

# L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo  
vol. XIII, n. 2



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ EDITRICE  
2023

*Direttore responsabile:* Alessandro Lupo

*Comitato di redazione:* Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Laura Faranda, Adriano Favole, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corossacz, Antonello Ricci, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Franca Tamisari, Dorothy L. Zinn.

*Review Editors:* Matteo Aria, Antonino Colajanni

*Segreteria di redazione:* Aurora Massa, Luigigiovanni Quarta (coordinamento), Francesco Aliberti, Valeria Bellomia, Virginia De Silva, Lara Giordana, Anna Giulia Macchiarelli, Lorenzo Urbano, Alessandro Viscomi.

*Comitato scientifico:* Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo, Mariano Pavanello, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

*Direzione e redazione:* Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo  
Sapienza Università di Roma  
p.le A. Moro, 5 - 00185

Publicato a dicembre 2023 | *Published in December 2023*  
<https://rosa.uniroma1.it/uomo>

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo |  
*Journal owned by Sapienza Università di Roma, published with the contribution of the University.*  
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima.  
Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011 Semestrale |  
*Authorization of the Civil Court of Rome n. 321/27 October 2011*

e-ISSN: 2465-1761

Sapienza Università Editrice  
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma  
[www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)  
e-mail: [editrice.sapienza@uniroma1.it](mailto:editrice.sapienza@uniroma1.it)  
Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420 | Registry of Communication Workers  
registration n. 11420

© Il copyright degli articoli è detenuto dagli autori | *The copyright of any article is retained by the Author(s)*



Opera diffusa in modalità open access e sottoposta a licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) | *Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)*

In copertina: «Typus sympathicus Microcosmi cum Migacosmo», da Athanasius Kircher, *Musurgia universalis* (1650), vol. II, p. 402. Roma: L. Grignani.

# Indice

Genethnic India <i>Pier Giorgio Solinas</i>	5
I'm a Barbie girl. Appunti per un'antropologia della bellezza <i>Chiara Pussetti</i>	39
Informality between States that do not officially speak: Turkish trucks entering Armenia <i>Arsen Hakobyan, Marcello Mollica</i>	77
Corpi Medianici. Prospettive organiche, tecnologiche e immaginali sulla costruzione transnazionale del corpo tra medium e spiriti <i>Emily Pierini</i>	103
Archeologi, operai e umarèll. Esperienze del lavoro, del luogo e del tempo dentro e fuori il cantiere di scavo <i>Fulvio Cozza</i>	129
<b>Note</b>	
Alfredo López Austin (1936-2021): uno sguardo dall'Italia <i>Alessandro Lupo</i>	159

## Recensioni

- O. Costantini *Riprendersi la vita: Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità* 177  
*Stefano Boni*
- G. D'Agostino e V. Matera, *Storie dell'antropologia* 185  
*A. Colajanni*
- I. Clough Marinaro, *Inhabiting Liminal Spaces. Informalities in Governance, Housing, and Economic Activity in Contemporary Italy* 193  
*Cristiana Panella*
- Michael Herzfeld, *Subversive Archaism* 197  
*Cristina Pantellaro*



# Genethnic India

PIER GIORGIO SOLINAS  
*Università di Siena*

## Abstract

*With the crucial question «who is Hindu?» that Savarkar placed at the opening of his manifesto book, Hindutva, a radical line of affirmation of Indian identity emerged at the beginning of the twentieth century. An ideology that attributes the essential and exclusive value of Indianness to the origins, to the Vedic and Brahmanical roots, to the community of blood, to religion. The question of autochthony, the controversial theory of the Arya Invasion, the persistence of the caste hierarchy as an essential cultural heritage, return today to fuel the public debate, while on a scientific level, biomolecular research on the genetic composition of the Indian population opens up new grounds for comparison. The traditional pre-eminence of the Brahmin caste, the caste of the pure par excellence, claims to be confirmed in genetic evidence, thanks to specific markers that distinguish the lineages of the «twice-born» from those of the lower castes. However, this original and persistent exclusivity, which is maintained over the centuries thanks to a caste endogamy that seeks to preserve the purity of the ascriptive identity across generations, does not find unambiguous confirmation in the results of biogenetic research. The phylogenetic network of DNA-lines that branch out across the geography of the subcontinent, in fact, turns out to be much more varied and composite than one would expect, and the alleged continuity of the elite component, than that which continues to evoke the Arya legacy, cannot find validation in biostatistical data, nor in archaeological and paleogenetic data.*

**Keywords:** Hindutva, autochthony, ethnicity, caste, genetic flow.

## India genetica

*Con la domanda cruciale «who is Hindu?» che Savarkar poneva in apertura del suo libro manifesto, Hindutva, emerge all'inizio del Novecento una linea radicale di affermazione della identità indiana. Una ideologia che attribuisce alle origini, alle radici vediche e*

*brahmaniche, alla comunità di sangue, alla religione il valore essenziale ed esclusivo della indianità. La questione della autoctonia, la controversa teoria della Invasione Arya, il persistere della gerarchia di casta come patrimonio culturale essenziale, tornano ad alimentare il dibattito pubblico, mentre sul piano scientifico, le ricerche biomolecolari sulla composizione genetica della popolazione indiana aprono nuovi terreni di confronto. La tradizionale preminenza della casta dei brahmani, casta dei puri per eccellenza, pretende di trovare conferma nelle evidenze genetiche, grazie a specifici marcatori che distinguono i lignaggi dei «nati due volte» da quelli delle caste inferiori. Tuttavia, Questa esclusività originaria e persistente, che si mantiene nei secoli grazie a una endogamia di casta che cerca di conservare la purezza della identità ascrivibili attraverso le generazioni, non trova conferme univoche nei risultati delle ricerche biogenetiche. La rete filogenetica dei DNA-lignaggi che si diramano nella geografia del subcontinente, infatti, si rivela molto più varia e composita di quanto ci si aspetterebbe, e la pretesa continuità della componente d'élite, di quella che continua a evocare l'eredità Arya, non può trovare convalida nei dati biostatistici, né in quelli archeologici e paleogenetici.*

**Parole chiave:** Hindutva, autoctonia, etnicità, casta, genetic flow.

## **The nationless civilization**

Till the end of colonial rule, or, to say it better, till its phase of maximal power and expansion, the Indian society, the Indias (I take here the provocative plurality to refer to the multiplicity of people and populations that Michel Angot (2017) harboured in his massive book, *Histoire des Indes*) and overall the Indians, were scarcely interested in the question of their identity as a nation. The shared conscience of its great role among the modern cultures of the world was rarefied and elitist. The very concept of Hindu, (and Hinduness) was ephemeral, in some senses extravagant, not necessary. Of course, the Hindu people were perfectly aware of their peculiar culture, language, religion, and land, as well as the «otherness» of visitors, foreigners, conquerors, and missionaries. But, the principle of a shared, unique and pervasive selfness, of a totality of identity on the whole scale of the subcontinent, rested on a brumous and variable background. The modern machinery of the colonial state – a demographer and ethnographer state no less than a military, fiscal, judicial and economic state – induced a deep ferment of intimate interrogations among the local elites, the carriers of the intellectual Hindu capital of knowledge and thinking which were increasingly exposed to the hegemonic western patterns of living and doing.

Nonetheless, the notion of nation, even unconsciously and contagiously, filtered through an almost osmotic transfer from the imperial regime of

ruling and administration to colonized territories and society. To be sure, the existing diffusion of the Indian heritages, philosophies, symbolic sapiency and technics, poetries, languages and scripts at that time expanded to a scale no less grand than the colonizers' culture reached in their continent. The Hindu Gods were worshiped among the South Asian peoples, in the Indonesian region and southwest Asian countries, not to mention South and East Africa, while the longstanding penetration of Buddhism reached Tibetan and remote Chinese landscapes. However, it was not a national fact.

Where the colonial regimes and paradigms proceeded through centralised, imposing and uniform systems of civil conformity and mechanical control, Indian influence was ubiquitous, polymorphic and metamorphic. Nationalism's emersion needed to be accompanied by a new form of self-consciousness, by a previously unknown perception of the common identity, an ideology of the collective sameness laying under inextricable stratifications of multiple identities: local communities, castes, ethnic affiliations, languages, religions and «sects». The very name of India was a foreigners' invention, like the name «Hindu» (and Hindustan, a colonial term to designate the large geographic area from Afganistan to Burma), which fluctuated between its religious meaning (Hindu theologies, rituals and moral rules) and a more general reference to the population and populations of the peninsula.

One could say, therefore, that in the classic India, at least till the last two or three centuries, Indians did not nourish the sentiment of their Indianness, and their national identity was something inconceivable. Overall, the potential carriers of such an embryonic title of legitimacy, as personifications and representatives of *Indianhood*, were so numerous and different that the candidates to hegemony on the arena of authenticity were destined to neutralize each other and their pretensions. As matter of fact, this title and its implications pertain more to a retrospective querying of historic hypothesis than to actual results of factual evolution.

Actually, Indianhood, as an ideal of cohesive identity, and claim of independent cultural specificity, not less than of moral peculiarity, coloured the common mood of the illuminate and engaged young middle class through the last century of the imperial *raj*. This strategic symbolic field, yet, became a domain of conflict, of a moral fight, a screen of complex negative mirroring between the colonial dominant social system and the traditional hierarchy of the Brahminic hegemony. The pivotal locus of such a civilisation's synthesis (or not-synthesis) emerged with crucial

themes about the «us» linked interrogatives: Who are we? What does it mean to be an Indian? and lastly and fervently, Who is a true Indian, and/or a true Hindu? According to the common view among historians and anthropologists, this lapidary and drastic proposal is due to the engaging book of V.D. Savarkar (2009), *Hindutva: Who is a Hindu?* Published over one hundred years ago, *Hindutva* marks the turning point of modern Hindu.

This *Hindutva* manifesto condensed the essential traits of an incoming faith of the *statu nascendi*: nationalism. A civil faith, apparently, Savarkar was far from a religious bigot; he was an atheist and a sophisticated thinker. His life is intensely traversed by waves of militancy and conspiracy for independence and Hindu supremacy. Sliding between several contiguous names – Hindu/India/Indianness and finally, *Hindutva* – the semantic metamorphosis inside the proto-nationalism reached its point of critical passage with the emergence of the Hindu essential, of deep Hindu roots as the true core of common identity.

*Hindutva* (a syncretic linguistic fusion, the imported name *hindu*, plus the Sanskrit suffix *-tva*) alluded to a sort of ascriptive substantive being; being locally, mentally *hindu* in a sort of circular reference to the uniqueness and uncontaminated original selfness. Uniqueness and origin coalesced into the timeless coincidence of past and present, of ancestral imprinting and actual presence of the Indian people. Blood, the prominent category of western kinship systems, and idioms, emerged as well as a decisive key concept in the Savarkar predication on national cohesion. The premises of the overwhelming transcendent communion were rooted in a revised version of the classic topic «blood and soil». V. D. Savarkar's fervent book repeats many times its appeal to the identity of blood as the first element of deep unity of all Hindu Indians. The biological evocation was intensified by the conjunction with the paradigm of fatherhood and territorial roots. «The Hindus are tied together by bonds of a common fatherland, ties of blood, a common culture and civilization, common heroes» (Savarkar 2009: 84).

It is worth noticing here that the incipient reference to the national land, the native soil as symbolic hypostasis, is axed on the paternal side of kinship, the «fatherland» (*pitrabhūmi*). Its feminine parallel, *Motherland* (or *Mother India*, *Bhārat Mātā*) is prominent today in the public dialogue, as well as in *Hindutva* rhetoric.

Kinship and descent were something crucial, and, even sacral; resounding a deep motive embedded into the tradition and society of the

subcontinent. To be sure, nothing unknown was introduced by the evocation of familial and corporate solidarity among relatives. The ordinary codes of kinship communion, at different degrees of genealogical distance, *sāpinḍ*, *gotra* and *vaṃśaḥ*, were coessential to thinking and living. But the sensible passage of scale, and ethic contexts was the extension of the kinship supreme codes to the largest dimension of the whole Indian people, evoking a sort of universal brotherhood ascribed by the natural law of life and by the heritage of numberless generations. In this regard, a cultural divergence between the western centrality of blood in kinship concepts and Indian idioms of filiation, descent and consanguinity must be stressed. Indian kinship does not assume the co-sanguinity as its basic postulate, but a more complex and partially immaterial form of co-substantiality. The ritual prominence of the *sapinḍaḥ* network among the bilateral descendants of an ancestral source dominates the common representation of a shared identity of relatives. Undoubtedly a subjacent meaning of bio-genetic communion is not absent, even in the crypted form of carnal communion, as a substantial body connection, (*ek sarir*, the same body) and the sharing of blood (*ek rakta*) appears contemporary today.

### *Varna eugenics*

The blood motive outlined above is not innocent. It is not innocent on the side of the author nor is it innocent on the side of the cultural history of the Indian country. Due to its ambiguous and liminal place between life and death, between love and hate, blood plays a role of traumatic lemma in the Hindu world, a role of fear and charming, of the sacred and horrifying. For this reason, it seems to me, it does not appear to play a really central role among the basic categories of the local ideological foundations of kinship, although its echo, reshaped today through new scientific paradigms, and the renewed languages of genetics and evolutionary bio-anthropology, emerges with strengthened impetus in the discourses on identity and Indianness.

Today, biomolecular language provides the search for identity with new tools and new goals, more sophisticated than those that in the past (in Europe, more than in India) were embodied in the ideology of blood: an ideology and a mythology saturated in eugenic values, nurturing latent strategies of racial purity, non-mixing, class and birth superiority. Translated back into the epistemic fabric of modern genomics, this complex of elements and values gave up some of its characteristics and kept, or

reshaped others. But above all its new traits and new proprieties invaded the current and popular views of life, new powerful traits, enforced by the indisputable aura of experimental truth, under the presumed authority of the bio-molecular laboratory.

Several aspects of the classic encompassing way of thinking, as far as reproductive dynamics, biologic heritage and identity are concerned, and consequently submitted to the filter of new paradigms of the DNA languages and imperatives. The continuity of lineage (*gotra*) identity, and integrity, the caste (*varṇa* and *jāti*) purity and its heritage, as well as the scale of proper levels of matrimonial unions (between families more than individual subjects) traditionally directed by the endogamic systems of selective mating, looked as a form (albeit unconscious) of genetic rationality sealed by the proof of secular experience.

The supreme ethic of eugenic control latent in the endogamic rules of caste barriers, however, was too fragile to escape the ineluctable regime of genetic assortment in the procreative process, no less than in the demographic drifts. The premise of diversity and miscegenation, rooted in the very order of sexual reproductive laws, are responsible for the potentially unlimited space of variation in genotyping and unprecedented multiple combinations of DNA heritages between families, descent groups, ethnic groups, populations: India is, and was, an immense region of migration, local circles of influence, and exchanges that have exposed it to the dynamics of generalized gene flows.

The selective strategies of endogamy – whether of caste, ethnicity, status –, rigorously controlled by the genealogical memory and the wisdom of specialists (*panjīkar*) could perhaps limit the risk of «degrading» genetic crosses within the span of five or seven generations, but they certainly could not prevent the long-term exchange between competing lineages. The very width of the interdiction area for inbreeding was, and still is, quite defined while the limits of exchanges allowed within the same caste and between adjacent castes in the status hierarchy are not so clear. The very hierarchical scale, on the other hand, was and is anything but unequivocally marked.

### DNA lineages' phylogenies

Above all, the hypergamic trend that accompanies the demographic history of the subcontinent since ancient times has influenced the genetic flow between different strata of the Indian population and between groups of

different ethnic origin. The search for a husband of higher social status and ritual to whom «to give a daughter» (*kanyādāna*), usually with the payment of a large dowry in gold and money, has guided, and still inspires, the choices of families of condition less elevated, albeit of the same caste or assimilated caste. In addition, informal or secondary mating, sexual exploitation of women of inferior or servile status, incessantly conveyed the passage of genomic components from one part of the population to another, in particular the «ascent» from lower to higher levels in the scale of status. Here lies one of the earliest most salient evidence in the genotypic composition of present-day India. The most recurrent profile, both among high and low castes, shows a high frequency of autochthonous mitochondrial genetic markers which, as we know, follows the maternal line of inheritance through the generations. The mitochondrial clades, commonly classified as mtDNA haplogroups, can be treated as large genetic lineages – DNA maternal lineages – embracing long chains of genealogic sequences and diffused branching networks of descent. These maternal haplogroups are much older than the Y-chromosomal haplogroups (paternal lineages, male driven ancestral heritages). They represent the deepest layer of genomic identity among the preeminent part of the Indian population, the living witness, so to speak, of the origins. Like living fossil signals transmitted in the cells of descendants up to the present day, their extant prints indirectly provide the supporters of indigenous identity and imperishable *Hinduity* with «scientific» confirmation of their claim to authenticity, a proof embodied in the maternal inheritance kept intact from the origins. Yet, this living ancestral signature shows only one side of the phylogenetic archive. Maternal, or matrilineal offspring is not the only field of work in the search for genetic identity. The haplogroups linked to the Y chromosome, lineages, or macro-lineages in turn traceable through the markers transmitted from generation to generation in the paternal line, branch out throughout the subcontinent following the ancient migrations that over the centuries crossed the country from north to south, from west to east; from the Gangetic plain to the Tamil country, to Kerala, from Panjab to Bengal. In this case the genomic landscape is much less homogeneous, both for territories and regional areas, and for classes and status levels, as well as for ethnicity.

When we look to the network connecting the different segments of the phylogenetic history of the Indian population we cannot help but register a feeling of suspicious attraction. The web of genetic ancestry shows

an impressive power of diachronic longevity. Some of the dominant and persistent, more widespread and more ancient macrolineages that figure in the foreground, date back several thousand years. They are generally fractioned into minor lineages, these in turn divided into small or tiny sub-haplogroups that are even lower in variants of even narrower amplitude. It is important to bear in mind that we are not dealing with entire profiles of human groups, nor with the genetic identities of single individuals, but with minimal components dispersed in the boundless DNA chain, of completely negligible importance, but decisive for recognizing a line of transmission between ancestral and descendant lines and branches. They are, in fact, markers, and what they serve to identify are haplogroups, trees of biomolecular inheritance, not lineages in the social sense of the term, but lineages in the bio-molecular sense.

This means that in the same individual, in the same family, and in a greater region in the same group of consanguinity, different lines of genetic affiliation can coexist. Different Y-chromosomal ancestries coming from histories distant from each other in time and space coalesce in the individual and transindividual gene pools. There is no uniform or univocal genetic set or block that characterizes one family (*kul*) with respect to another, neither a bunch of genealogic chain (*vamsa*) of descendants, nor even less a caste (*jati*).

This is the suggestive, even seductive part of the research trail.

But we must also take into account the other part, the suspicious, and perhaps risky part of the landscape we enter by crossing the threshold of reasoning by statistical, bio-statistical approach to the ethnic, caste, and regional profile of genetic composition.

## Roots, castes, migrations

It is here that laboratory and field evidence shows, and allow us to see, differences and similarities sufficiently clear to reveal significant identity gaps and, potentially, classes of bio-social distinction. In the increasingly impetuous streaming of biomolecular research on these aspects of Indian demography, two team researches published in the last two decades marked the most decisive turning points. The first, published twenty years ago by a group of scientists led by Michael Bamshad, in the United States, deals with the relationship between caste and biological inheritance (Bamshad *et al.* 2001).

The second, published nine years later, also the result of a collective work, an international research team directed by David Reich (Reich *et al.* 2009), proposed a general model of connection between the major population strata at the scale of the entire space of the subcontinent. A time and space scale at the same time, in which the history of the Indian population was summarized in its two great evolutionary components – or genetic ancestry, to use the terminology of the authors –, the two great ancestral matrices of the North and South: ANI (*Ancestral North Indians*) and ASI (*Ancestral South Indians*), the phylogenetic as well as phylogeographic pan-Indian scheme of the deep bio-identity in fact, merged with the long history of the whole subcontinent.

