero.

El profesor Isidoro Moreno es Catedrático (ordinario) de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Sevilla y director-responsable del grupo de investigación GEISA. También dirige actualmente la Revista Andaluza de Antropología y el Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina. Sus investigaciones se centran principalmente sobre los efectos de la doble dinámica de la globalización y la localización sobre las identidades colectivas, la multiculturalidad, las migraciones y relaciones interétnicas, los movimientos nacionalistas, las culturas del trabajo y el Patrimonio Cultural. Sus principales ámbitos de trabajo son Andalucía y América Indo-Afro-Latina. Es autor o coautor de más de treinta libros y de numerosos artículos en revistas de ciencias sociales. Ha sido distinguido con diversos premios y distinciones, entre ellos el Premio Andalucía de Investigación, el Premio Internacional Demo-Etno-Antropologico G. Pitré y el Premio Fama de la Universidad de Sevilla.

Elisabetta Moro è professore associato nel settore M-DEA/01 presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, dove insegna Antropologia Culturale e Tradizioni alimentari del Mediterraneo. È membro del comitato scientifico del MedEatResearch - Centro di ricerche sociali sulla dieta mediterranea - dello stesso ateneo, dove è anche direttore di ricerca dei Granai del Mediterraneo, un progetto di etnografia e video-documentazione della storia orale e della memoria gastronomica nel Mezzogiorno, afferente al progetto Granai delle Memoria intrapreso in collaborazione con l'Università di Scienze gastronomiche di Pollenzo e SlowFood International.

Tra i suoi temi di ricerca: i miti di fondazione delle città, le strategie collettive di costruzione dell'identità locale, il processo di patrimonializzazione della dieta mediterranea. Tra le sue pubblicazioni: *L'enigma delle sirene* (2009), *La santa e la sirena. Sul mito di fondazione di Napoli* (2005).

Berardino Palumbo è professore ordinario di Antropologia Sociale nel Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Messina.

Ha svolto ricerche etnografiche in Ghana e in Italia (Campania e Sicilia). Tra i suoi interessi, lo studio della parentela e della discendenza e quello dei rapporti tra religione, potere, ritualità e memoria storica, l'analisi dei processi di patrimonializzazione, delle politiche di oggettivazione culturale, dei rapporti tra patrimonializzazione e governance neoliberista. Più di recente ha studiato i rapporti tra mafia, necropolitiche ed economie neoliberiste, l'antropologia delle istituzioni e dello Stato nazione. Oltre a quattro monografie (Madre-Madrina, Angeli 1991, Identità nel tempo, Argo 1997, L'UNESCO e il Campanile, Meltemi 2003,

Politiche dell'inquietudine, Le Lettere 2009), ha pubblicato articoli su riviste internazionali («Comparative Studies in Society and History», «Journal of Modern Italian Studies», «Ethnology», «Terrain», «Anthropological Quarterly») e sulle principali riviste nazionali.

Cristina Papa è professore ordinario del settore M-DEA/01 presso l'Università di Perugia. Come documentano i suoi lavori a stampa si è occupata di parentela e genere, antropologia dell' ambiente, antropologia economica e dell'impresa. I terreni di ricerca sono l'Italia, la Romania, la Francia. È membro dei comitati editoraili delle riviste «Anuac», «Lares» e «Ateliers d'anthropologie». Dirige la collana ITACA (Itinerari di Antropologia Culturale) per l'editore Morlacchi. È presidente dell'ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali).

Patrizia Resta è professore ordinario di Antropologia Culturale presso l'Università degli Studi di Foggia. La sua pluriennale attività scientifica fa riferimento a vari settori tematici, tra i quali l'Antropologia della parentela, l'Antropologia giuridica, l'Antropologia delle migrazioni e i patrimoni culturali materiali e immateriali, nell'ambito dei quali si è occupata in particolare di *know-how* locali come risorsa patrimoniale di sviluppo, partecipando come responsabile di unità locale a progetti interuniversitari nazionali e internazionali. È aurice di numerose monografie, curatele, saggi e articoli scientifici. È Direttore della Collana "Antropologia culturale e sociale" per la Casa Editrice Franco Angeli. È Presidente dell'AISEA (Associazione Italiana Scienze Etno-Antropologiche).