With these two contributions, bio-statistical and at the same time ethno-historical, it can be said that the basic lines of genetic geography in the Indian ethno-demographic mosaic have been defined. Over the past 20 years, the Bamshad's caste-oriented scansion, and the Reich's ANI / ASI paradigm have held up more or less steadily along with the progress of research which, however, has been growing and spreading not only in the United States and in the Old Continent, but also, and more and more intensively, by Indian research institutes and teams, (from Hyderabad to Kolkata). These two paradigms, although independent in terms of approach and methods, can be joined in a fairly organic synthesis, despite its inevitable approximation. Here I give a very quick formula.

First point: the biological history of the genetic-demographic composition of India is conditioned to an extent still visible and active today by the social hierarchy (of status), by the structural rules of endogamous assortment in reproduction, and by the difference in the level of flow on the marriage market between the male side and the female.

Second point: Observed over the entire territory, by comparing the regional distribution of haplogroups, the estimates of the relative antiquity of genetic lineages, and the distribution of linguistic families (Indo-European, Dravidian, Austrasiatic, etc.), two large divergent trunks emerge in the history of the population, one southern, relatively older and closer to autochthony (ASI, the southern ancestral layer), another mainly located in the north of the country, exposed to, or fed by, Central Asian and Western migratory flows that gravitate around the northern ancestral stocks (ANI)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «It is tempting to assume that the population ancestral to ANI and CEU spoke “Proto-Indo-European”, which has been reconstructed as ancestral to both Sanskrit

The estimated age of these two bigger genomic ramifications, which can now be associated with the map of linguistic areas, covers tens of thousands of years (from Late Neolithic to the Bronze Era, but with a difference between the date of origin of the ASI strain and that of the strain ANI of different Kya). It should be noted that between the two layers there are invariably different degrees of merging and mixture; no current lineage can be pure, that is, neither wholly North-Indian nor wholly South.

Thanks to these decisive paleogenetic explorations, the old orientalist classification that divided the populations, languages, and races of the continent between the native Dravidians and the immigrants, conquerors or colonizers Arya, seemed to receive a sort of laboratory confirmation. But at the same time, on the slippery and foggy terrain of the political destination of these flashes of knowledge, an opening opens up to the most radical and insidious questions, precisely to the point from which this text started. So, who are the *Indians*? What is the certificate of authenticity that establishes the right to represent that of the entire nation through one's identity?

The questions become even more equivocal when, to the binary model ANI ASI, and to the admixture (to the degrees of admixture) is added that of the genetic classification in relation to the caste hierarchy. We must return to the first of the two research essays, the study conducted by the group headed by Michael Bamshad, to get a little deeper into the meanings of such a correlation. The most salient datum of the survey that compared the genetic profiles of the different samples, from high caste donors (Brahmans, and downwards, *kṣatriya*, *vaiśya*) was the significant difference in the rate of specific markers, in particular in the Y chromosome, according of the status level. The higher castes, starting with the top one in the traditional hierarchy of Hindu sociology, showed a significant pre-eminence of the R1a1 haplotype, while in the lower castes there was more differentiated compositions (more hybrid one could say, but certainly this was not a term that the authors of the research would have tolerated). But another trait, no less important, came to light from the statistical comparison between the profiles, namely the fact that the assortment of markers in the DNA samples of the highest class clearly resembled that which was attributed, or recognized, to the westernmost populations of the Eurasian block. In other words, the ancestral, or ge-

---

and European languages, although we cannot be certain without a date for ANI-ASI mixture» (Reich *et al.* 2009: 492).

no-ancestral, identity of the upper castes remained biologically distinct, at least for these minimal but also unambiguous signals, from those of the lower castes, and beyond that it was an identity closer to that of Europe (or Indo-European) compared to that of the other castes.

The epistemic approach, and the results linked to these two research experiences were, and remain, it must be said, much richer and much more accurate (and cautious) than I have been able to report here. But, for the two or three essential points, and for the resonance they have had on the field of public reception, their dissemination in form of identity issues has moved recurring waves of ideological excitement and militant passion. I will not follow here the rather tormented events that mark the controversy against the claim of primacy or hegemony on the ground of «true» Indianity. In its most radical forms, the tone of the nationalist protest becomes frankly fanatic, and vulgar, and does not fail to make use of references and symbols that are biological or biologizing in its own way. (See for example, the charge of symbolic significance on the Hindu blood, and its value of generous universal inclusion, in the donation meetings organized by the fundamentalists as a form of sacrificial sublimation and martyrdom in the name of the Motherland, Mother India (Copeman 2009). But we must not forget the allusive, recurring reference to genetic, haplotypic distinctive, which is condensed in the esoteric acronym of the Y-group R1a1, primary pride of the Brahminic castes, at least according to some Hindutva ideologues.

It is much more interesting, and certainly more worthy, to dwell on the comparison between the different systems of thought, knowledge and representation, looking at the areas of syncretic merging between science and tradition. What is striking in this regard is the consonance between the classical paradigms of the tradition, both that consolidated in the history of Indologic studies, and that, much more ancient and profound underlying, to say so, in the *Smṛti* (the Vedic and sapiential heritage) on the one hand, and the historical reconstruction of Indian biology and demography through biomolecular research on the other hand. Both the first and the second image tell of a slow, secular or millennial process of progressive colonization, from north to south, from west to east. A process that sees the upper layers of the conquerors overlap, infiltrate, coexist and distinguish themselves, (the Arya according to the Vedic tale: the «nobles», the supreme ones) over the inferior ones, more and more sunk into the southernmost cone of the great peninsular pocket, the Dravida, or more classically, Dasyu, slaves and enslaved peoples. This very influential and

enduring main scheme has inspired for several decades the modern, historical, linguistic, religious and anthropological image of India in Western studies, to the point of dictating the categories of ethnological, linguistic and anthropological perceptions.

The first great bifurcation, Arya (now, more wisely Indo-Europeans) / Dravida, as we have seen, seems to reappear, translated into the ciphered language of the classification codes for haplogroups and fixed on the pattern of divergent ancestral branches, Ancestry of the North, Ancestry of the South. But there is an unexpected, and ideologically embarrassing correction (embarrassing for those devoted to the purity of ANI ancestry). Indeed two. The first is that, in the hypothesis of paleo-genetic reconstruction, the two branches have a common origin: they derive from a matrix branch from which they diverged at different times. The second novelty is that in the course of the long history of biological-reproductive colonization, the different heritages have been extensively intertwined and mixed to give rise to new branches of synthesis in which not only the proportion of the two hypothetical ancestral matrices varies widely, but other external contributions appear. The actual lineages, in short, are therefore invariably mixed, they are composed of different haplotypic lines. The correspondence to an ideal «all ANI» or «all ASI» can be expressed in a rather coarse scale of percentages of the various components and not as a clear correspondence between the «pure» profile of a perfect ANI (or ASI).

## Origins and aboriginals

Even so, however, despite the loss of the ideal of purity to which the ideologies of pristine Hinduism must resign themselves, the defence of the best ancestral integrity, and the cult of biological memory as the guardian of a superior patrimony of identity and authenticity resists and is updated. The controversies surrounding the issue of the Arya Invasion bear the mark, and, even subjected to vibrant shocks of rejection, seem still active today. In reality, the old theory that imagined one or more waves of conquest by allochthonous peoples who brought with them, in addition to the weapons and cults of an unknown religion, the caste system, has long since lost its credibility, well before genetic research began to explore the subsoil of biological records. The fact, however, is that just working on this context of biomolecular archaeology, in bringing to light the most remote layers of the deposits of genetic identity in search of the most ancient streams of

Indian DNA, scholars have long believed that they can recognize, precisely, the prints of the passage and arrival of these antique Vedic and pre-Vedic presences, Arya (we avoid the sinister reference to the term «Aryan»), or in a larger extension, Indo-European, or even proto-Indo-European. Over the millennia preceding the Vedic age, starting from the late Neolithic (seventh-sixth millennium b c e), that is, before the hypothetical invasion, important settlements were certainly present in the region which gave rise to complexes of sedentary civilization, and then greatly developed urban areas.

It is natural that studies in archaeo-genetics and phylogeographic researches today invest this disputed territory in which references to the origins are witnessed, more or less explicitly, through the most venerable texts of Hindu culture, the four Vedas, and in particular the first, the *R̥gveda*, and scrutinized by laic and investigative eyes, open to a more secularized vision of native history. Native history and natives, primeval roots or allochthonous inputs: where did the founders of the *Civilisation indienne* (Dumont 1964) come from in the end, those proudly eminent people and castes, who «fertilized» the dark tribal kingdom of the immense peninsula? And were they, or rather the ancestry of which they were the incarnation, unquestionably internal, therefore native? Or should the authentic matrix of this process instead be sought as an intrusive wave of imposed culture whose identity was so powerful and pervasive to the point of «Hinduizing» the entire subcontinent, from the eastern borders of the Iranian world to the edges of the Southeast Asian countries?

Following the meanders of phylogenetic ramifications, through the segments in which genetic lineages divide, expand and intertwine, searching the biological memory stored in Indian DNA could help to introduce some light into such puzzling dilemmas. In the first phase of the research, the tendency that prevailed was that of tracing in the laboratory data the evidence, albeit indirect, of the scheme accredited in orientalist studies: in the linguistic evidence, in the textual testimonies and not least in the ethnic geography itself. By crossing these four observation windows it was possible not only to draw a detailed map of groups and lineages – first of all, following the articulation of the social hierarchy for the four great categories of *varna* structure, (from Brahmins to Sudra), and then the infinite crowd of the caste communities, the real castes, *jātis*, but also to look at the migration paths that these groups had followed over the centuries, and to recognize the common ancestry with external genetic landscapes, outside India. The language tree that united Sanskrit to Greek, Latin, Slavic, Celt-

ic, etc. in a common Indo-European family, could be compared with the phylogenetic map of biomolecular lineages.

The resulting framework validated the immigration theory of an allochthonous stock, precisely Indo-European, which had introduced his genes to South Asia along with his language and religion. The most prominent banner, the R1a1 haplotype, marked by a perfectly recognizable and isolable mutation in the male chromosomal DNA sequence (the mutation M420 / L146, Y215 / FGC32014, L63 / M511 and others 50.) is found in large quantities in strains from European, Middle Eastern, Iranian and, indeed, in India. The Brahminic castes are pre-eminent depositories of it and this to a greater extent than the lower castes and above all compared to the numerous «tribal» ethnic groups (*ādivāsī*) that revolve, more or less closely, around the densest nucleus of Hindu communities. Is it then possible to project the ethnic and genetic map (*genethnic* according to the neologism that inspires the title of this text) onto a model of different groups of «Indianness»? More or less consciously, the scheme has for a long time attracted the interest of researchers, who did not hesitate to use the Brahminical view as source to construct their statistical samples right from the start. The groups of DNA donors to be sequenced were (and are) almost always divided into three or four groups of origin: High, middle, low caste, outcaste (or scheduled), to which is added the heterogeneous tide of the tribals.

It is not certain that such a classificatory method necessarily reflects a basic epistemic prejudice. It is precisely to the reality of the facts, to the internal structure and to the ideology that permeates the ongoing shared ethos of Hindu sociology that that scheme belongs. But the rather unpleasant risk that the classificatory group selected in the collection of the samples prefigure together with the social class (by status or ethnicity) also the belonging to this or that set of genetic lineages appear insidiously incumbent. Classing from the preliminary phase of the investigation the DNA samples by caste, or sub-caste, or out-caste (perhaps of the «untouchables»), or of this or that *ādivāsī* community, induce to read the extremely detailed tables of frequency values of the characteristic mutations in a given line, of a given clade, referred to each of the groups of origin, as something that resembles a biological inventory of social identities.

However, I think that this risk must be faced and not removed or excised. And to do so, to get down on the slippery ground of contention, it is necessary to take in hand the problematic passages of the model or

models and explore their implications. The autochthony topic, which we have mentioned several times in the last pages, is of central importance, despite the fleeting difficulty of its definition. A genetic lineage, a branch of descent – a clade, to apply the specialized terminology, defined by its markers (single nucleotides polymorphism, short tandem repeats) – can be recognized as autochthonous if it is «born *in situ*» that is in the territory in which it is found when the samples are collected. It will be possible to be all the more certain that it was formed within that space, physical and demographic, when the absence of those same genomic profiles outside the territory considered, in this case the Indian region, or a particular part of it chosen in the research, appears with clearer evidence.

Autochthony and uniqueness, or originality, reinforce each other: a group or an indigenous line should appear also unique and, on an even stronger level, authentic. But things are not so simple, nor are the results so clear-cut. A specific local line, considered to be rooted *in situ*, inevitably starts from a major ancestral line, from which it certainly is detached as a derived branch, but from which it inherits a number of characters and which also contribute to defining it. The matrix line can result for its part, and generally results, of external origin, or distant and therefore, allochthonous. In this way, the genealogical, or genealogical-ethnic card will appear for an internal part, *in situ*, and for another external, immigrant or evolved from matrices of non-local origin. It is somewhat like a system of Chinese boxes, strain A comes from the major stock B, this in turn from an ancestral stock C etc. Everyone, thus, can be a little indigenous, compared to the Indian region, or perhaps Tamil area, or even a more circumscribed territory, but also a little immigrant, by origin of his major genetic ancestry. In the end, no one can boast exclusively local roots, because in the interminable chain of successions and migrations, the more one goes back to the oldest generations, the more one moves to other territories and continents.

It is around this history of precedence and migration that the dispute over authenticity and identity «purity» has been stirring in recent years. The role of the *ādivāsīs* on the scene of originality, of the primacy of Indianity is particularly relevant. The name itself, the name that now designates these groups in modern India, *ādivāsīs* «the aborigines», connotes the prominent traits of their modern classificatory position: minoritarian and marginal, generally confined to less developed areas, far from the big cities and major roads, they deserve the role and rank of first inhabitants.

Often this role assumes the value of a watershed: «before», before the aborigines made their appearance among the plateaus, the forests, the great rivers, no one occupied those places, there were no other indigenous natives. It should be noted that exactly this argument recurs in the self-representations that the militants of the *ādivāsī* ethnic sovereignty preach in the name of the autonomy rights of the so-called Scheduled Tribes (S.T.).

In the scientific literature, among the analysis and calculations of concordances and frequencies of genomic variants for ethnic classes, status classes and local groups, the thesis of *ādivāsī* primordiality is assumed as a sort of obvious fact: they preserve the biological memory of origins, are the representatives of the proto-Indian population, direct heirs of the primordial and most authentic identity, then overwhelmed by that, or rather by those identities that the successive waves of immigration introduced into the original demographic fabric until they completely effaced it<sup>2</sup>.

Does this theory have a solid foundation? If the ethnic and genetic stratigraphy of the Indian population can really be read as a series of overlapping layers of demographic deposits, communities, cultures and sub-populations so that each kept its own genotypic imprint, then it will be enough to scan them one by one, compare their respective profiles, to reconstruct the phylogenetic history and the dates of formation in order to obtain a detailed and clear map of the mosaic of identity formation and, above all, to answer the questions of authenticity. Let's see a little more concretely. Among the hundreds of non-caste communities which today recognize the status of «scheduled tribes», those that have most attracted the interest of population geneticists and molecular biologists as standing out are some ethnic groups in Bihar, Madhya Pradesh, Jharkhand, West Bengal. Rather precise studies on the Munda-speaking populations and on the various Gond communities have seen the light in the last decade (Chaubey *et al.* 2018) and have brought to light stories of formation and immigration that do not perfectly match the hypothesis of an incontestable indigeneity of these groups. As for the Munda (or rather the many Munda-speaking groups, over eleven million individuals) what seems established is that their more distant origin is to be sought further east, in

---

<sup>2</sup> «The time depth and diversity of M2 lineage among the studied tribes suggests that the tribes of southern and eastern region along with Dravidian and Austro-Asiatic speakers of central India are the modern representatives of earliest settlers of India via proposed southern route» (Satish Kumar *et al.* 2008).

regions closer to Southeast Asia (Khmer in particular) than to the current population areas. Moreover, they themselves, or rather the complex of peoples belonging to this vast ethnic area, far from corresponding to the expectations of a unique origin and genetic composition, reveal themselves to be a compound of admixtures, among alien flows (Burma, Laos, Malaysia) and Dravidian contributions, always according to current classifications (Tätte *et al.* 2019).

We have already said, the grain of the Adivasi population, be it explicitly non-Hindu and non-caste, or partially or totally assimilated by language, religion and status, is so extensive and dense that it is not possible to bring together in a single overall picture the characters and demographic evolution. I cannot therefore account for the quantity of studies and research that deal with the many cases and stories that intertwine in the Indian ethnic landscape. An important aspect, nonetheless, must be highlighted before entering into other topics, that is the contact, better to say osmosis, between tribe and caste (here I am employing the obsolete term, *tribe*, to adhere to the current categories in the local context and in ordinary uses). The category S.T., *Scheduled Tribes*, today has a rather rigid administrative meaning and use, and is currently employed to distinguish the presumed natives, at least originally censused as non-Hindu, from the Hindus; it is concretely operative in social politics and in the identity consciousness itself of local communities. In history and in evolutionary dynamics, on the contrary, the distinction is far from obvious. The transition from the tribe to the caste category is an organic part of the processes of formation of Indian society. Many castes, mostly low castes, were formed, more or less rapidly, changing themselves from the original condition of tribe to that of caste, albeit marginal or out-caste caste. (An expression that betrays as never before the Indian propensity for complexity and paradox. Scheduled castes, and out-castes, that is, external castes, have to be classed in a certain sense as castes that are not castes). A process, a dynamic that has been repeated for centuries and that cannot be said to be complete even today: by adopting customs, ethical rules and lifestyles of the upper classes, the lower ones pursue a strategy of social ascent and promotion, increase their social value and leave behind their previous condition of marginality. The Hinduization process has been going on for centuries, for millennia, and it cannot be said to be linear and uniform.

It would be interesting to delve into its dynamics and comment on its variety, but now we have to open a different column, and return to our main interest in analysis.

## Endogamy vs. admixture

What has this Hinduization process meant for Indian biogenetic history? We have already talked about the strategies of marriage and reproductive closure that the upper classes, and especially those of the «twice born», have pursued over the centuries to preserve their purity. Purity which must be understood in the two meanings associated with this term: purity of a moral, spiritual and mental nature, and purity in the meaning of non-mixity, of inheritance not corrupted by hybrid intrusions. The barriers placed between the couplings between different castes had to serve this purpose and to naturalize the social categories with a practice of crude selection of matrimonial partners. Some physical anthropologists, and eminent scholars, have seen in this long history of eugenic ethics a kind of grand, perhaps the only case of mass reproductive experiment, a kind of genetic laboratory based on social strategies<sup>3</sup>. Even so, but if the experiment today has a message to convey to us, this goes exactly in the opposite direction from the ideal of genetic purity. Two streams of exchange have left and are leaving their unmistakable imprint on the phylogenetic maps of Indian populations. The first, vertical descendant, from the upper to the lower classes (and, to some extent, from castes to tribes) is found in the contributions of patricentric inheritances, from Y-lineages, masculine, to the lower castes. The second, in the opposite sense, and this time transmitted in the maternal line, from the lower classes to those, next or adjacent, higher. In the first case, it is the upper caste men who infiltrate their genes in the lower strata, both with occasional and informal mating, and with improper marriages (it is interesting to remember that the traditional moral precepts clearly sanction the two types of marriages, *anuloma* and *pratiloma*, i.e. those correctly hypergamic and those incorrectly hypogamic). The first type of union, that of a man of low origin with a woman of noble birth, is severely condemned as abominable. In the second case, this time according to completely normal and recognized patterns of conduct, it is women, brides «donated» to higher-ranking families, who carry their genomic heritage upwards. Of course, the perfect model would like the closest caste proximity, indeed the same caste identity among the partners, but the ideal must be measured against reality: marriage costs, or, let's say

---

<sup>3</sup> An immense, genetic experiment, unique in the human history according to the great biologist Theodosius Dobzhansky «The caste system in India was the grandest genetic experiment ever performed on man» (1973: 31).

better, the groom costs: the price of the groom supplies one of the primary sources of wealth for families with sons to offer on the marriage market. And you have to play a double game: the dowry received from the daughter-in-law's family will be used to pay the dowry to be given to the future son-in-law's family when it comes to giving and not receiving a *kanyā*, a daughter in marriage.

It would be easy to summarize the whole of this grandiose exchange system in a two-pole scheme, a socio-bioreproductive space crossed by two diffusion waves, one inversely compared to the other: the hegemonic one towards the base, from male-driven lineages to the lower strata of the indigenous population, and that which, in the opposite direction, exports its mitochondrial, maternal components to the upper strata of the class scale. Too simple of course, but to some extent useful. It is not uncommon, moreover, that in their hypothetical reconstructions, on the basis of the different epochs of lineages formation and estimates of the relative duration of the different branches or clades, scholars propose a tale that resembles a modern myth of origins. A myth (*mythos* in fact, story) that sees on the one hand the founding mothers, a small group of maternal ancestors who in the mists of time have made their way in the colonization of the country, together with their men and who have transmitted their genetic heritage to a vast network of lineages<sup>4</sup>. On the other hand, the shorter waves of the fertilizers, the lineages of paternal descent, which follow one after the other, supplanting the previous ones and propagating downwards. According to this story, the two sexes, the two regimes, the matricentric one and the patricentric one, are, so to speak, complementary and inverse. The Y-chromosomal lineages are invasive, competitive and active, while the mitochondrial part is passive, receptive and long-lasting. A less naive version of the model, or of the myth, should introduce other variables, perhaps the same ones that we mentioned earlier: the ANI ASI hypotheses, the Northern/Southern migration and demographic dynamics. It is a work to be done without a doubt, especially in an anthropological perspective

---

<sup>4</sup> «The most parsimonious explanation of these findings is that there was a small number of founding female lineages in Indian populations. The small number of founding female lineages may have either resulted from a founder effect caused by a small number of women entering India or, possibly more likely, caused by the group of founding females, irrespective of the size of the group, being drawn from an ancestral population with a relatively homogeneous pool of mitochondrial haplotypes» (Basu *et al.* 2003: 2279; see also Basu *et al.* 2016).

that takes into account the interdependence between culture, biology and history. I will limit myself here to taking up just one aspect, that relating to the issue of autochthony and the claim to authenticity.

Until a few years ago, the prevailing thesis, if not the only one, was that of the external origin of the founders of the Indian identity, of the current image of classic India, luminous and strong in culture, in its religious and civil forms, the «wonderful India» for excellence. This thesis was supported by the laboratory findings. The great network of Eurasian ancestry revealed such precise convergences between the strains of Central Asia, of the Middle Eastern and Iranian blocs, of the European extension, along the great collector of the R lineage (Ra, Ra1, Ra1a etc.) as to leave little doubt about the common belonging of the different branches to a shared family, genetic family, linguistic family, family of ancient populations<sup>5</sup>. The Indian line, Vedic and then Brahmanic, was but one of the branches of the tree, and its path in time and space could be read by following the geography of its advance from north to south and its creatures of synthesis, the localized descents.

The propagating nucleus of this inexhaustible identity energy thus were conveyed by the descendants of the mysterious nameless progenitors who had introduced in a virgin country an inestimable capital of civil and religious purity, but above all, the treasure of their superior DNA. In parallel, in truth, ancient doctrines and texts had assigned names to these ancestors, semi-divine figures from which the entire Brahmanic progeny was born; the seven *rishis* which the various top sub-castes still refer to today. It is necessary to move with caution in this borderland, or rather this hybrid band in which myth, history and bio-molecular phylogeny seem to infiltrate each other. The risk of getting lost in the forest of caste DNA, of confusing genetic lineages and ethnic lineages, appears at every step of the investigation. There is no shortage of the most fanatical voices of those who, influenced by the research results, hoist laboratory reports as evidence of the continuity of an «Aryan DNA» that today sounds obscenely provocative to our ears, and to those of Indian progressives.

---

<sup>5</sup> «We conclude that paternal lineages of Indian caste groups are primarily descended from Indo-European speakers who migrated from central Asia 3,500 years ago. Conversely, paternal lineages of tribal groups are predominantly derived from the original Indian gene pool. We also provide evidence for bidirectional male gene flow between caste and tribal groups. In comparison, caste and tribal groups are homogeneous with respect to mitochondrial DNA variation [5, 6], which may reflect the sociocultural characteristics of the Indian caste society» (Cordaux *et al.* 2004: 231).

External origin then? The imprint of an «Eurasian» heritage, from the West and from the boundless stock assigned the seal of superiority to foreigners, eminent source of perfection and purity, of blood and spirit. The «true Indians» are therefore Hindus and the Hindus are the custodians of the Brahmanic tradition, in the higher castes. Surnames and titles of stirpes that still occupy the scene in the Indian public space, Kaniakubja, Mukopadhyay, Dasarath, Gangopadhyay, Chitpavans, to name just a few. It is often a question of vast networks of thousands and thousands of people, of families scattered in the territory of origin and in the global diaspora that today meets in every part of the world. The «genetic signature» of which they are proud, often with the proof of commissioned tests that can be obtained from American or European screening companies, finds its brief professional supports in the research of the various consortia and laboratories that scan the genotype composition on a sample basis of the different groups. For the most part, of course, this signature appears as one component among others in the genomic familial heritage. In addition to the great R1 strain, with its different joints (R1a, R1a1, etc.), other veins of different origin cross the mosaic of the ancestral identity of a family, a mosaic made up of percentages and frequency rates of the mutations related to each great genetic lineage. The genetic identity that studies and tests return, reveals the history of the mix of intertwining ancestries that produced it, a plot of biological and genealogic flows where nature and culture blend with a pervasive continuity. It is here that the most advanced turning points open research towards new perspectives.

### **Back to in situ**

Two points come into question in this phase of intensified historical-bio-demographic attention. The first, again, the question of allochthony, the second that of the mitochondrial basis, the maternal background under ethnic and demographic evolution. The dogma of civilizer foreign immigration already began to falter several decades ago, along with the paradoxes and contradictions of the Arya invasion theory. The conjectures relating to an imaginary Indo-European population, settled in some distant area, in Central Asia, Anatolia or elsewhere, have never been supported by archaeological evidence, still less historical, or ethnographic. The linguistic families of Indo-European stream are certainly linked by a common origin, but at the top of the chain of descent nothing justifies the existence of a mother-peo-

ple, the Indo-Europeans, from which would derive all the modern branches of the supposed Indo-European demographic and ethnic tree. What has happened in the meantime in genetic and paleogenetic research?

The new, more striking trend is what we could define as the return to the internal roots, and with this, to the unification of Indianhood and Hinduness under the sign of a decisive reappropriation of the genesis, of local autogenesis. In this sudden movement of regression to the beginnings, the work of microbiologists intersects with that of archaeologists and scholars of prehistory. If the former search for phylogenetics, for the echoes of genesis in the deepest faults of biological memory, the latter rummage underground, beneath the crust, even millenary, of the most solid Indian culture to look for other antecedents, other traces. The former thus discover that the hierarchical system, with its impressive discriminatory ideology and the apparently inviolable law of caste endogamy, did not always exist in India. On the contrary, there had been an epoch, a much longer epoch and much more widespread, in which intermixture was prevalent, unions between partners of different origins were a normal thing and, in fact, genes mixed from one part of the population to another without dead ends. Endogamy started with castes, and with endogamy progressed a systematic genetic selection that had to produce, or perpetuate, classes of biological and moral identity, so to speak, in captivity. Thus, we can explain the intertwining of disparate haplotypic inheritances in the ancestral baggage of today's Indians.

The great transition from freedom of mating to caste endogamy is contextual to the appearance of the first forms of Vedic culture and religion. The texts speak of it quite explicitly; above all *Manu* and the *Dharmaśāstra* not to mention the treatises of politics, law or customs like Kauthyilia and Yajnavalkya, throughout the development of Brahmanic culture, a few centuries before and after Christ<sup>6</sup>. Then, it can be assumed, the class structure of the R1a1-centered hierarchy had been consolidated for many centuries, to the point of appearing, and being felt and practiced as a natural order of things, natural and supernatural. Every man and woman were of high or low rank in birth, body and soul, social identity and spiritual nature, and such were their sons and daughters. Hence the rigid moral mechanics of class incompatibility. Moral and vital: reproducing by crossing hered-

---

<sup>6</sup> On some critical topics on shastric literature see the recent book by Wendy Doniger, *Against Dharma* (2018).

ities of incompatible nature<sup>7</sup> (*janma*: birth) was something shameful, it produced monsters. Nonetheless, these monstrosities did happen. Indeed, they were part of the possibilities, of the reality of this world. The social galaxy had its core of purity, the most eminent, in its centre, and then on the periphery a swarm of degrading fringes that are always possible, made up of hybrids, and new margins of opprobrium. Indeed, precisely by expelling its own waste of impurities and letting it reproduce at the margins, in an inexhaustible band of negativity, the purest and highest part renewed its eminent capacity for transcendence. The best needed the worst to reproduce their valuable capital.

The system, therefore, in its own dynamic discipline, provided for, if not fed, hybrids. Paradoxically, the biogenetic reading that scientists are now able to extract from their minute laboratory observations can find here a more than promising window of comparison. The Indian world has known and treated for centuries the crossings of ancestry, that's why it represents a rare domain of interest, a case study, with its incredible redundancy of new sections, new castes as a result of intersections (we can think of the theory of sets).

We are not far from this fundamental paradigm, logical and bio-logical, when we walk through the pages in which today's scholars, the most up-to-date and most aware, treat the composition, or the history of Indian genomic geography as mixing. «Mixing of East and West», as internationally renowned geneticist David Reich titled of one of the central paragraphs of his chapter on India in a recent book (*Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the new science of the human past*). We have already mentioned Reich's the theory, now generally accepted in the scientific community, of the two-sided composition of Indian demography, one North-ancestral and one South-ancestral. His image and history of this genomic composition unequivocally shows an intertwining of hybrids and mixture; there is no group that can be called «pure»:

We showed that the ANI and ASI had mixed dramatically in India. The result is that everyone in mainland India is a mix, albeit in different proportions, of ancestry related to West Eurasians, and ancestry more closely related to diverse

---

<sup>7</sup> The seminal study by S.J. Tambiah (1973) analyzes precisely this dynamic of intersecting original different castes as origin of inferior and hybrid new sections. Savarkar himself, in his *Hindutva*, refers to the system of mixed unions, as a beneficial process of biological fertilization and civilization, from the noble to the lower part of the national community.

East Asians and South Asian populations. No group in India can claim genetic purity (Reich 2018: 135).

Reich does not speak here of castes, nor of outcastes, or of stigmatized groups. He speaks of populations and subpopulations, substantially of genetically composite classes and of great ancestral stocks. We can draw a decisive lesson from conclusions like this: the demographic history of the immense Indian space of differences and intersections has not succeeded in carrying out the project of creating biological classes of the lowest value. The endogamous obsession has failed. This does not mean that it has renounced imposing itself on the choices of individuals and on the life of communities. It is here that anthropology is offered the opportunity to test some of the concepts, rather, of the postulates that have always been part of the Indological and Indianistic doctrine in Western studies. The first, perhaps the key postulate, is that which takes for granted a relationship of functional and causal dependence between the class, the caste, and its selective strategy in marriages. Endogamy is a product of caste: is it the community of blood and identity exclusion, already formed and governed by a superior logic of self-closure and repetition that activates codes of behaviour, delimits borders, promotes and discriminates the supply and demand on the matrimonial market. According the old scheme of the Arya invasion, Indo-European or Vedic if you prefer, the system was already given, it was part of the conquest and intrusion of non-native peoples in the indigenous space. The newcomers carried their hierarchy with them, and grafted it on the terrain of conquest. The caste was already ready to reproduce itself among the subordinates and the colonized, imposing the reproductive barriers between classes of rank, between categories of ritual purity, between classes of profession, not to mention between masters and servants; they did nothing but translate every single category into closed clusters. Even today, in the search for appropriate partners, the criterion of belonging to a specific *jāti*, or *varṇa*, but also of ethnic origin, is frequently included among the qualities required in marriage announcements: online, in newspapers, and in the catalogs of marriage candidates that brokers present to families who are looking for a husband for their daughters, or a wife for their children. Reserved websites, by surname and by class community, collect requests from interested parties, with the aim of selecting candidates: the Chitpavans will preferably choose Chitpavans, Lingayath will look for Lingayath. Caste, therefore,

appears as the presupposed factor, and historically, it is the source of endogamy. It precedes endogamy.

I confess I feel a hint of mould in this theory. I wonder if it is not appropriate to also consider a different hypothesis, indeed the reverse. A hypothesis that takes into account the slow times of cultural change, particularly sticky in the domain of kinship dynamics. And that takes into account the fact that the mythical image of the conquest, and the traumatic superimposition of an intruding population on an indigenous one, now seems to have definitively fallen. The alternative hypothesis I am interested to discuss, suggests that it was not caste that generated endogamy, but on the contrary, that the caste hierarchy system was fed, if not generated by the strategies of distinction and exclusion that have established themselves in behaviour, in the competitive confrontation between families, between parental solidarity groups fighting to increase and conserve their social capital. The history of the system, moreover, does not fail to give us proof of its changing permeability: if it is true that we are born and die with an indelible connotation of status – we are born as untouchables, Chamar (the caste of the leather workers) or as Sudra, or Valmiki, or Ganguli – it is also true that every depreciated, stigmatized or fallen class strives relentlessly to rise up, to transform itself and become what it is not yet, or is no longer. There are many ways in which you can try to increase your status level, perhaps to regenerate your baggage of identity and get yourself a new charge of value. Adopting new dietary habits, lifestyle, and morals, even turning from one circle of worship and devotion to another, practicing styles and morals more in line with Brahminic ideals (vegetarian, nonviolent, refined and close to renunciation) is one. But it is especially the marriage models, and the search for higher and nobler partners to improve one's offspring, those that open the way to regeneration, an arduous and contested road on all sides, of course, but obstinately pursued by the inferiors to get closer to the superiors. Ethnography shows innumerable examples of this: I myself see the emergence of such a permeating trend in my research experience in the innermost areas of West Bengal, where the gap between tribals and caste people is particularly marked, and the status scale between the castes is maintained despite the fact that the law and the official conception formally ban it.

Let us leave the question to future perspectives of research. All in all, we could for now keep both components – the system of exclusive endogamic clusters and the search for status promotions – as mutually active, and con-

current functions. Now, in resuming our path, and heading towards two final questions, conclusive but rather decisive, we take for granted the principle of potential miscegenation in its broadest sense, not as interbreeding, or cross-breeding between «races», as the dictionaries say, but as an openness without class impediments to the mixture between lineages and genetic clusters. We also accept, on the basis of the most recent paleo or archaeogenetic reconstructions, the hypothesis that caste barriers are a recent evolution in the scene of the genomic past of the continent. Recent, of course, on the scale of the *longue durée* that must be kept in mind in this scenario: a few thousand years, let's say four, five thousand, compared to the tens of thousands that must be considered in estimating the deepest phases of South Asian demography.

So, what about the theories concerning invasion or non-invasion in this perspective? What intertwining of demographic and gene flows can be compatible with current geography, social and ethnic geography, and if the term has a meaning, genetic geography? And again, what role did castes have, and maybe do they have, in this scenario? The marks of biological caste identity, we have already seen, have the value of very minute, and in fact negligible, variations of detail in the genome. They are only fleeting signs, devoid of any phenotypic content. This does not prevent the identity pride of this or that caste, especially the higher ones, of course, from underlining the exclusive traits of its own distinction. The *Ks* or the *Bs*, or the *Ts* will be pleased to present themselves as types with fine and harmonious features, rich in talents and characters of high moral or perhaps social value, boasting eminent ancestral histories and so on. Well: on the proscenium of this modern heraldry of prestige, and above all of symbolic competition in the race for the primacy of national identity, the results of the laboratory play an influence that is increasingly incisive.

As far as the subject of origins is concerned, especially for the large and oldest ancestral trunk that branches off into the Eurasian space and for the markers that along these genetic trails reach the Indian subcontinent, the debate is far from closed. The entire framework of the hierarchy-Hinduization-endogamy paradigm seems to lose the compactness of its functional joints. It has already yielded one of the basic pillars, the immigration-invasion theory; now two other supporting beams threaten to yield: firstly the «original» link between the profiles of the dominant Y-chromosomal lineages and their correspondents, or Eurasian counterparts, between India and the hypothetical genomic homelands beyond the Himalayan massif and Iranian highlands. The similarity between the elite DNA of the twice-

born custodians of tradition, religion and lineage on the one hand, and the European or Central Asian one on the other, does not necessarily imply that the roots lie elsewhere, that the ghost of allochthony comes back to the fore. Indeed, we will immediately see that a strong wave of autochthonous genetic studies and mapping is spreading without shyness in the scientific community. Secondly, the role of civilization, or Vedic-Brahmanic culture as primum of Indian history, as the zero point of the magnificent, incomparable wave of civilization that has impregnated the entire peninsula, and beyond, enters into crisis and must face in turn the competition of other, and equally deep civilizing, or self-civilizing waves.

We will dwell on these two points, to close (but it is a somewhat brutal closure since the issues that the reconversion of the paradigm drags along would require much more extensive speeches and discussions). We will pause once again calling into question the emerging biomolecular research. The most incisive trait that the research results bring to the attention of the historian, and of the anthropologist, has all the air of an overturning of the theses, hegemonic until yesterday, which assigned to R1a, and to R1a1 a distant source, perhaps widespread or not very localizable, but in any case belonging to extra-Indian spaces, latitudes and cultural environments. Already two or three positions, and authoritative scholars, have challenged this thesis, starting with Thomas Kivisild (see Kivisild *et al.* 2003, among these *et al.* there are names of great weight, L. Cavalli-Sforza, and P. Underhill), and sometime later, Sharma *et al.* 2009. The very title of this research essay: *The Indian origin of paternal haplogroup R1a1 \* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system* (Sharma *et al.* 2009) published in the prestigious *Nature*, announces the turning point. The roots of the haplotype R1a1, the most widespread haplotype among the Brahminic lineages of the North, Bengal, Maharashtra, Rajasthan, are indubitably Indian.

The authors of the article are quite adamant in explaining their conclusions, expressly alternative to the then prevailing theses: the analysis data, the estimates relating to the dating of the different clades in the haplogroup differentiation tree, and the high degree of secondary differentiation show that the early root formation of the R1A1a haplotype in India is unequivocally local, and is considerably older than in the other Central Asian segments:

The observation of R1a\* in high frequency for the first time in the literature, as well as analyses using different phylogenetic methods, resolved the controversy of the origin of R1a1\*, supporting its origin in the Indian subcontinent.

Simultaneously, the presence of R1a1\* in very high frequency in Brahmins, irrespective of linguistic and geographic affiliations, suggested it as the founder haplogroup for the population (Sharma *et al.* 2009: 51).

No less explicit, and programmatic, was the essay first signed by Thomas Kivisild which establishes an intrinsic link between aboriginal populations and groups of castes, as both bearers of a common genomic inheritance, transmitted by the most ancient occupants of the region (Kivisild *et al.* 2003). Tracing these original components that bring together in a sort of prehistoric biological communion the primeval Indianness prior to the introduction of the hierarchy and the barrier between Hindus and tribals, is something that borders on provocation in the eyes of the most orthodox custodians of the *dharmic* ontology or, to be more adhering to the rooted ideology of *āśramadharma*, the theology of the hierarchical distinction between classes and degrees of ritual perfection in society and in the life span of the best. And they, in fact, react, not so much by entrenching themselves in the fortress of genetic identity tests, (Y-genetics screenings that science can offer to a large area of customers), but by adding to the collection of prominent qualities the newly acquired property of autochthony. Laboratory resources are not lacking, indeed, they themselves are located and gain scientific prestige in Indian consortia and research groups, no longer subordinate to the great American and European research centres.

The recent discovery of new markers within R1a1-M17 has allowed Eastern European Ylineages to be differentiated from those in Central / South Asia, locating the oldest expansion times with this lineage in Indus Valley populations, suggesting an earlier, possibly autochthonous origin of this HG in South Asia (Arunkumar *et al.* 2012: 13).