Valeria Siniscalchi è professore associato di Antropologia all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e membro del Centre Norbert Elias (Marseille). Si occupa di antropologia degli spazi economici e politici. Le sue prime ricerche si sono svolte in Campania tra il 1990 e il 2000 sulle concezioni e le pratiche dell'economia. Tra il 2000 e il 2004 ha lavorato nel Sud-Est della Francia sulle politiche della località e gli spazi protetti. Le sue ricerche su Slow Food si sono svolte in Francia, a partire dal 2007, e in Italia, dal 2009, dove ha svolto circa tre anni di terreno nel quartier generale dell'associazione, analizzandone il funzionamento e le dinamiche interne. Tra le sue pubblicazioni, Antropologia culturale. Un'introduzione (2001, 2012), Frammenti di economie. Scritti di antropologia economica in Italia (2002). Attualmente prepara un volume, con C. Counihan, sui movimenti alternativi nel campo dell'alimentazione.

Roberta Tucci, etnomusicologa e antropologa, allieva e poi collaboratrice di Diego Carpitella, ha lavorato presso il Centro regionale di documentazione della Regione Lazio, occupandosi di metodologie e di pratiche di documentazione e catalogazione dei beni culturali demoetnoantropologici, collaborando anche con l'Ufficio Musei per la gestione del Sistema museale demoetnoantropologico DEMOS. Dal mese di maggio del 2012 lavora presso l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo, dove è la responsabile del Servizio per i beni etno-antropologici. Ha effettuato ricerche sul campo d'interesse etno-antropologico ed etnomusicologico in diverse regioni dell'Italia centro-meridionale, soprattutto in Calabria dove si è impegnata, anche in collaborazione con Antonello Ricci, in una prolungata attività di rilevamento e di studio su diversi aspetti delle culture musicali di tradizione popolare, fra cui, in particolare, quelli organologici. Ha collaborato attivamente con l'Archivio Etnico Linguistico-Musicale dell'Istituto Centrale per i Beni Sonori ed Audiovisivi, già Discoteca di Stato, e con il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Ha svolto attività didattica presso università e altre istituzioni. Negli anni 1993-96 è stata professore a contratto di Organologia e di Storia degli strumenti musicali presso il DAMS dell'Università della Calabria. Ha curato la Normativa della Scheda BDI per i Beni demoetnoantropologici immateriali (2002, 2006) nell'ambito delle metodologie di catalogazione dei beni culturali emanate dall'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione. Ha svolto una nutrita attività di carattere formativo sulla catalogazione dei beni demoetnoantropologici immateriali per università, regioni, privati. Ha pubblicato libri, saggi, articoli, anche in collaborazione. Nel 1998 le è stato conferito il premio Scanno per le tradizioni popolari. Nel 2002 ha ricevuto, dall'Istituto di Ricerca e di Studi di Demologia e Dialettologia, il Premio Cassano per le sue attività in campo etnomusicologico. Ha partecipato a numerosi convegni e seminari. È membro del Comitato Tecnico-Scientifico della Commissione di Coordinamento per l'implementazione delle politiche di salvaquardia e promozione del patrimonio culturale immateriale e delle diversità culturali del Ministero per il Beni e le Attività Culturali, nell'ambito dell'attuazione delle relative Convenzioni UNESCO. È membro del comitato scientifico del Museo degli strumenti musicali MUSA dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia. È socia dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche (AISEA), della Società italiana per la museografia e i beni demoetnoantropologici (SIMBDEA), dell'Associazione Bianchi Bandinelli, dell'ICOM e della Galpin Society for the Study of Musical Instruments.

I saggi scientifici pubblicati su Voci sono valutati in prima istanza dal Comitato scientifico della rivista. Successivamente, essi sono inviati a *referees* esterni, nazionali e internazionali, rigorosamente anonimi per essere sottoposti a un processo di *Peer Review*. Il processo di revisione è effettuato mediante una scheda valutativa, elaborata secondo *standard* internazionali, riguardante i tre principali campi della documentazione, della metodologia di ricerca e del quadro teorico di riferimento.