The descent towards more remote levels of identity, buried in the material and cultural underground («blood and soil», again we could epitomize), through excavations and historical research finally allow us to go back to the past and cross the consecrated threshold of the Vedic foundation, mother of every Indian story – Indian because Hindu – introduces new, vibrant problems to the battle for autochthony. Or rather, to the already corroded amalgam of the trinomial, autochthony-authenticity, inclusive hegemony. The Indus Civilization, the Harappa culture, the vast and increasingly surprising urban complex that archaeology has begun to

unearth for many decades, is now mobilizing its entire charge of revision of the founding paradigm. Before, well before the Vedic expansion and its irresistible, ritualistic, sacrificial, sapiential spread, an entire civilization, complex, structured and ordered, had imprinted its cultural and material imprint on the territory that would later become the elective homeland of the new Arya masters (Haryana is the name of the modern state, where the capital of the Union, Delhi is located). Indigenous peoples and cultures, therefore, this time not residues of marginal primitiveness, but real centers of evolving civilization.

What appeared to be the zero line, the primary platform of the Hindu-India identity, yielded to deeper layers, not infiltrated by external hybridizations. The Indus Valley, today the border between Pakistan and India could thus reveal itself as a new cradle or matrix of the roots repeatedly glimpsed, several times isolated in the key mutation of the R1a1 lineage, and in alternating phases baptized as Indo-Aryan, Iranian, Central Asian or of the peoples of the steppes. So now it was a question of updating the map of the roots, demographic, cultural, ancestral roots.

It was observed that the age of R1a1\* was the highest in the Indian subcontinent. Interestingly, among different groups, the age of Y-haplogroup R1a1\* was highest in scheduled castes/tribes when compared with Central Asians and Eurasians. These observations weaken the hypothesis of introduction of this haplogroup and the origin of Indian higher most castes from Central Asian and Eurasian regions, supporting their origin within the Indian subcontinent (Sharma *et al.* 2009: 54).

The earth, the subsoil returned the tangible testimony of a dense, evolved human fabric and, as far as one could suppose, a candidate for the role of ancestral deposit. But the continuity between the archaeological traces and laboratory findings remained to be consolidated with biogenetic confirmations: an exemplary knot of intertwining (or mutual testing) between the material findings and the molecular evidence. In two ways: firstly, the scanning of the genetic profiles of the current population in the areas on which the material traces of the Harappa culture insist; secondly with the examination of biological samples from those excavations. In short, current DNA and fossil DNA. The past as a (presumed) deposit of current identity, and the present as a replica and vital memory of that legacy.

We can consider it here as our point of arrival: the two parallel paths, that of the archaeologists and that of the geneticists who interface and

dedicate themselves together to the discovery of new links on the shared ground of biological fossil traces and contemporary survivors. This is what, it seems to me, has emerged in recent years, at least according to the intentions and works of the protagonists:

The ancient Harappan genome, sequenced and described in the journal *Cell*, was compared to the DNA of modern South Asians, revealing that the people of the IVC were the primary ancestors of most living Indians. Both modern South Asian DNA and the Harappan genome have a telltale mixture of ancient Iranian DNA and a smattering of Southeast Asian hunter-gatherer lineages. «Ancestry like that in the IVC individuals is the primary ancestry source in South Asia today», co-author David Reich, geneticist at Harvard Medical School, said in a statement. «This finding ties people in South Asia today directly to the Indus Valley Civilization» (Handwerk 2019).

The new fact, the discovery of human genetic samples extracted from the prehistoric sites of the Indus Valley finally allowed to compare the ancient DNA with the modern one and, above all, to verify if, and to what extent, the indigenist model of Indian identity corresponded to the picture that the microbiological analyses were bringing to light. The autochthonous turn had now definitively closed the door to the hypothesis of Anatolian, Iranian, Central Asian origins, always following the trail of the great «original» lineages, the Y-lineages of the mythical founders and their successors. It was a question of seeing how much this more remote level of ancestral inheritance was faithful to the mark of excellence, if, that is, that precious distinctive coat of arms, the M17 mutation (to this one gradually adds others following further segmentations, other secondary branches of the macro-group) would have emerged, even below the zero level, before what until then had been considered the zero degree of Indian history, Indian as Hindu. The answer was not long in coming, and was, once again, disturbing. The bones of the ancient inhabitants of the Indus Valley, some 4500 years old, did not contain the slightest trace of either type R1a1 or type R1a. Carefully, the researchers who scanned the findings, extracted the genomic sequences, and returned a detailed reading of them limiting their analysis within the bounds of the biostatistic report. In spite of partisan expectations, their responses did not take a position on the question of origins or authenticity; rather, they pointed out the evident independence of the Harappan genomic matrix with respect to the still current images of external intrusion, both Iranian-Anatolian and steppe-Central Asian.

The link with the Vedic-Hindu brand of origin was irreparably loosened, and new yet unknown exploration scenarios opened up for research. A research that proposed a sort of *regressus in infinitum*, in search of the lost ancestors, browse by browse: beyond the old inaugural network, and even further back, in a forest of admixtures where the object of desire, the myth of the *unicum*, of the mother of every identity fabric revealed itself to be hopelessly multiple, and never definitive.

The effect that the archaeological and archaeogenetic discoveries had brought to the attention of the public was, nevertheless, explosive. The militants of Hindu supremacy, of Hindutva, had long preached that «there is only one DNA in Bharat and that is Hindu». Now this pseudo-scientific myth was shattered in favour of a reality free from identity dogmas and openly exposed to the uncertainties of contamination. I don't know if with this, the tight mesh of the polynomial grown around the ghost of the «Aryan gene» (arya gene > vedic / Hindu ancestry > Brahminic hegemony > Indian national identity) has lost its ideological energy. I'm afraid not. The fundamentalist and crypto-racist thought of which that form is an expression has shown and is showing an inexhaustible capacity for adaptation. The leaders of the RSS, the most extremist and also the most powerful and widespread organization, today speak a more inclusive and more flexible language. They are no longer the reincarnation of the ancient caste pride, and no longer preach the awe of the least. New hegemonic classes take up the witness of the hierarchy, of new, dynamic economic, social and cultural hierarchies, capable of cultivating with modern techniques and strategies what has always been the dream of the elites, increasing their status value and reproducing it within the circle of their own equals.

## Bibliography

- Abel, S. 2022. *Permanent Markers: Race, Ancestry, and the Body After the Genome*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Angot, M. 2017. *Histoire des Indes*. Paris: Les belles lettres.
- ArunKumar, G., Soria-Hernanz, D.F., Kavitha, V.J., Arun, V.S., Syama, A., Ashokan, K.S., Kavandanpatti Thangaraj Gandhirajan, Vijayakumar, K., Narayanan, M., Jayalakshmi, M., Ziegle, J.S., Royyuru, A.K., Parida, L., Spencer Wells, R., Renfrew, C., Schurr, T.G., Smith, C.T., Platt, D.E. & Pitchappan, R. 2012. Population differentiation of southern Indian male lineages correlates with agricultural expansions predating the caste system. *PLoS One*, 7, 11.

- Bamshad, M., Kivisild, T., Watkins, W.S., Dixon, M.E., Ricker, C.E., Rao, B.B., Naidu, J.M., Prasad, B.V.R., Reddy, P.G., Rasanayagam, A., Papiha, S.S., Villems, R., Redd, A.J., Hammer, M.F., Nguyen, S.V., Carroll, M.R., Batzer, M.A. & Jorde, L.B. 2001. Genetic Evidence on the Origins of Indian Caste Populations. *Genome Research*, 11, 6: 994-1004.
- Banerjee, D. & Copeman, J. 2020. Hindutva's Blood. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, 24/25.
- Basu, A., Mukherjee, N., Roy, S., Sengupta, S., Banerjee, S., Chakraborty, M., Dey, B., Roy, M., Roy, B., Bhattacharyya, N.P., Roychoudhury, S. & Majumder, P.P. 2003. Ethnic India: A Genomic View, With Special Reference to Peopling and Structure. *Genome Research*, 13, 10: 2277-2290.
- Basu, A., Sarkar-Roy, N. & Majumder, P.P. 2016. Genomic reconstruction of the history of extant populations of India reveals five distinct ancestral components and a complex structure. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113, 6: 1594-1599.
- Cavalli Sforza, L.L., Menozzi, P. & Piazza, A. 1994. *The history and geography of human genes*. Princeton: Princeton University Press.
- Chaubey G., Upadhyay, R.K. & van Driem, G. 2018. Population History of the Gond: The Largest Tribal Population of South Asia. *eLS*.
- Copeman, J. 2009. *Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Copeman, J. & Banerjee, D. 2019. *Hematologies: The Political Life of Blood in India*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Cordaux, R., Aunger, R., Bentley, G., Nasidze, I., Sirajuddin, S.M. & Stoneking, M. 2004. Independent origins of Indian caste and tribal paternal lineages. *Current Biology*, 14, 3: 231-235.
- Demoule, J.-P. 2014. *Mais où sont passés les Indo-Européens? Le mythe d'origine de l'Occident*. Paris: Seuil.
- Dobzhansky, T. 1973. *Genetic Diversity and Human Equality*. New York: Basic Books.
- Doniger, W. 2018. *Against Dharma: Dissent in the Ancient Indian Sciences of Sex and Politics*. New Haven: Yale University Press.
- Dumont, L. 1964. *La civilisation indienne et nous*. Paris: EHESS.
- Egorova, Y. 2010. Castes of genes? Representing human genetic diversity in India. *Genomics, Society and Policy*, 6, 3: 32-49.
- Halbfass, W. 1988 (1982). *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. New York: State University of New York.
- Handwerk, B. 2019. Rare Ancient DNA Provides Window Into a 5,000-Year-Old South Asian Civilization. The Indus Valley Civilization flourished alongside Mesopotamia and Egypt, but the early society remains shrouded in mystery. *Smithsonian Magazine*, [https://www.smithsonianmag.com/science-nature \[23/7/2021\]](https://www.smithsonianmag.com/science-nature [23/7/2021]).
- Kivisild, T., Rootsi, S., Metspalu, M., Mastana, S., Kaldma, K., Parik, J., Metspalu, E., Adojaan, M., Tolk, H.-V., Stepanov, V., Gölge, M., Usanga, E., Papiha, S.S., Cinnioglu, C., King, R., Cavalli-Sforza, L., Underhill, P.A. & Villems, R. 2003. The

- Genetic Heritage of the Earliest Settlers Persists Both in Indian Tribal and Caste Populations. *American Journal of Human Genetics*, 72, 2: 313-332.
- Kumar, S., Padmanabham, P.B.S.V., Ravuri, R., Uttaravalli, K., Koneru, P., Mukherjee, P.A., Das, B., Kotal, M., Xaviour, D., Saheb, S.Y. & Rao, V.R. 2008. The earliest settlers' antiquity and evolutionary history of Indian populations: evidence from M2 mtDNA lineage. *BMC Evolutionary Biology*, 8: 1-14.
- Reich, D., Thangaraj, K., Patterson, N., Price, A.L. & Singh, L. 2009. Reconstructing Indian population history. *Nature*, 461, 7263: 489-494.
- Reich, D. 2018. *Who We Are and How We Got Here: Ancient DNA and the new science of the human past*. Oxford: Oxford University Press.
- Savarkar, V.D. 2009 (1923). *Hindutva Who is a Hindu?*. Bombay: Veer Savarkar Prakashan Savarkar Sadan.
- Sharma, S., Rai, E., Sharma, P., Jena, M., Singh, S., Darvishi, K., Bhat, A.K., Bhanwer, A.J.S., Tiwari, P.K. & Bamezai, R.N.K. 2009. The Indian origin of paternal haplogroup R1a1\* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system. *Journal of Human Genetics*, 54 : 47-55.
- Shinde, V., Narasimhan, V.M., Rohland, N., Mallick, S., Mah, M., Lipson, M., Naka-tsuka, N., Adamski, N., Broomandkshosbacht, N., Ferry, M., Lawson, A.M., Michel, M., Oppenheimer, J., Stewardson, K., Jadhav, N., Kim, Y.J., Chatterjee, M., Munshi, A., Panyam, A., Waghmare, P., Yadav, Y., Patel, H., Kaushik, A., Thangaraj, K., Meyer, M., Patterson, N., Rai, N., & Reich, D. 2019. An Ancient Harappan Genome Lacks Ancestry from Steppe Pastoralists or Iranian Farmers. *Cell*, 179, 3: 729-735.
- Solinas, P.G. 2020. Beyond the fingerprints: From biometric to genetics. *Anuac*, 9, 2: 121-139.
- Kivisild, T., Rootsi, S., Metspalu, M., Mastana, S., Kaldma, K., Parik, J., Metspalu, E., Adojaan, M., Tolk, H.-V., Stepanov, V., Gölge, M., Usanga, E., Papiha, S.S., Cinnioglu, C., King, R., Cavalli-Sforza, L., Underhill, P.A., & Villems, R. 2003. The Genetic Heritage of the Earliest Settlers Persists Both in Indian Tribal and Caste Populations. *The American Journal of Human Genetics*, 72: 313-332.
- Tambiah S.J. 1973. From Varna to Caste through Mixed Unions, in *The Character of Kinship*, J. Goody (ed.), 191-229. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tätte, K., Pagani, L., Pathak, A.K., Köks, S., Duy, B.H., Ho, X.D., Sultana, G.N.N., Sharif, M.I., Asaduzzaman, M., Behar, D.M., Hadid, Y., Villems, R., Chaubey, G., Kivisild, T. & Metspalu, M. 2019. The genetic legacy of continental scale admixture in Indian Austroasiatic speakers. *Scientific Reports*, 9, 1: 3818.
- Thapar, R. 2019. *The Past As Present: Forging Contemporary Identities Through History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trautmann, T.R. 1997. *Arians and British India*. Los Angeles: University of California Press.





# I'm a Barbie girl. Appunti per un'antropologia della bellezza

CHIARA PUSSETTI  
*Universidade de Lisboa*

## Riassunto

*Nella società neoliberale euro-americana in cui viviamo, bellezza è importante. La nostra immagine condiziona le nostre possibilità sociali e opportunità professionali. Costruisce la nostra identità personale, modella la nostra soggettività, simbolizza e produce significati individuali e collettivi. In quest'articolo presento riflessioni teoriche sulla bellezza come capitale, basate sulla ricerca etnografica che ho svolto negli ultimi cinque anni nell'area metropolitana di Lisbona con donne con età compresa tra i diciotto e i sessantacinque anni, usando la bambola Barbie come ispirazione, modello e metodologia di ricerca. Pensare ai modi in cui (ri)faciamo il nostro corpo nell'attuale contesto neoliberale, significa non solo esaminare desideri, immaginari e tecnologie di miglioramento estetico, ma anche riflettere sul valore economico e sociale della bellezza e considerare come, in un clima di estrema competizione, la corsa verso la perfezione conferma e rafforza strutture di disuguaglianza, differenziazione e discriminazione preesistenti.*

**Parole chiave:** genere, corpo, bellezza, chirurgia plastica, metodologie sperimentali.

## I'm a Barbie girl. Notes for an anthropology of beauty

*In the neoliberal Euro-American society we live in, beauty matters. Our image conditions our social and professional opportunities. It constructs our personal identity, shapes our subjectivity, symbolises and produces individual and collective meanings. In this article, I'll present theoretical reflections on beauty as capital, based on the ethnographic research I've conducted over the last five years in the Lisbon metropolitan area with women between the ages of eighteen and sixty-five, using the Barbie doll as inspiration, model and research methodology. Thinking about the ways in which we (re)make our bodies in the current neoliberal context means not only examining desires, imaginaries and technologies of aesthetic enhancement, but also reflecting on the economic and social value of beauty and how, in a climate of extreme competition, the race for perfection confirms and reinforces pre-existing structures of inequality, differentiation and discrimination.*

**Keywords:** gender, body, beauty, plastic surgery, experimental methodologies.

## La Barbie come ispirazione

*I'm a Barbie girl, in a Barbie world  
Life in plastic, it's fantastic  
You can brush my hair, undress me everywhere  
Imagination, life is your creation  
Aqua 1997, Barbie Girl*

Questo articolo presenta riflessioni personali sulla base dei dati raccolti nell'ambito del progetto *Excel The Pursuit of Excellence*, che ho coordinato presso l'Istituto di Scienze Sociali dell'Università di Lisbona dal 2017 al 2022<sup>1</sup>. Obiettivo del progetto era analizzare, tramite metodologie etnografiche, la relazione tra crisi sociali, economiche e politiche (nello specifico la recessione economica del 2008 e, in seguito, la pandemia di Covid-19) e l'aumento del consumo di prodotti e interventi finalizzati al miglioramento estetico.

Negli ultimi quindici anni l'accelerazione e la democratizzazione dei progressi tecnologici hanno trasformato radicalmente il modo in cui alteriamo la nostra biologia. Siamo costantemente bombardati da messaggi che rafforzano la necessità di «disciplinare» e «trasformare» il nostro corpo – la sua forma, il peso, l'odore, i fluidi, gli appetiti, i contorni, le escrescenze, le dimensioni e le proporzioni. Nel campo del miglioramento estetico è diventato normale sentire parlare di trattamenti minimamente invasivi, *low cost*, *lifting* della pausa pranzo, chirurgie senza bisturi, *botox* e *fillers* di ialuronico per rivertere il processo del tempo.

In Portogallo il ricorso alla medicina e alla chirurgia estetica si è normalizzato e, a partire dagli anni dell'austerità che hanno seguito la crisi economica, il consumo si è democratizzato, diventando economicamente molto più accessibile, ed è aumentato in modo esponenziale. Viviamo in una società somatica ed è attraverso il corpo che negoziamo e trasmettiamo significati individuali, economici, politici, culturali e morali. L'aspetto fisico nel contesto che ho analizzato costituisce una risorsa importante spendibile nel mercato professionale, relazionale e sessuale; ha un impatto importante sul modo in cui siamo percepiti dagli altri e condiziona la nostra auto-percezione e autostima.

---

<sup>1</sup> Il progetto *EXCEL The Pursuit of Excellence. Biotechnologies, enhancement and body capital in Portugal* ha ricevuto finanziamento dalla Fundação pela Ciência e Tecnologia (PTDC/SOC-ANT/30572/2017). <http://excelproject.squarespace.com/>

L'aspetto fisico è considerato come un capitale importante, che può essere utilizzata per ottenere vantaggi personali, opportunità e privilegi, e nel quale vale la pena investire tempo, energia e denaro (Wen 2009; Anderson *et al.* 2010). L'industria della bellezza – con il suo lessico economico fatto di espressioni come «avere o perdere valore, preservare, monetizzare, scommettere, ammortizzare, potenziare, arrestare, evolvere» – ci ricorda che se fossimo più magri, tonici, lisci e giovani, avremmo una relazione più appassionata, una carriera migliore, più amici e successo; saremmo insomma persone più felici. Diversi autori hanno evidenziato come la bellezza è allo stesso tempo un valore sociale, un'aspirazione individuale, un obbligo morale e un capitale che può essere speso per ottenere opportunità e privilegi. Si è parlato di capitale sessuale, erotico (Green 2008; 2013; 2014; Martin & George 2006; Hakim 2010; 2011), estetico (Anderson *et al.* 2010; Balogun 2020; Holla & Kuipers 2015; Sarpila *et al.* 2020; 2021), fisico (Shilling 1991; 2004; 2012; Kukkonen 2021), affettivo (Jarrín 2017), cosmopolita (Weenink 2008), e in particolare di un capitale prevalentemente femminile (Mears 2014; 2015a; 2015b; 2020). Il capitale estetico funziona come qualsiasi altra forma di capitale: a) si accumula; b) è convertibile; e c) dipende dalle norme sociali, che possono variare da un ambito all'altro. Il capitale estetico può essere trasformato in altre forme di capitale, come il capitale economico (migliori stipendi, mobilità lavorativa, beni e servizi), il capitale sociale (inclusione, status, privilegi, migliore istruzione, mobilità sociale) e il capitale attrattivo (esiti romantici e scelta del compagno). L'aspetto fisico è un indicatore di classe e status sociale. In Portogallo, i segni fisici che indicano un privilegio economico o sociale, come un corpo snello o una pelle chiara, sono considerati attraenti. Allo stesso tempo, un aspetto attraente aumenta il valore sociale di una persona e può essere usato per ottenere vantaggi economici e sociali (mobilità di classe e miglioramento dello statuto economico) che hanno conseguenze reali nella vita delle persone.

Le differenze di genere rispetto alla preoccupazione con l'apparenza fisica sono state ampiamente discusse da teoriche femministe: sebbene oggi gli uomini si prendano più cura del proprio aspetto, esiste una chiara differenza tra uomini e donne per quanto riguarda la quantità di tempo, attenzione e denaro che è legittimo dedicare ai lavori di bellezza (Bartky 1990; Orbach 1988; Carryer 2001; Fuller 2017; Tischner 2013; Wolf 2002; Bordo 1993; Berkowitz 2017; Cameron *et al.* 2019). Il lavoro della bellezza è una responsabilità e un dovere morale specialmente per le donne; esiste

una forte pressione normativa affinché queste investano nella loro apparenza. Diversi teorici della cultura del consumo sostengono che le donne euroamericane oggi – indipendentemente dall'età, dalla classe sociale e dallo status economico – spendono buona parte dei loro guadagni nella miglitoria del proprio capitale estetico (Baudrillard 1998; Bauman 2007; Featherstone 2007; 2010; Smith Maguire 2008). Ana Elias, Rosalind Gill e Christina Scharff, analizzando l'intersezione tra post-femminismo<sup>2</sup>, neo-liberalismo e soggettività, hanno proposto il concetto di «imprenditorialità estetica» (Elias, Gill & Scharff 2017: 5, 22-26).

La bellezza è una risorsa e la *beautification* è un importante investimento per garantire mobilità nella gerarchia sociale, specialmente quando altre certezze tendono a svanire. In tempo di crisi per esempio, indicano diversi autori, come reazione all'imprevedibilità del mercato investiamo nel nostro corpo come in altri momenti s'investe in titoli e azioni. Siamo disposti a correre rischi, a soffrire, a indebitarci per migliorare la nostra apparenza e il nostro *life style* (Cooper 2008; Fries 2008; Nadesan 2008; Jarrín 2015; Rose 2007; Rose & Rabinow 2006; Martin 2007).

Il Portogallo è stato una delle peggiori vittime della crisi finanziaria del 2008, arrivando ad avere il bilancio dei fondi pubblici in negativo di tre miliardi, con forte rischio di bancarotta per il Tesoro lusitano. Promuovendo un generale processo di ri-proletarizzazione, precarizzazione e insicurezza economica, il discorso dell'austerità e del sacrificio che ha caratterizzato gli anni della Troika ha trasformato la «crisi» sociale in «responsabilità» individuale, distribuendo il peso della colpa sui singoli cittadini. Le politiche di austerità erano accompagnate da un discorso moralizzante, di matrice cattolica, che ricordava la retorica propagandistica dello Stato Nuovo (1933-1974), che incitava il popolo portoghese all'accettazione dignitosa delle privazioni e al sacrificio individuale per il bene comune.

Dagli anni della Troika, il Portogallo ha attraversato una crisi urbana prodotta da una ripresa economica incentrata sulla finanziarizzazione del settore immobiliare e sulla turisticizzazione dei centri urbani, generando speculazione, gentrificazione e segregazione residenziale. Se gli anni di re-

---

<sup>2</sup> I discorsi postfemministi contemporanei enfatizzano *l'empowerment*, l'autonomia, la scelta e *l'agency* individuale delle donne legata al mantenimento di una femminilità egemonica. Una delle componenti più evidenti della cultura post-femminista è l'ossessione per il corpo femminile e l'ampia sorveglianza del corpo delle donne da parte delle donne stesse: le donne possono abbracciare il loro status di libertà a patto che non vada a scapito del loro aspetto femminile.

cessione furono vissuti come un brutto sogno nel quale il Portogallo tornò a fronteggiare il fantasma ancora molto prossimo nella memoria collettiva della povertà, l'epoca marcata dal Covid-19 fu come minimo un incubo post-apocalittico. La pandemia cambiò ogni aspetto della vita in modo inedito, mettendoci di fronte a una completa «metamorfosi del mondo» (Beck 2017). Le misure d'isolamento alterarono quelle che Nussbaum definì «capacità essenziali» (Nussbaum 2011) - socializzare, andare dal parrucchiere, in palestra o anche semplicemente la libertà di uscire di casa (Biggeri 2020; Manley 2020). Come conseguenza della crisi economica legata alla pandemia, la situazione economica di quasi tutti i gruppi sociali è peggiorata e, rispetto allo scenario pre-pandemia, 400.000 nuovi individui sono scesi sotto la soglia di povertà (Perista 2019; EAPN 2022).

La mia etnografia evidenzia che questi anni di crisi in Portogallo furono vissuti come una sospensione del tempo, una sensazione di *standby* di fronte a un futuro che già non poteva essere anticipato, un presente inquietante affacciato su un futuro privo di prospettive. In questo quadro di crescente precarietà e competitività, l'investimento estetico, così come riportato in altri contesti del sud dell'Europa (Liakounakou 2023), fu considerato una delle forme più rapide e accessibili per aumentare la valorizzazione del sé come capitale e per sopravvivere emotivamente all'angoscia del futuro. Tanto durante la crisi economica e gli anni dell'austerità, come durante la crisi sanitaria, economica e umanitaria della pandemia di Covid-19, il consumo di prodotti e procedimenti cosmetici è cresciuto esponenzialmente e l'industria estetica in Portogallo si è consolidata e espansa, aumentando sensibilmente gli utili (Járrin & Pussetti 2021; Pussetti 2023).

La fatturazione del settore estetico raddoppiò nel periodo tra il primo e il secondo confinamento (marzo 2020-maggio 2020; novembre 2020-gennaio 2021). La crisi ebbe impatto sulle scelte di consumo dei clienti del mercato della bellezza, accelerando la connessione tra cosmetica e industria del benessere. Si affermarono come vincenti le proposte che associavano l'estetica alla cura del sé, alla salute psico-fisica, alla valorizzazione personale e alla costruzione di autostima e amor proprio (Lynch 2011; Gill & Elias 2014; Favaro 2017; Pussetti 2021c; Rodrigues 2012; Murphy 2013; Murphy & Jackson 2011; Banet-Weiser 2014). Solo nella città di Lisbona aprirono durante la pandemia quattro nuove cliniche di medicina estetica, *smart ageing* e *wellness* per rispondere all'enorme pressione del pubblico (Pussetti 2023).

Diversi studi di economia e psicologia sociale hanno evidenziato che l'industria della bellezza, non solo resiste alle recessioni economiche, ma

addirittura aumenta i suoi profitti (Tajtáková *et al.* 2019; Hill *et al.* 2012; Netchaeva & McKenzie 2016; Palumbo *et al.* 2017; Ekaterina & McKenzie, 2016). Le motivazioni di questo fenomeno – che Leonard Lauder (erede dell'imprenditrice americana Estée Lauder) denominò «*lipstik effect*» – sono molteplici e piuttosto intuitive: migliorare il proprio aspetto aumenta i livelli di autostima e fiducia in sé stessi, costituisce un atto di resilienza e resistenza, dà al consumatore conforto, senso di controllo e potere. In Portogallo il *boom* di vendita di prodotti e interventi estetici, definito «effetto crisi», «effetto pandemia», o ancora «effetto *zoom*» (Gasteratos *et al.* 2021; Pino 2022; Rice *et al.* 2020; 2021), fu notizia nei principali quotidiani e notiziari portoghesi.

Il ricorso massiccio alla medicina e alla chirurgia estetica è marcato anche dall'affermarsi di nuovi comportamenti di consumo: un fenomeno che si distingue come specifico degli ultimi anni è l'aumento della richiesta d'interventi per diventare più simili alla famosa bambola Barbie, simbolo e promessa di successo. Il *Barbie face* (fillers di acido ialuronico, blefaroplastia, sbiancamento dei denti, armonizzazione facciale, *baby botox*), il *Barbietox* (tossina botulinica per distendere e allungare il collo), il *Barbie Boost* (armonizzazione facciale per rendere più simmetrico il viso), il *Barbiegina* (ninfoplastia o ringiovanimento intimo), il *Barbie-nose* (rinoplastia) e il completo *Barbie Makeover* che promette tutte le caratteristiche più iconiche della bambola in un'unica operazione, sono diventate vere e proprie tendenze di mercato. Il *Barbie look* e il *Barbie lifestyle* si impongono come modelli di bellezza e stile nelle pubblicità dei centri estetici, simbolo – come mi spiega in una intervista esclusiva Antonia, la *make-up stylist* portoghese più famosa e mediatizzata a livello nazionale – di un ideale valorizzato di “bellezza europea”.

Siamo europee e stiamo perdendo questa caratteristica. Siamo assimilando modelli di bellezza che non ci appartengono... sovraccarichi, volgari, eccessivi, di pessimo gusto. È la cosiddetta Kardashianizzazione... estensioni nei capelli, ciglia enormi, unghie assurde, trucco pesante, troppo seno, glutei enormi e sporgenti... questo è il gusto della periferia! Viene da fuori, dall'Africa, dal Brasile! Noi donne di Lisbona stiamo perseguendo il sogno di una bellezza più classica, eterna, la bellezza europea, elegante, come quella della Barbie.

Ovviamente non stiamo parlando di un corpo reale, ma di rappresentazioni e fantasie identitarie, costantemente riprodotte per consolidare i con-

fini del Noi e proteggerci dall'alterità. La «bellezza europea», considerata come ideale, appare come una norma de-politicizzata e de-razzializzata sulla base della quale è misurata la differenza. Parlando del Portogallo come di una nazione bianca, nonostante secoli d'immigrazione e di relazioni coloniali e postcoloniali, Antonia, così come molte altre donne che ho intervistato, traccia una netta linea divisoria tra «una femminilità elegante, discreta, sobria, raffinata, *chic* e, soprattutto, bianca e i modelli di bellezza esuberanti che vengono da fuori» (Pussetti 2020: 21). La «femminilità elegante» che la Barbie rappresenta è chiaramente il modello cui si ispirano le donne portoghesi bianche di classe sociale media e media alta, ma – in quanto marcatore di classe e promessa di mobilità sociale – le caratteristiche della Barbie sono desiderate anche da donne che non si approssimano minimamente al fenotipo della bambola.

Nell'ambito del progetto *Excel* ho svolto ricerca con donne (cis e trans) di nazionalità portoghese di età compresa tra i diciotto e i sessantacinque anni, residenti nella città di Lisbona. Senza trascurare le metodologie quantitative (sono stati realizzati sondaggi trasversali, con campione di 500 persone, e questionari online), ho privilegiato un approccio qualitativo: osservazione partecipante, interviste in profondità informali e semi-strutturate ( $N \geq 60$  determinate dalla saturazione teorica), storie di vita, gruppi di discussione (*focus groups*) e metodologie sperimentali. Se ho considerato gli ideali di bellezza adottando un approccio intersezionale che include nella sua osservazione dinamiche legate a colonialismo, postcolonialismo, colonialità, razzismo, eterosessismo, eteronormatività, gerarchie di classe e status, tuttavia il lavoro sul campo è stato condotto nell'area metropolitana di Lisbona, e pertanto in ambiente urbano, e prevalentemente con donne bianche, di classe media e *cisgender*. Alcune delle intervistate appartenevano già alla mia rete di contatti personali. Le altre partecipanti sono state identificate nel corso della ricerca frequentando gli spazi della costruzione della bellezza – palestre, *spa*, parrucchieri, studi di estetica e benessere, cliniche di medicina e chirurgia plastica, centri di dimagrimento e *beauty farm*. Dopo l'intervista, alle donne è stato chiesto di indicare nuovi contatti (campionamento eterogeneo a palla di neve). Ho svolto lavoro di campo in quattro cliniche dimagranti, otto centri di medicina estetica e sei ospedali privati specializzati in chirurgia plastica. Oltre alle clienti, ho intervistato estetiste, dermatologi e medici chirurghi. Il contatto regolare, intimo e non intrusivo con le persone che hanno avuto la generosità di collaborare con me, mi ha permesso di cogliere

un'ampia gamma di prospettive, rivelare scelte e percepire le contraddizioni nell'intersezione tra diversi valori e discorsi.

I dati raccolti mostrano che, tanto per le donne come per gli uomini portoghesi, il modello di bellezza che la Barbie rappresenta costituisce l'apice di una gerarchia estetica (con le sue implicite basi morali) che attraversa buona parte della storia europea e che classifica i corpi tracciando una «*global colourline*» (Lake & Reynolds 2008). Gli «altri» corpi – non europei, bianchi – occupano le posizioni alla base della piramide della bellezza. Questo «corpo europeo» ideale e desiderato, appresentato dalla Barbie, condensa caratteristiche che vanno al di là dell'aspetto fisico per comprendere anche le pratiche di consumo, lo stile, l'abbigliamento, il comportamento, la pronuncia, l'accento, la forma di stare al mondo. Nel suo celebre saggio *Mirror Mirror*, in cui analizza l'ideale di bellezza eurocentrato come egemonico, Marcia Ann Gillespie afferma che lo specchio magico continua a proclamare che Biancaneve è davvero la più bella del reame. È per questo, continua Gillespie, che nel regno dei famosi e delle élite che possono permettersi di comprare l'aspetto che più desiderano, «i capelli, gli occhi e il colore della pelle tendono progressivamente a schiarirsi e il biondo è ancora l'apogeo» (2003: 202).

I risultati delle 477 risposte al sondaggio online sulla bellezza ideale condotto su scala nazionale nell'ambito del progetto Excel non sembrano contraddire le conclusioni di Gillespie. Gli uomini hanno indicato come esempio di bellezza elegante e europea la top model brasiliana Gisele Bündchen, considerata «la donna più bella del mondo» nel numero di Rolling Stone del 14 settembre 2000, Charlize Theron (che nell'ultima campagna *Dior* della fragranza *J'adore Absolu* emerge biondissima da una piscina dorata, come una moderna Cleopatra), ed Emma Watson (candida testimone del prodotto sbiancante *Blanc Expert* di *Lancôme*). Le donne hanno preferito Tilda Swinton (la candida Regina delle Nevi nelle *Cronache di Narnia*), Cate Blanchett (che sarà ricordata come la luminosa Galadriel, la «signora della luce» della saga di Tolkien), e Kristen Jaymes Stewart (che ha interpretato Biancaneve nel film del 2012 *Biancaneve e il cacciatore*). La donna che rappresenta l'ideale europeo, apparentemente, è magra, bianca, eterea, elegante, bella e non eccessivamente sensuale. Nei pochi casi in cui sono state indicate donne non bianche, tuttavia, si tratta di bellezze fortemente *whitewashed* (schiarite, adattate al gusto europeo). Tra queste si distinguono Beyoncé, Halle Berry, Rihanna, Mariah Carey, Kerry Washington e la modella Iman.

La questione cambia drasticamente se consideriamo le risposte date per definire l'immagine della donna sexy e desiderabile: è qui che appaiono Jennifer Lopez, Penélope Cruz, Shakira, Sofia Loren, Monica Bellucci e Kim Kardashian. Donne considerate bianche, «ma non del tutto» (Santana Pinho 2009). Nel regno delle principesse la Barbie continua a regnare e al resto è destinato il ruolo della strega *sexy*. Come dimostra Ann du Cille nel suo influente studio sul *merchandising* inclusivo della Mattel, la «vera» Barbie è una sola ed è quella bianca e bionda (du Cille 1994; 1999; 2003). Le «altre» Barbie multiculturali, sono essenzialmente tutte identiche, tranne che per leggere variazioni nella gradazione del colore della pelle, nelle dimensioni e nelle caratteristiche corporee. La circolazione di una pletora di Barbie apparentemente diverse con nomi esotici – Francie, Shani, Asha, Teresa o Nichelle – ma effettivamente identiche collassa la differenza in un pluralismo di «somialtanze» che riafferma l'egemonia del modello originale senza mettere mai in discussione il primato della Barbie bianca e bionda (du Cille 1995: 556; Chin 1999; Tulinski 2017; Harriger *et al.* 2019; Stoler 2002; Curran 2011; Strings 2019). Modelli esotici che segnalano una deviazione, poco apprezzata dal mercato, dalla bambola autentica e desiderata (du Cille 1995: 559-560).

Il perimetro che definisce la femminilità normativa bianca non solo distingue tra l'Europa «civilizzata» e i territori che furono «coloniali», ma classifica il valore delle popolazioni anche all'interno del territorio Europeo, distinguendo coloro che per colore della pelle, formato del corpo, naturalità, classe sociale, statuto economico, professione o zona di residenza, non sono «abbastanza europei» (Pussetti 2019; 2021) o «sufficientemente bianchi» (Jacobson 1998; Santana Pinho 2009).

Per esempio, in Portogallo, il mio fenotipo molto chiaro è valorizzato. Tuttavia, dipendendo dallo stile di abbigliamento e accessori e dallo statuto economico che questi rivelano, posso essere scambiata per un'immigrante proveniente da un paese dell'ex-blocco comunista – un'Europa, agli occhi dei Portoghesi, troppo recente, poco valorizzata, povera, periferica, associata a immaginari discriminanti e stereotipi negativi (ipersessualizzazione delle donne, prostituzione, traffico, crimine e violenza) (Pussetti 2020; 2021; Myslinska 2021). Queste rappresentazioni del femminile hanno un profondo impatto sulla riproduzione di ciò che è considerato un corpo normale/desiderato/legittimo/valorizzato, e pertanto sulle scelte estetiche e sull'evoluzione delle tecnologie biomediche della bellezza.

## La Barbie come modello

*Taking a drive, I was an ideal  
Looked so alive, turns out, I'm not real  
Just something you paid for  
What was I made for?*  
Billie Eilish, 2023 Barbie: The Album

L'immaginario che emergeva dal sondaggio e dalle interviste e che rimaneva alla bambola Barbie richiamò fortemente la mia attenzione, perché mi resi subito conto che, nonostante la consapevolezza critica antropologica e la mia lettura della bambola come simbolo di un modello estetico esclusivo, mi riconoscevo completamente nelle risposte raccolte e nel gusto estetico dominante. La bambola Barbie rappresentava anche per me l'emblema della perfezione femminile: alta, magra, cintura fine, gambe lunghe, seno alto, grandi occhi azzurri, lunghi capelli biondi e un sorriso stampato sul viso perfettamente truccato. Proponendo un ideale di donna bianca, eterosessuale, *cisgender*, senza peli, cicatrici, nevi, macchie, cellulite o smagliature, Barbie fu fonte d'ispirazione nel processo di costruzione della mia femminilità. Il suo corpo «esclusivo», era ai miei occhi una manifestazione di assoluta autodisciplina e di elevata attrattiva sessuale, nonostante fosse privo di genitali o di qualsiasi altro attributo di fertilità.

Non ho mai svolto ricerca su un tema che non dicesse anche di me: dei miei gusti, del mio posizionamento politico, delle mie preoccupazioni, inquietudini e domande esistenziali. Sono estremamente cosciente di come entro nel campo e di come il campo entra in me, mi abita e mi trasforma. Ritengo che la mia esperienza individuale costituisca parte importante delle relazioni sociali che instauro sul campo e mi pare che concentrare la mia attenzione solamente sui soggetti diversi da me significhi occultare le proprie condizioni di produzione della conoscenza: la relazione, l'incontro, il dialogo. Non ho mai svolto ricerca dall'esterno ed è per questo che ritengo onesto raccontarmi rivelando le ragioni, i meccanismi, le spinte, gli impegni e le direzioni del mio lavoro intellettuale.

Le storie che mi abitano si intrecciano, fondono e scontrano continuamente con altre storie dando origine a racconti inediti, che descrivo etnograficamente. Rivelando la mia esperienza personale e la mia riflessività nel processo di ascolto, dialogo, osservazione e partecipazione alla vita delle persone coinvolte in questa ricerca, ho allo stesso tempo raccontato

le loro storie e usato la mia esperienza per creare «una terra di confine tra passione e intelletto, analisi e soggettività, etnografia e autobiografia, arte e vita» (Behar 1996: 174). Ciò significa che accetto come parte del processo la rivelazione della mia vulnerabilità in tutte le fasi della ricerca, compresa la scrittura della ricerca.

Attraverso le storie dei miei informatori guardo le mie stesse fragilità; nei loro desideri vedo i miei; nella loro paura di invecchiare vedo la mia immagine allo specchio e il nostro riflesso diventa parte di una storia condivisa. Sono una donna eterosessuale bianca, di cinquant'anni e di classe media: caratteristiche che mi collocano immediatamente in una delle nicchie più redditizie del mercato della bellezza. In un lavoro di campo che mi ha portata a affrontare sale d'attesa di chirurghi plastici, medici estetici, centri di bellezza, ho dovuto essere rigorosamente consapevole di me stessa, meticolosamente aperta alle mie contraddizioni e, soprattutto, attenta a come lo sguardo degli altri cambiava la mia percezione di me stessa.

La Barbie è stata per me un modello importante, come per molte altre bambine in diverse parti del mondo (Jones 1999; Hegde 2001; MacDougall 2003; Magee 2005; Schwarz 2005; Sohail *et al.* 2014; Aguiló-Pérez 2022). Mi piaceva giocare con la Barbie. Barbie aveva uno stile di vita da sogno, fatto di benessere economico, bellezza e *glamour*. La mia Barbie possedeva una villa, un'auto rosa decapottabile, uno yacht di lusso, un guardaroba alla moda, accessori eleganti per ogni occasione, un fidanzato aitante, un cavallo e amiche carine, sebbene non perfette come lei, che le facevano da sfondo nel suo mondo di plastica rosa. I suoi abiti riproducevano in miniatura le collezioni parigine di Dior, Balenciaga, Givenchy e Yves Saint Laurent e indossava gioielli, scarpe, borsette e altri accessori di plastica simili a quelli che vedevo nelle sfilate dell'*haute couture* europea (BillyBoy 1987: 22).

Simbolo della «*material girl*», Barbie possedeva molti «prodotti» e lei stessa era anche (e soprattutto) un «oggetto materiale»: piccolo, portatile, manipolabile, commercializzabile, scartabile, infinitamente replicabile e «plastico nella sua più intima essenza» (Lord 1994: 73). Il suo mondo tinto di rosa incoraggiava a comprare e il suo *corpo-design* sintetico era una merce da consumare, maneggiare e gettare via, per poi acquistare il modello a seguire (Motz 1983; O'Sickey 1994; Rogers 1999).

Barbie raffigurava per me le aspirazioni di prosperità e i valori della classe media: «eternamente giovane e hiper-sessualizzata, perfetta, totalmente sterile e priva di ciclo mestruale» (Preciado 2015: 193), era l'incarnazione dell'indipendenza, della libertà, del successo, della modernità e della «vita

felice» che desideravo. A differenza delle altre bambole, con le quali giocavo a fare la mamma, Barbie mi incoraggiava a pensarmi al di fuori dei ruoli domestici tradizionalmente destinati al genere femminile. Commercializzata come una donna cui le bambine possono aspirare ad assomigliare, Barbie ha tutto, fa tutto e può essere qualsiasi cosa: ballerina, principessa, modella, violinista, cantante, cavallerizza, ginnasta, astronauta e addirittura Presidente degli Stati Uniti.

Barbie non ha età, né famiglia, né orifizi, né figli, non appartiene a un tempo e a un luogo specifico: priva di qualsiasi costringimento biologico o familiare, rappresenta possibilità infinite e può diventare quello che vogliamo che sia (Robins 1989). Barbie era per me un mezzo per immaginare futuri possibili, ma anche un modello al quale ispirarmi e col quale confrontarmi per mettere in scena una performance di femminilità diversa da quelle cui ero abituata. Corpo protesico, artificiale, anatomicamente incompleto, desiderato ma non desiderante, «fatto di biondezza, figure anoressiche abbinata a seni grandi, consumismo sfrenato, cristianesimo e valori della classe medio-alta» (Steinberg & Kincheloe 1997: 217), Barbie è il prototipo della perfezione femminile e della contemporaneità.

Nel confronto con la bambola, esaminavo la mia apparenza per vedere se corrispondeva a quel «mito di bellezza universale» (Wolf 2002:12) che lei rappresentava e finivo sempre col sentirmi brutta e sbagliata. Le sue proporzioni esagerate e irrealistiche proponevano un modello di bellezza impossibile da raggiungere. Secondo lo studio di Anna Quindlen (1999) le misure della Barbie se fosse «vera» sarebbero quelle di una ragazza adulta alta un metro e novanta con un girovita di circa 40 centimetri, ossia la metà della cintura di una donna reale. I piedi non sarebbero sufficientemente grandi per sostenerla e inoltre non avrebbe abbastanza grasso corporeo per avere le mestruazioni. La discrepanza tra le misure della bambola e le proporzioni antropometriche ritenute normali in una donna, affermano Jacqueline Urla e Alan Swedlund nello studio *Measuring Up to Barbie* (1995), ha causato negli anni problemi di autostima e disturbi alimentari in molte donne. Per quanto ovviamente non si possano ridurre i problemi di autostima femminile al confronto con modelli di bellezza irreali, tuttavia diversi autori hanno analizzato l'impatto della figura della bambola nell'autosorveglianza alimentare, nei regimi di esercizio fisico di ragazze adolescenti (Dittmar, Halliwell & Ive 2006; Lipkin 2009; Rand 1995), e nella ricerca d'interventi chirurgici estremi, come l'addominoplastica e la rimozione delle costole fluttuanti numero 11 e 12, in donne adulte (Urla & Swedlund, 2007: 128).

Nonostante che fossi cosciente delle dinamiche di potere che il dovere della bellezza rivelava, le caratteristiche del mio corpo che non coincidevano con quest'ideale diventarono ai miei occhi difetti dei quali vergognarmi e potenzialmente da correggere. Tuttavia, allo stesso tempo, Barbie m'insegnava che il mio corpo poteva essere come desideravo se investissi tempo, denaro ed energie sufficienti nel modificarlo. Barbie è emblema della femminilità prodotta dall'industria del *fitness* e del *wellness*, dalla chirurgia plastica e dalle «nuove tecnologie mediche della carne» (Rogers 1999: 112). Le categorie «donna, consumismo, merce, tecnologia e corpo nella Barbie implodono e coincidono» (Toffoletti 2007: 7). Come molte ragazze negli anni Novanta vivevo perennemente a dieta; avevo disturbi bulimici; tingevo i miei lunghi capelli lisci di biondo; facevo trattamenti di medicina estetica per eliminare cellulite, smagliature e peli.

Nel corso degli anni, mentre crescevo e diventavo una donna politicizzata e critica delle dinamiche di genere, cominciai a guardare alla Barbie come simbolo di una società patriarcale, classista, capacitista [*ableist*], sessista, ageista, eteronormativa e razzista. La bambola divenne il catalizzatore di un dibattito interno: è un ideale di bellezza cui ancora aspiro e che allo stesso tempo contesto. Reid-Walsh e Mitchell (2000) sostengono che il modello di femminilità proposto dalla Barbie causa nelle donne sentimenti discordanti di emulazione e avversione. È certamente a causa di quest'ambivalenza, che altrove ho definito «dissonanza cognitiva» (Pussetti & Pires 2021), che sono nati il documentario *Archivio delle pratiche di miglioramento in Portogallo* che ho prodotto con Francesco Dragone<sup>3</sup> e l'esposizione *Be Fu\*\*ing Perfect*, di cui sono stata curatrice.

Usando la Barbie come ispirazione e modello di riferimento e adottando un'interpretazione delle modificazioni estetiche influenzata dalla nozione di biopotere di Michel Foucault (Heyes 2007), nella mia ricerca ho guardato alla bellezza come a un regime biopolitico – creato, prodotto e modellato attraverso discorsi, istituzioni e pratiche sociali. Nel suo lavoro esemplare sulle biopolitiche della bellezza, Carmen Álvaro Jarrín (2015; 2017) sostiene che la bellezza, come forma di biopotere e di costruzione del corpo e della soggettività, permea in modo trasversale tutti gli strati sociali e genera una gerarchia estetica che ordina i corpi secondo il loro valore estetico. Il valore di un corpo dipende da fattori come razza, classe, età e genere. Alla base della piramide estetica troviamo le popolazioni che

---

<sup>3</sup> [vimeo.com/804598652](https://vimeo.com/804598652).

hanno poco valore, a causa dei fattori indicati, e che pertanto stanno alla base della piramide sociale (perché non bianchi, non ricchi, non giovani, non magri, non cisessuali, diversamente abili o non normativi nelle loro funzioni). La gerarchia estetica è tuttavia altamente mobile: le pratiche di abbellimento promettono e permettono di salire nella scala di valore, creando le condizioni di possibilità della dignità, dell'integrazione, del successo e della felicità umana. Per salire verso posizioni valorizzate, è pertanto necessario investire economicamente nel lavoro di bellezza, perfezionando il nostro capitale corporeo. Il ricorso alla medicina e alla chirurgia plastica non è pertanto considerato come una questione di vanità, ma piuttosto come una forma di rivalutare corpi sottovalutati e salire nella scala sociale. Questo investimento, tuttavia, non è per tutti. Ampie fasce della popolazione ne sono escluse, perché non ne possono sostenere i costi. Nella riproduzione delle disuguaglianze, le "élite" si riaffermano come tali: l'industria della bellezza promette mobilità sociale, ma l'accesso esclusivo alle sue tecnologie rispecchia e riafferma strutture preesistenti di differenziazione e discriminazione.

La bellezza è pertanto legata a forme contemporanee di:

1. biopolitica – che non prevedono un governo statale della popolazione, ma piuttosto pratiche di autogestione e autodisciplina individuali;
2. biocapitale – che spostano la discussione dai modi in cui la biologia è manipolata a fini economici (manipolazione, mercificazione e circolazione del materiale biologico) al modo in cui le persone investono finanziariamente nel proprio corpo, trasformandolo in capitale sociale, simbolico ed economico;
3. bioeconomia – che organizzano i consumatori in segmenti di mercato in base a caratteristiche demografiche, comportamenti, posizione economica, razza, età, classe e genere.

Il comportamento dei consumatori nel mercato estetico è stato definito «*beauty work*» (Kwan & Trautner 2009; Nickson *et al.* 2001; Warhurst & Nickson 2001); «*beauty labour*» (Warhurst & Nickson 2009; Douglas 2010; Mears 2014;); *grooming* (Das & De Loach, 2011; Hamermesh, 2011); *appearance work* (Gimlin 2007; Wissinger 2015; Elias 2016; Boyle & De Keere, 2019; Entwistle & Wissinger, 2006; Pettinger, 2008; Williams & Connell, 2010; Witz *et al.* 2003).

Il «lavoro della bellezza» ingloba tutta la complessa serie di azioni mirate al miglioramento dell'apparenza – cura della pelle, trucco, pettinatura, *manicure* e *pedicure*, controllo del peso, della postura, della forma e delle

escrescenze corporee, prevenzione dell'invecchiamento, etc (Thompson *et al.* 2001). Sono impliciti in queste direttive d'azione i seguenti discorsi: 1. medico (cura della pelle, controllo del peso, salute dei capelli, invecchiamento attivo, etc.); 2. morale (autostima, valorizzazione personale, responsabilità, disciplina, impegno); 3. mediatico (globalizzazione delle immagini virtuali di bellezza e successo).

Considerare la bellezza come una tecnologia del biopotere, significa anche esaminare le dinamiche complesse tra desiderio, responsabilità, disciplina e colpa (Weber 2009; Wright & Harwood 2009; Jarrín 2015; 2017; Nguyen 2011). L'imperativo che impone di prenderci cura del nostro aspetto «perché dobbiamo amarci», «perché lo meritiamo» o «perché abbiamo valore» imputa all'individuo la colpa della sua insoddisfazione. Se non siamo in grado di «riparare», «risolvere», «correggere», «sistemare» i nostri «problemi» estetici possiamo considerarci un fallimento. L'aspetto diventa così il riflesso delle nostre qualità morali e del nostro stile di vita: indipendentemente dalle circostanze l'apparenza rivela la nostra essenza. La connessione tra apparenza fisica e valori morali è stata esplorata da Samantha Murray, che ha evidenziato come la forma (il corpo) manifesta il contenuto (le virtù), funzionando come un riflesso delle qualità, dei meriti, delle scelte, dei comportamenti e dello stile di vita individuali (Murray 2005a; 2005b; 2007; 2008; 2009; 2012). La femminilità è una *mise-en-scène* che dipende da pratiche disciplinari di controllo della forma, della dimensione, della superficie e dei movimenti del corpo (Bartky 1988: 132).

Il ricorso alla medicina estetica in Portogallo si è notevolmente democratizzato negli ultimi anni. Le donne che ho intervistato sostengono che perfezionare il corpo significa migliorare lo stile di vita e aspirano al modello di bellezza proposto dalla Barbie – per quanto esistano differenze al tipo d'intervento e al risultato auspicato (più o meno artificiale) in base alla classe sociale e alla nazionalità. In generale, le donne di classe medio-alta portoghesi scelgono interventi minimamente invasivi e con un risultato naturale, mentre le donne di classe bassa o di origine brasiliana prediligono trasformazioni radicali molto artificiali (*siliconadas, bombadas, turbinadas, plasticadas*). Ricordo ancora, durante una giornata spesa nella sala d'attesa di una clinica di chirurgia plastica, della mia perplessità nell'osservare le pazienti che venivano a fare la visita di controllo. Sembravano tutte sorelle, fatte in serie come cloni della Barbie: stessi zigomi alti; labbra turgide; sopracciglia arcuate e occhi molto aperti; naso piccolo e all'insù; seno alto

e pieno; cintura fine; magre; truccate; capelli lunghi, lisci e biondi; tacchi alti, vestiti e accessori dall'aria costosa.

Se anche le mie interlocutrici affermano criticamente che i modelli di bellezza cui aspirano sono frutto di una società patriarcale, allo stesso tempo sostengono che il miglioramento estetico consente loro di esercitare maggiore potere e controllo sulla propria vita. L'investimento estetico comporta ricompense materiali (successo sociale, professionale, romantico) e psicologiche (*self-confidence*, *empowerment*, autostima). Con le parole di Leonor, cliente di una famosa clinica lisboeta di chirurgia plastica:

la chirurgia estetica trasforma non solo il corpo, ma anche la mente. Ho fatto un *lifting* fisico che è stato un *lifting* dell'anima e della percezione di me stessa come donna ancora attraente (Leonor, 51 anni).

In un post su Instagram, Teresa pubblica le sue foto «prima e dopo» con il seguente testo:

senza tabù confesso che ho fatto cinque differenti interventi di chirurgia estetica e che ogni anno faccio i miei ritocchini. Il corpo che ho me lo meno meritato e me lo sono guadagnato. Quando ci sentiamo belle siamo felici e emaniamo luce e energia. Creare l'immagine che sogniamo significa creare autostima e felicità (Teresa, 53 anni).

E Filipa commenta:

Teresa, sei una guerriera! Come ti ammiro! Non capisco le donne sciatte che non si curano e non si valorizzano. Io investo in me stessa, faccio esercizio, trattamenti e interventi. Con sforzo possiamo essere chi vogliamo. Dobbiamo decidere se preferiamo solo immaginare o essere il prodotto della nostra immaginazione. Io ho scelto. E ho fatto in modo di diventare una *Barbie girl* (Filipa, 38 anni).

Teresa e Filipa costituiscono un'eccezione. La maggior parte delle donne che ho intervistato mostra riluttanza e pudore nel confessare pubblicamente gli interventi estetici effettuati. Le ragioni di questa riservatezza sono molteplici: dal tentativo di creare l'illusione di «naturalzza» e «autenticità», alla vergogna nel confessare la quantità di denaro speso per soddisfare la loro «vanità»; dall'imbarazzo nel rivelare le proprie insicurezze, allo stigma legato all'«artificialità». Le donne che parlano apertamente degli interventi estetici effettuati in genere adottano ragioni «moralmente

accettabili» per giustificare le loro scelte. Per non apparire futili o «superficiali», invocano questioni personali e familiari «profonde» (separazioni, divorzi, lutti, malattie, relazioni con partner più giovani); professionali (importanza dell'immagine sul lavoro, relazioni pubbliche, esposizione mediatica); cliniche (*botox* per ridurre l'emigrania; *laser* per riparare i danni del sole; acido ialuronico o ringiovanimento vaginale per incontinenza urinaria; blefaroplastia per migliorare la vista; rinoplastia per respirare meglio). L'intervento estetico è sempre e tuttavia un intervento esistenziale: ha a che vedere con questioni vitali importanti, come la morte, l'invecchiamento, i ruoli e le aspettative di genere, il potere, la precarietà finanziaria, la felicità e l'amore.

## Barbie come metodologia

*When I close my eyes, it's a fantasy  
Perfect plastic life from a magazine  
Then when I wake up, it's reality*  
Fifty Fifty 2023, Barbie: The Album

Che cosa pensano, sentono e si aspettano le donne oggi quando si confrontano all'ideale di perfezione che la Barbie rappresenta? Quali progetti corporei emergono dal nostro confronto con Barbie? Cosa siamo disposte a fare per corrispondere a un ideale? Come sarebbe la Barbie nel mondo reale? Sarebbe la sua vita così rosea?

Nel corso degli anni, ho intervistato donne disposte a tutto pur di raggiungere modelli irreali di perfezione e bellezza. Donne che lottano contro il proprio corpo, che lo disprezzano e che lo trasformano per renderlo socialmente accettabile, diventando consumatrici consapevoli di un'industria che prospera sulle loro insicurezze. Ho incontrato donne disposte a comprimere e assorbire meccanicamente il grasso; a schiarire la pelle o a cambiare i lineamenti per occultare l'origine etnica; a ingerire e iniettare farmaci, tossine, ormoni e altre biotecnologie liquide per trasformare forme e dimensioni del corpo. Donne che fanno la fame, vomitano quello che mangiano o si nutrono solo di barre o frullati proteici. Donne che bloccano o stirano le loro rughe; che sollevano la carne e tagliano la pelle; che comprimono il corpo in corsetti di contenzione, calze di compressione, modellatori; che creano volumi fatti di protesi e impianti. Donne che

subito dopo al parto corrono a «porre riparo» ai danni della gravidanza rifacendo il seno, riducendo la pancia, eliminando smagliature, stringendo il canale vaginale.

Ho accompagnato queste donne nei loro itinerari clinici di perfezionamento estetico, nell'ampio mercato della bellezza della città di Lisbona, raccogliendo le loro storie di vita. Con loro ho affrontato temi differenti come per esempio lo stigma legato all'invecchiamento (Pussetti 2021), al colore della pelle (Pussetti & Pires 2020; Pussetti 2019; 2020; 2021), al peso e alla forma del corpo (Pussetti 2023). Le ho accompagnate alle visite mediche, osservando le linee che i chirurghi tracciavano sul loro corpo per segnalare i difetti da correggere e il percorso del bisturi. Ho imparato a riconoscere il loro sguardo critico allo specchio, il giudizio di valore reciproco nel soppesare la loro carne come merce a vendita nel mercato delle relazioni sociali. Le ho accompagnate alle visite mediche, osservando le linee che i chirurghi tracciavano sul loro corpo per segnalare i difetti da correggere e il percorso del bisturi. Ho imparato a riconoscere il loro sguardo critico allo specchio, alla ricerca di possibili difetti a cui porre rimedio. Le ho viste costruire volti simili gli uni agli altri, in cui si annullano le differenze.

Ho accompagnato la loro vita quotidiana nel mondo reale e in quello virtuale, osservando le loro interazioni nelle principali piattaforme sociali e la manipolazione digitale delle loro fotografie.

Gli ultimi decenni sono stati accompagnati da un'evoluzione massiccia delle tecnologie di trasformazione non solo biomedica, ma anche digitale dell'apparenza. Il mio lavoro sul campo si è basato sull'evidenza dell'inseparabilità e interdipendenza d'immagine e corpo. Le fotografie che circolano nei mezzi di comunicazione sociale svolgono un ruolo centrale nella costruzione e riconfigurazione di ciò che è considerato attraente e nella promozione, divulgazione e normalizzazione delle tecnologie di miglioramento estetico. I temi principali del progetto – l'apparenza fisica, gli ideali di bellezza – mi hanno stimolato all'impiego di metodologie visive per catturare il duplice processo di consumo d'immagini di perfezione *online* e di trasformazione del corpo in immagine esibita e consumabile nelle reti sociali.

Ispirata dalla materialità plastica della Barbie, ho adottato metodi artistici sperimentali, seguendo un approccio da me definito *art-based ethnography* (Pussetti 2018<sup>4</sup>) per cogliere gli aspetti più intimi della ricerca della perfezio-

---

<sup>4</sup> In altri lavori, ho riflettuto ampiamente sulla complementarietà di arte e antropologia nella produzione di conoscenza etnografica (Pussetti 2013; 2015; 2016; 2019b; 2022; 2023).

ne e creare relazioni di empatia con le partecipanti (Pink 2011; Nakashima Degarrod 2016; Martinez 2021; Estalella & Sánchez Criado 2018; 2023). Insieme alle protagoniste della mia etnografia abbiamo esplorato la relazione tra consumo d'immagini digitali, esposizione e politiche del corpo, organizzando laboratori fotografici e creando foto- e video-diari (Luttrell & Clark 2018; Pini & Walkerdine 2011). Abbiamo creato una piattaforma *online* che ha permesso forme multimodali di costruzione della conoscenza; abbiamo prodotto un film documentario; un'esposizione itinerante; un volume divulgativo per le scuole medie. Sono stati organizzati gruppi di discussione che mettevano in dialogo antropologi, psicologi, professionisti della bellezza, clienti delle cliniche di estetica, *influencers*, soggetti della mia etnografia, artisti e studenti in un processo di «*meaning-making*» collaborativo.

Di tutte queste esperienze, la serie di *workshops* di manipolazione della Barbie (*The Hacked Barbie*) si è rivelata uno strumento metodologico molto utile per comunicare i nostri ideali estetici e le difficoltà nella relazione con il corpo. *The Hacked Barbie* consiste in serie di *workshops* organizzati nell'ambito del progetto *Excel* e replicati più volte in Portogallo, Italia e Brasile. Abbiamo scelto di manipolare la Barbie – e non un'altra bambola – come oggetto culturale privilegiato per stimolare riflessioni personali su relazioni sociali e di potere, per il suo impatto planetario nella circolazione e (ri)produzione di modelli somatici irreali (Harper 2000; Fusaschi 2013).

In questi *workshops*, che ancora continuo a organizzare e che hanno già coinvolto centinaia di donne, abbiamo invitato donne di età, provenienza e classe sociale diverse a «*hackeare*» una Barbie.

Le partecipanti dovevano inscrivere la loro corporeità nel corpo perfetto di una Barbie – con la sua bianchezza, biondezza, magrezza, ricchezza ed eteronormatività – e trasformarla affinché raccontasse le loro biografie somatiche. Durante il processo, alcune delle partecipanti hanno espresso il loro amore per la bambola, mentre altre volevano solo smontarla, sia in senso letterale che figurato, perché semplicemente non si identificavano, non le assomigliavano e volevano vendicarsi, imputandole la responsabilità delle loro attuali insoddisfazioni corporee. Altre confessavano di provare sentimenti contrastanti: si erano divertite da bambine a giocare con la Barbie e ancora la trovavano bella, ma non potevano ignorare tutti i modi in cui la bambola è problematica, coscienti dell'impatto che l'ideale da lei rappresentato aveva avuto sulla loro vita. Le partecipanti sono state incoraggiate a recuperare nelle soffitte le loro Barbie antiche come oggetti efficaci per ricostruire memorie durante i *workshops* e per pensare all'impatto di quei giochi d'infanzia nella

loro affermazione di genere in età adulta. Utilizzando il «lavoro di memoria» (Haug *et al.* 1987; Mitchell & Reid-Walsh 2002; Brown 1998) come metodo di raccolta dati, ho potuto raccogliere le storie innescate dagli artefatti ed in seguito anche collezionare le bambole trasformate.

Le partecipanti parlavano della Barbie non solo come di un modello di bellezza corrispondente agli standard esibiti nelle riviste di moda, nella pubblicità, nell'industria televisiva e cinematografica, ma anche come di un giocattolo ambito, costoso e non accessibile per tutti. La Barbie fu distribuita in Portogallo dall'azienda Concentra solo nel 1983, quasi dieci anni dopo la caduta del regime fascista. Prima del suo arrivo, le bambine giocavano con Sindy, distribuita in Portogallo dall'impresa britannica Pedigree Toys e con Tucha, bambola della marca portoghese Brintói, fondata nel 1976 a Figueira da Foz. Sindy e Tucha<sup>5</sup> erano più apprezzate dai genitori perché erano ben più economiche e proponevano un'immagine di femminilità infantile, semplice e poco sensuale. Corpo non eccessivamente magro, con forme appena abbozzate, testa enorme e viso rotondo dai lineamenti infantili e guance rosate, vestiti *casual*, Sindy e Tucha rappresentavano la ragazza della porta a lato.

Lasciammo pertanto alle partecipanti la possibilità di scegliere una di queste bambole come alternativa alla Barbie. Tuttavia, tutte le donne preferirono la Barbie, considerando le altre bambole brutte e sgraziate, oltre che associate al ricordo di regali deludenti e a una idea di povertà. Agli occhi di tutte, la Barbie era la bambola perfetta, in confronto alla quale le altre costituivano imitazioni di scarsa qualità. Manipolando la Barbie per ricreare il loro corpo, le partecipanti parlavano di difetti da correggere, anomalie indesiderate, insicurezze, vergogna ed esclusione, e riproducevano i gesti del loro lavoro della bellezza. Quest'esercizio comportava uno sforzo di osservazione antropologica sugli elementi incorporati e soggettivati della routine quotidiana di bellezza, quei gesti intimi che tendono a scomparire dietro la cortina della naturalità e della normalità. Alcune parti del corpo, come le mani, i capelli o il viso, apparivano come particolarmente importanti a causa della loro visibilità sociale. L'unicità di ogni singola esperienza somatica era arricchita dalle risonanze con le altre storie.

Attraverso le Barbie *hackeate*, le donne reali hanno parlato di maternità, depressione, disuguaglianze sociali, disparità salariale, discriminazione,

---

<sup>5</sup> Tucha era la versione portoghese di Lisa Jean la bambola italiana creata nel 1975 dall'impresa Furga.

grassofobia, violenza domestica, abuso sessuale, malattia mentale e razzializzazione dei corpi. Hanno creato Barbie *transgender*, anziane, disabili, stanche, tradite, umiliate e marcate dalla violenza domestica; Barbie con smagliature, cellulite, rughe, cicatrici, tatuaggi, scarificazioni, capelli deboli o grigi, flaccidità, vitiligine, alopecia; Barbies in perenne stato di guerra – per vincere la battaglia contro il tempo, combattere la cellulite, sconfiggere il grasso, conquistare la fisionomia ideale, lottare contro la perdita della tonicità. Utilizzando plastilina, pasta per modellare, colla, e argilla hanno scolpito intorno alla figura esile della bambola corpi che occupano spazio, rappresentando donne che mangiano con gusto, che seguono impulsi e soddisfano desideri, che trasgrediscono le norme, che non controllano le escrescenze corporee e gli appetiti, che si espandono oltre i limiti rigidi che la società impone. Che si affermano senza chiedere il permesso. Corpi che disturbano nelle loro contraddizioni, che distorcono il familiare desiderato con elementi che ci fanno desiderare distogliere lo sguardo.

Le bambole *hackeate* furono in seguito esposte nell'installazione *Getting out of the Fu\*\*ing Closet*: una casa delle bambole costruita in un guardaroba di legno con decine di Barbie rifatte, ansiose di “uscire dall’armadio” per confrontare il pubblico con ideali di bellezza che riflettono l’influenza del patriarcato, del capitalismo, del sessismo, del razzismo, del classismo e dell’abilismo.



Foto 1. By Francesco Dragone

Mi occupai della curatela dell'installazione così come dell'esposizione *Be Fu\*\*ing Perfect*. L'esposizione combinava fotografie, testi, documenti video e audio, illustrazioni, appunti del mio diario di campo e oggetti legati alla materialità della ricerca (iniezioni di tossina botulinica, creme sbiancanti, impianti di silicone, acido ialuronico, etc), creando contrasti e permettendo diverse interpretazioni da parte del pubblico. Durante più di un mese la galleria si è trasformata in un laboratorio di sperimentazione e il pubblico è stato invitato a partecipare e interagire con i materiali esposti, inserendo altre Barbie a raccontare nuove storie. Le Barbie sono aumentate a ogni incontro, con nuove narrative, costringendo tutti i partecipanti a guardarsi allo specchio e a chiedersi perché non riusciamo a piacerci e insistiamo a combattere una battaglia che sappiamo già persa. Nuovi laboratori di trasformazione della Barbie vengono organizzati in modo autonomo da donne in Portogallo e in Brasile, indipendentemente dalla mia presenza. *Getting out of the Fu\*\*ing Closet* continua a esistere dopo la fine dell'esposizione. La casa delle Barbie aumenta, raccogliendo sempre più narrative al femminile in un movimento che ha conquistato forza e indipendenza.

## La Barbie come resistenza

*Think I forgot how to be happy  
Something I'm not, but something I can be  
Something I wait for  
Something I'm made for*  
Billie Eilish, 2023 Barbie: The Album

Gli artefatti artistici funzionano come utili metodi di ricerca e strumenti di azione politica. Le donne che hanno partecipato alla mia ricerca, insieme a me e alle due artiste internazionali (Evija Laivina<sup>6</sup> e Jessica Ledwich<sup>7</sup>) che hanno accompagnato con le loro fotografie il mio processo etnografico, hanno trovato nella galleria uno spazio privilegiato «per *evocare tensioni e perturbazioni, creando* significati discordanti capaci di sconvolgere la nostra visione del mondo» (Poole 2005: 160).

Le Barbie che fanno un *coming out*, uscendo dal *Fu\*\*ing Closet* che le teneva imprigionate, anticipano la scelta che farà qualche anno dopo la

<sup>6</sup> [www.evijalaivina.com](http://www.evijalaivina.com).

<sup>7</sup> [www.jessicaledwich.com](http://www.jessicaledwich.com).



Foto 2. By Francesco Dragone.

Barbie del film di Greta Gerwig: uscire dalla scatola rosa per affrontare le contraddizioni e i paradossi del mondo reale.

Sono Barbie scomode, che perturbano. Il corpo perfetto della bambola è segnato da ferite che ci parlano di dolore, traumi, lacrime; incorpora parti meccaniche dando vita a nuove forme; si scioglie con acidi e chimici abrasivi; viene trafitto da coltelli, aperto in due a esporre l'interno del corpo plastico; viene scolorito con l'acetone; o ancora modifica l'espressione dello sguardo.

Dice Cintia, una traduttrice di 43 anni, single.

Il mio corpo non è mai stato come quello della Barbie e sono stanca di lottare contro me stessa. La mia Barbie *hackeata* racconta questo: il male che mi sono fatta finora, ogni volta che mi sono cacciata le dita in gola cercando di perdere peso, che mi sono sentita in colpa dopo aver mangiato cena, che ho sofferto conficcando gli aghi della mesoterapia nelle mie cosce!

Dice ancora Bárbara, 42 anni, raccontando una storia di amore abusivo, di lotte e di resilienza.

La mia Barbie adesso mi assomiglia tantissimo. Ho cambiato i suoi colori, i suoi capelli, il suo sguardo, le ho strappato il cuore, le ho marcato le cicatrici della violenza subita, ho fatto con lei un viaggio fino all'inferno in cui stavo, e ritorno. È questo che sta fuori dalla scatola rosa, un mondo reale, fatto di corpi feriti



Foto 3. By Bárbara



Foto 4. By Chiara Pussetti

Sostiene Catarina, una architetta quasi cinquantenne:

Nel mio corpo tutto è sbagliato e ho voluto raccontare tutto quello che vorrei fare per cambiarlo». Ho rappresentato cosa vedo di me attraverso lo sguardo degli altri. Il corpo della Barbie prima del mio intervento è il mio sogno di bellezza. Certo, non è umano, non è il corpo di una donna, nessuna donna sarebbe così, è una bambola e come tutte le bambole affascina e spaventa.

Con Carmen Alvaro Jarrín abbiamo proposto il concetto di *uncanny aesthetic* (estetica perturbante) per pensare ai modi nei quali (ri)-facciamo umanità oggi le nuove tramite tecnologie cosmetiche (Jarrín & Pussetti 2021: 2). *L'uncanny valley* (valle del perturbante) è un concetto popolare nella robotica e nell'animazione grafica, presentato per la prima volta dallo studioso di robotica nipponico Masahiro Mori nel 1970 in un articolo pubblicato nella rivista *Energy*.

Con il termine *uncanny* Mori designò la sensazione di repulsione e inquietudine causata dall'apparenza di androidi o di creazioni digitali quando assomigliano troppo agli esseri umani. L'ipotesi di Mori è che via via che queste macchine o imitazioni virtuali diventano più umane nell'aspetto e nelle capacità d'interazione, la nostra reazione emotiva si fa più

empatica e positiva sino a quando si trasforma in inquietudine, paura e repulsione. Queste emozioni negative sorgono nel momento in cui si rivela – generalmente in un piccolo dettaglio o elemento anomalo – la non umanità del replicante. Ci spaventa quello spazio intermedio tra ciò che appare affascinante perché palesemente artificiale e l'attrazione tranquilla garantita da ciò che è chiaramente umano.

Nonostante venga dal mondo della robotica, *l'uncanny valley* non si limita soltanto agli androidi, ma si applica a qualsiasi oggetto antropomorizzato (bambole, maschere, avatar), simile all'umano ma non realmente umano. Il realismo artificiale genera turbamento nel momento in cui da esso trapela involontariamente la sua origine non naturale, senza che sia stata dichiarata in modo esplicito la sua condizione tecnico/artificiale. La valle misteriosa di Mori, com'era prevedibile, oltre la robotica e la manipolazione grafica dell'immagine, riguarda anche la manipolazione medica dell'immagine, l'estetica protesica e le strategie virtuali di design corporeo, insomma quel mondo che viene comunemente definito di *deepfake*, in cui il sintetico assomiglia troppo al reale. Ricordo ancora, durante una giornata spesa nella sala d'attesa di una clinica di chirurgia plastica, della mia perplessità nell'osservare le pazienti che venivano a fare la visita di controllo. Sembravano tutte sorelle, fatte in serie come cloni praticamente identici: dall'ovale del viso alla forma del naso e delle sopracciglia, senza scordare il taglio degli occhi e quello della bocca e, ovviamente, il make up e i capelli. Il perturbante sorge quando si rivela l'innaturalità dell'intervento plastico – specialmente quando questo altera caratteristiche legate a età, genere o appartenenza etnico razziale modificando drasticamente i volti e creando esseri umani poco simili a sé stessi e troppo uguali gli uni agli altri. Il disorientamento che nasce quando la perfezione super-umana nella sua armonica omogeneità risulta inquietantemente dis-umana.

L'odierna ricerca di un corpo perfetto tende alla riproduzione di corpi tutti uguali in cui si perdono le differenze: labbra seriali, nasi preformati, seni siliconati. La sensazione di disagio di fronte a volti tutti uguali, senza imperfezioni, cicatrici e segni del tempo, deriva dal confronto con un'uniformità priva di umanità. L'inquietudine di fronte a corpi omologati, sintetici, in cui si attenuano le differenze individuali è legata a questioni complesse, come il rapporto tra familiarità ed estraneità, identità e alterità, naturalità e artificialità, realtà e finzione, familiare e estraneo; animato e inanimato; vita e morte, umano e non-umano. È il vacillare del paradigma della purezza, dell'unicità e dell'autenticità dell'individuo, dettato dall'eccesso della somiglianza, che genera l'inquietudine. L'inquietudine che sorge di fronte all'innaturalità

dell'intervento plastico – specialmente quando viola categorie come razza/etnia, età e genere (Choo & O'Daniel 2015; Pussetti 2019) – è legata a questioni complesse, come il rapporto tra familiarità ed estraneità, naturalità e artificialità, realtà e finzione. Nell'uncanny valley dunque, il dubbio, l'incertezza epistemologica, si traduce in uno stato di disorientamento gnoseologico derivato dal paradosso dell'indifferenziato (umano/non umano; me/altro; familiare/estraneo; animato/inanimato; vita/morte).

Il «perturbante» di fronte a questi corpi ibridi fatti di sostanze organiche e tecnologie biocompatibili (Haraway 1991: 178) diventa disagio produttivo nel momento in cui ci aiuta a comprendere e preservare la complessità rivelata dal campo, rimanendo attenti ai «confini trasgrediti, alle potenti fusioni e alle pericolose possibilità» che emergono dai nuovi modi di essere umani fatti di identità permanentemente parziali e di punti di vista contraddittori (Haraway 2016: 13-14).

Le fotografie di Ledwich e Laivina producono nel pubblico la stessa strana inquietudine: sollevate, rimpolpate, levigate, le donne rappresentate sono umane e non umane allo stesso tempo, poco simili a loro stesse e troppo uguali le une alle altre, come cloni in serie.

Il progetto *Beauty Warriors* di Evija Laivina mette in scena la modificazione dei corpi attraverso dispositivi tecnologici poco convenzionali, progettati per modellare il corpo secondo misure e proporzioni ideali. Laivina cominciò la sua ricerca acquistando online, su mercati transnazionali come Ebay e Amazon, strumenti destinati a contenere il corpo entro i perimetri angusti della bellezza ideale con una formula *cheap-quick-fix* (soluzioni rapide ed economiche). Le modelle sono state invitate a scegliere i dispositivi «ortopedici» che avrebbero indossato: volumizzatori a suzione delle labbra, estensori delle sopracciglia, riduttori delle orecchie, affinatori della punta del naso, soppressori del doppio mento, compressori delle guance o ancora amplificatori della dimensione degli occhi. I ritratti di Laivina – tra ironia e violenza – rappresentano corpi costretti in dolorosi dispositivi correttivi, rendendo così particolarmente inquietante il processo con cui produciamo la bellezza umana. Le modelle di Laivina, costrette nei loro strumenti di tortura, posano tuttavia serafiche, immobili e inespressive: con lo sguardo perso nel vuoto, sembrano obbedire ciecamente alle aspettative sociali, accettando passivamente il loro destino di sofferenza.

Le fotografie di Ledwich, nel progetto *Monstrous Feminine* oscillano tra il grottesco, l'inquietante e l'assurdo. Ledwich prende il titolo del progetto in prestito dal libro *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism psychoanalysis*

di Barbara Creed (1993), nel quale la teorica femminista analizza classici film del terrore per mostrare come nella nostra società patriarcale il prototipo di tutte le definizioni del mostruoso è il corpo femminile. Nell'opera di Ledwich, tuttavia, il femminile mostruoso assume un significato più complesso. Piuttosto che rappresentare semplicemente un archetipo del timore maschile del potere riproduttivo, il femminile diventa mostruoso nel simbolizzare le contraddizioni che sono alla base della cultura della bellezza contemporanea e la frammentazione del corpo modificato dalla chirurgia estetica<sup>8</sup>. Modella e fotografa allo stesso tempo, esponendo il suo corpo alla lente della macchina, Jessica drammatizza i rituali che costituiscono il lavoro della bellezza, mettendone in luce la violenza, la sofferenza e il pericolo. Ledwich esplora la complessa relazione tra bellezza e femminilità, attraverso una serie d'immagini angoscianti che illustrano le mostruosità che le donne sono disposte a fare per raggiungere la perfezione. La serie fotografica mostra Jessica che esfolia le sue gambe con una levigatrice industriale; aspira il grasso dalle cosce con un'aspirapolvere domestico; si sottopone alla chirurgia di allungamento del collo; inserisce protesi mammarie di plastica rosa; ustiona la pelle con i raggi ultravioletti della lampada abbronzante; comprime il grasso in mutande di compressione; vende frammenti del suo corpo in una macelleria. Nell'ultima immagine della sequenza, la incontriamo morta ma bellissima e composta alla perfezione in una bara funebre che riporta il marchio Chanel.

I loro corpi sezionati, modificati, ibridati mettono in discussione il rapporto dell'essere umano con il proprio corpo. Le donne inverosimili di Ledwich e Laivina sono emblema di una realtà che sta ridefinendo la propria concezione dell'umano in linea con i mutamenti tecnologici e scientifici. Esposto nella loro frammentarietà, le Barbie hackeate così come le immagini di Laivina e Ledwich combinano in modo trasgressivo elementi che appartengono alla normale esperienza fenomenologica. Il disagio che sentiamo nel riconoscere il familiare nel grottesco, il quotidiano nell'assurdo, il normale nel mostruoso è legato alla consapevolezza della perversità insita nella cultura del consumo. Sono perfetta ora? Questa domanda riecheggia in ogni immagine prodotta da Laivina e Ledwich. La perfezione è raggiunta con sofferenze assurde e strumenti di tortura che generano corpi bellissimi ma

---

<sup>8</sup> Su questo tema abbiamo discusso con l'artista francese Orlan, in una intervista alla quale è possibile accedere seguendo questi links: <http://excelproject.squarespace.com/blog/2020/4/20/interview-with-orlan-9abgr>.

poco umani nella loro inesplicitività, immobilità e assenza di emozione. Ed è paradossalmente nella (im)perfezione delle Barbie che fuggono dalla loro casa perfetta e dalla loro vita in rosa, rivelando contraddizioni e incoerenze, che ritroviamo il conforto del conosciuto e del familiare.

## Bibliografia

- Agar, N. 2004. *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Hoboken: Blackwell.
- Aguiló-Pérez, E.R. 2022. *An American Icon in Puerto Rico. Barbie, Girlhood, and Colonialism at Play*. Oxford: Berghahn Books.
- Anderson, T.L., Grunert, C., Katz, A. & Lovascio, S. 2010. Aesthetic capital: A research review on beauty perks and penalties. *Sociology Compass*, 4, 8: 564-575.
- Balogun, O.M. 2020. *Beauty diplomacy: Embodying an emerging nation*. Stanford: Stanford University Press.
- Banet-Weiser, S. 2014. Am I Pretty or Ugly? Girls and the Market for Self-Esteem. *Girlhood Studies*, 7, 1: 83-101.
- Bartky, S. 1988. Foucault, femininity, and the modernization of patriarchal power, in *Feminism and Foucault: Reflections on resistance*, a cura di I. Diamond & L. Quinby, 25-45. Boston: Northeastern University Press.
- Bartky, S. 1990. *Femininity and Domination. Studies in the phenomenology of oppression*. New York: Routledge.
- Baudrillard, J. 1988. *The consumer society*. London: Sage Publications.
- Bauman, Z. 2007. *Consuming life*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. 2017. *The Metamorphosis of the World: How Climate Change is Transforming Our Concept of the World*. Malden: Polity Press.
- Behar, R. 1996. *The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Berkowitz, D. 2017. *Botox Nation Changing the Face of America*. New York: New York University Press.
- Biggeri, M. 2020. Capabilities and Covid-19. *Journal of Human Development and Capabilities*, 21, 3: 277-279.
- BillyBoy\* 1987. *Barbie: Her Life & Times and the New Theater of Fashion*. London: Columbus Books.
- Bordo, S. 1993. *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. Berkeley: University of California Press.
- Boyle, B. & De Keere, K. 2019. Aesthetic labour, class and taste: Mobility aspirations of middle-class women working in luxury-retail. *The Sociological Review*, 67, 3: 706-722.
- Brown, B. 1998. How to Do Things with Things (a Toy Story). *Critical Inquiry* 24, 4: 935-964.

- Cameron, E., Ward, P., Mandville-Anstey, S.A. & Coombs, A. 2019. The female aging body: A systematic review of female perspectives on aging, health, and body image. *Journal of Women & Aging*, 31, 1: 3-17.
- Carryer, J. 2001. The embodied experience of largeness: a feminist exploration. *Nursing Inquiry* 8, 2: 90-97.
- Chin, E. 1999. Ethnically Correct Dolls: Toying with the Race Industry. *American Anthropologist*, 101, 2: 305-321.
- Choo, J. & O'Daniel, G. 2015. *Sensitivity to the uncanny valley in facial plastic surgery. Interaction Studies Social Behaviour and Communication in Biological and Artificial Systems*, 16, 2: 215-218.
- Coeckelbergh, M. 2017. Cyborg Humanity and the Technologies of Human Enhancement, in *Philosophy: Technology*, a cura di A.F. Beavers, 141-160. New York: Macmillan.
- Cooper, M. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- Curran, A.S. 2011. *The Anatomy of Blackness: Malpighian Membrane and the Racial Pigmentocracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dalibert, L. 2014. *Posthumanism and Somatechnologies. Exploring the Intimate Relations between Humans and Technologies*. CTIT Ph.D.thesis series No. 14-303.
- Das, J. & De Loach, S.B. 2011. Mirror, mirror on the wall: The effect of time spent grooming on earnings. *The Journal of Socio-Economics*, 40, 1: 26-34.
- Dittmar, H., Halliwell, E. & Ive, S. 2006. Does Barbie Make Girls Want to Be Thin? The Effect of Experimental Exposure to Images of Dolls on the Body Image of 5-to 8-Year-Old Girls. *Developmental Psychology*, 42, 2: 283-292.
- Douglas, S.J. 2010. *Enlightened sexism: The seductive message that feminism's work is done*. New York: Macmillan.
- Du Cille, A. 2003. Black Barbie and the Deep Play of Difference, in *The Feminism and Visual Culture Reader*, a cura di A. Jones, 337-348. New York: Routledge.
- Du Cille, A. 1994. Dyes and Dolls: Multicultural Barbie and the Merchandising of Difference. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 6, 1: 47-68.
- Du Cille, A. 1999. Barbie in Black and White, in *The Barbie Chronicles: A Living Doll Turns Forty*, a cura di Y.Z. McDonough, 127-142. New York: Touchstone Press.
- EAPN 2022. *Pobreza e exclusão social em Portugal. Relatório 2022*. Lisboa: Observatório Nacional Luta contra a Pobreza.
- Ekaterina, N. & McKenzie, R. 2016. Strategically stunning: the professional motivations behind the lipstick effect. *Psychological Science*, 29: 1-12.
- Elias, A. 2016. *Beautiful Body, Confident Soul: Young Women and the Beauty Labour of Neoliberalism*. Unpublished PhD thesis, King's College London.
- Elias, A., Gill, R. & Scharff, C. 2017. *Aesthetic labour: Rethinking beauty politics in neoliberalism*. London: Palgrave Macmillan.
- Entwistle, J. & Wissinger, E. 2006. Keeping up appearances: Aesthetic labour in the fashion modelling industries of London and New York. *The Sociological Review*, 54, 4: 774-794.

- Estalella, A. & Sánchez Criado T. 2018, *Experimental Collaborations. Ethnography through Fieldwork Devices*. London: Berghahn Books.
- Estalella, A. & Sánchez Criado T. 2023 *An Ethnographic Inventory. Field Devices for Anthropological Inquiry*. New York: Routledge.
- Favaro, L. 2017. Just Be Confident Girls!: Confidence Chic as Neoliberal Governmentality, in *Aesthetic Labour Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*, a cura di A. Elias, R. Gill & C. Scharff, 283-300. London: Palgrave Macmillan.
- Featherstone, M. 2007. *Consumer culture and postmodernism*. London: Sage.
- Featherstone, M. 2010. Body, Image and affect in consumer culture. *Body & Society*, 16: 193-221.
- Fries, C.J. 2008. Governing the Health of the Hybrid Self: Integrative Medicine, Ne-liberalism, and the Shifting Biopolitics of Subjectivity. *Health Sociology Review*, 17, 4: 353-367.
- Fuller, C. 2017. *The fat lady sings: A psychological exploration of the cultural fat complex and its effects*. London: Karnac Books.
- Fusaschi, M. 2013. The Barbie look: lipoaspirazioni catodiche. Per un'antropologia critica del corpo della donna come luogo pubico, in *Factual, reality, makeover. Lo spettacolo della trasformazione nella televisione contemporanea*, a cura di V.I. Marta Perrotta, 207-229. Roma: Bulzoni Editore.
- Gasteratos, K., Spyropoulou, G.-A. & Suess, L. 2021, Zoom dysmorphia: a new diagnosis in the Covid-19 pandemic era?. *Plastic and Reconstructive Surgery*, 148, 6: 1073e-1074e.
- Gill, R. & Elias A. 2014. 'Awaken your Incredible': Love Your Body Discourses and Postfeminist Contradictions. *International Journal of Media and Cultural Politics*, 10, 2: 179-188.
- Gillespie M.A. 2003. "Mirror Mirror", in *The Politics of Women's Bodies*, a cura di R. Weitz, 201-295. New York: Oxford University Press.
- Gimlin, D. 2007. What is 'body work'? A review of the literature. *Sociology Compass*, 1, 1: 353-370.
- Green, A.I. 2008. The social organization of desire: The sexual fields approach. *Sociological Theory*, 26, 1: 25-50.
- Green, A.I. 2013. 'Erotic capital' and the power of desirability: Why 'honey money' is a bad collective strategy for remedying gender inequality. *Sexualities* 16, 1-2: 137-158.
- Green, A.I. 2014. Toward a sociology of collective sexual life, in *Sexual fields: Toward a sociology of collective sexual life*, a cura di A.I. Green, 1-23. Chicago: University of Chicago Press.
- Green, R. 2007. *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice*. New Haven: Yale University Press
- Hakim, C. 2010. Erotic capital. *European Sociological Review*, 26, 5: 499-518.
- Hakim, C. 2011. *Honey money: The power of erotic capital*. London: Penguin Books.

- Hamermesh, D.S. 2011. *Beauty pays: Why attractive people are more successful*. Princeton: Princeton University Press.
- Harriger, J.A., Schaefer, L.M., Thompson, J.K. & Cao, L. 2019. You can buy a child a curvy Barbie doll, but you can't make her like it: Young girls' beliefs about Barbie dolls with diverse shapes and sizes. *Body Image*, 30: 107-113.
- Haraway, D. 2016. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century, in *Manifestly Haraway*, a cura di D. Haraway, 3-90. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haug, F. (a cura di) 1987. *Female Sexualization: A Collective Work of Memory*. London: Verso.
- Hayles, K.N. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hegde, R.S. 2001. Global Makeovers and Maneuvers: Barbie's Presence in India. *Feminist Media Studies* 1, 1: 129-133.
- Heyes, C. 2007. *Self-transformations: Foucault, Ethics and normalized bodies*. New York: Oxford University Press.
- Hill, S.E., Rodeheffer, C.D., Griskevicius, V., Durante, K. & White, A. 2012. Boasting beauty in an economic decline: mating, spending, and the lipstick effect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 103, 2: 275-291.
- Holla, S. & Kuipers, G. 2015. Aesthetic capital. In *International handbook for the sociology of art and culture*, a cura di L. Hanquinet & M. Savage, 290-304. London: Routledge.
- Ihde, D. 2012. Postphenomenological re-embodiment. *Foundations of Science*, 17: 373-377.
- Jacobson, M.F. 1998. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jarrín, A. 2015. Towards a Biopolitics of Beauty: Eugenics, Aesthetic Hierarchies and Plastic Surgery in Brazil. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 24, 4: 535-552.
- Jarrín, A. 2017. *The Biopolitics of Beauty: Cosmetic Citizenship and Affective Capital in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Jarrín, A. & Pussetti, C. (a cura di) 2021. *Remaking the Human: Cosmetic Technologies of Body Repair, Reshape and Replacement*. Oxford-New York: Berghahn Books.
- Jones, W.S. 1999. Barbie's Body Project, in *The Barbie Chronicles: A Living Doll Turns Forty*, a cura di Y.Z. McDonough, 91-107. New York: Touchstone.
- Kukkonen, I. 2021. Physical Appearance as a Form of Capital: Key Problems and Tensions, in *Appearance as Capital*, a cura di O. Sarpila, I. Kukkonen, T. Pajunen & E. Aberg, 23-37. Bingley: Emerald Group Publishing.
- Kwan, S. & Trautner, M.N. 2009. Beauty work: Individual and institutional rewards, the reproduction of gender, and questions of agency. *Sociology Compass*, 3, 1: 49-71.
- Lake, M. & Reynolds, H. 2008. *Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the Question of Racial Equality*. Melbourne: Melbourne University Publishing.

- Liakounakou, A. 2023. Bodies-in-crisis: beauty, narrative, and the management of dispersal. *JASO Journal of the Anthropological Society of Oxford*, <https://www.anthro.ox.ac.uk/sitefiles/jaso-15-2023-31-46-liakounakou.pdf>.
- Lipkin, E. 2009. *Girls' Studies*. Berkeley: Seal.
- Lord, M.G. 1994. *Forever Barbie: The Unauthorized Biography of a Real Doll*. New York: William Morrow.
- Luttrell, W. & Clark, E. 2018. Replaying Our Process: Video/Art Making and Research. *Qualitative Inquiry*, 24, 10: 775-785.
- Lynch, M. 2011. Blogging for Beauty? A Critical Analysis of Operation Beautiful. *Women's Studies International Forum*, 34, 6: 582-592.
- MacDougall, J.P. 2003. Transnational Commodities as Local Cultural Icons: Barbie Dolls in Mexico. *Journal of Popular Culture*, 37, 2: 257-275.
- Magee, C. 2005. Forever in Kente: Ghanaian Barbie and the Fashioning of Identity. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 11, 6: 589-606.
- Manderson, L. 2011. *Surface Tensions: Surgery, Bodily Boundaries, and the Social Self*. London: Routledge.
- Manley, R. 2020. Light at the end of the tunnel: the capability approach in the aftermath of Covid-19. *Journal of Human Development and Capabilities*, 21, 3: 287-292.
- Martin, J.L. & George, M. 2006. Theories of sexual stratification: Toward an analytics of the sexual field and a theory of sexual capital. *Sociological Theory*, 24, 2: 107-132.
- Martin, E. 2007. *Bipolar expeditions. Mania and Depression in American Culture*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Martinez, F. 2021 *Ethnographic Experiments with Artists, Designers and Boundary Objects*. London: UCL Press.
- Mears, A. 2014. Aesthetic labor for the sociologies of work, gender, and beauty. *Sociology Compass* 8, 12: 1330-1343.
- Mears, A. 2015a. Girls as elite distinction: The appropriation of bodily capital. *Poetics*, 53: 22-37.
- Mears, A. 2015b. Working for free in the VIP: Relational work and the production of consent. *American Sociological Review*, 80, 6: 1099-1122.
- Mears, A. 2020. *Very important people: Status and beauty in the global party circuit*. Princeton: Princeton University Press.
- Mitchell, C. & Reid-Walsh, J. 2000. Just a Doll? 'Liberating' Accounts of Barbie-Play. *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 22, 2: 175-190.
- Mori, M. 1970. Bukimi no tani – The uncanny valley. *Energy*, 7, 4: 33-35.
- Motz, M.F. 1983. I Want to Be a Barbie Doll When I Grow Up: The Cultural Significance of the Barbie Doll, in *The Popular Culture Reader*, a cura di C. D. Geist & J. Nachbar, 122-136. Ohio: Bowling Green University Popular Press.
- Murphy, R. 2013. *(De)Constructing "Body Love" Discourses in Young Women's Magazines*. Unpublished PhD thesis, University of Wellington, Victoria.

- Murphy, R. & Jackson, S. 2011. Bodies-as-image? The Body Made Visible in Magazine Love Your Body Content. *Women's Studies Journal*, 25, 1: 17-30.
- Murray, S. 2005a. (Un/be)coming out? Rethinking fat politics. *Social Semiotics*, 15, 2: 153-163.
- Murray, S. 2005b. Doing Politics or Selling Out? Living the Fat Body. *Women Studies*, 34, 3-4: 265-277.
- Murray, S. 2007. Corporeal Knowledges and Deviant Bodies: Perceiving the Fat Body. *Social Semiotics*, 17, 3: 361-373.
- Murray, S. 2008. *The 'Fat' female body*. New York: Macmillan.
- Murray, S. 2009. Marked as 'Pathological': 'Fat' Bodies as Virtual Confessors, in *Biopolitics and the 'Obesity Epidemic'*. *Governing Bodies* a cura di W. Harwood, 78-90. London, NY: Routledge.
- Myslinska, D.R. 2021 Not Quite Right: Representations of Eastern Europeans in ECJ Discourse. *International Journal of Politics, Culture & Society*, 34: 271-307.
- Nadesan, M. 2008. *Governmentality, Biopower and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Nakashima Degarrod, L. 2016. Collaborative art and the emergence and development of ethnographic knowledge and empathy. *Critical Arts*, 30, 3: 322-340.
- Netchaeva, E. & Mckenzie, R. 2016. Strategically Stunning: The Professional Motivations Behind the Lipstick Effect. *Psychological Science*, 8, 27: 1157-1168.
- Nguyen, M.T. 2011. The Biopower of Beauty: Humanitarian Imperialisms and Global Feminisms in the War on Terror. *Signs*, 36, 2: 359-383.
- Nickson, D.P., Warhurst, C., Witz, A. & Cullen, A.M. 2001. The Importance of Being Aesthetic: Work, Employment and Service Organization, in *A Sturdy*, a cura di I. Grugulis & H. Willmott, 170-190. Customer Service: Empowerment and Entrapment.
- Nussbaum, M. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard: Harvard University Press.
- O'Sickey, I.M. 1994. Barbie Magazine and the Aesthetic Commodification of Girls' Bodies, in *On Fashion*, a cura di S. Benstock & S. Ferris, 21-40. New Brunswick and New Jersey: Rutgers University Press.
- Orbach, S. 1988. *Fat is a Feminist Issue*. London: Arrow Books.
- Perista, P. 2019. *In-work poverty in Portugal*. European Social Policy Network (ESPN). Bruxelles: Directorate-General for Employment, Social Affairs and Inclusion.
- Pettinger, L. 2008. Developing aesthetic labour: The importance of consumption. *International Journal of Work Organisation and Emotion*, 2, 4: 327-343.
- Pini, M. & Walkerdine, V. 2011. Girls on film: Video diaries as "autoethnographies", in *Visual methods in psychology: Using and interpreting images in qualitative research*, a cura di P. Reavey, 139-152. Hove: Psychology Press.
- Pink, S. 2011 Images, Senses and Applications: Engaging Visual Anthropology. *Visual Anthropology*, 24, 5: 437-454.

- Pino, O. 2022. Is Zoom dysmorphia a new disorder?. *Acta Bio Medica. Atenei Parmensis*, 92, 6.
- Poole, D. 2005. An Excess of Description: Ethnography, Race and Visual Technologies. *Annual Review of Anthropology*, 34: 159-179.
- Preciado, B.P. 2015. *Testo tóxico*. Roma: Fandango Libri.
- Pussetti, C. 2013. Woundscape: Suffering, Creativity and Bare Life. Practices and processes of an ethnography-based art exhibition. *Critical Arts*, 27, 5: 599-617.
- Pussetti, C. 2015. Os frutos puros enlouquecem. Percursos de arte e antropologia. *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia*, 38: 221-243.
- Pussetti, C. 2016. Nenhuma ferida fala por si mesma. Sofrimento e estratégias de cura dos imigrantes através de práticas de ethnography-based art. *Revista Interface Comunicação, Saúde, Educação USP*, 20, 58: 811-827.
- Pussetti, C. 2018. Ethnography-based art: Introduction. Undisciplined dialogues and creative research practices. *Journal of Visual Ethnography*, 7, 1: 1-12.
- Pussetti, C. 2019a. From Ebony to Ivory: ‘Cosmetic’ Investments in the Body. *Anthropological Journal of European Cultures*, 28, 1: 64-72.
- Pussetti C. 2019b. Hallucination-Based Ethnography. Imaginative Knowledge And The Ecstatic Side Of Fieldwork. *VE Journal Visual Ethnography*, 8, 2: 72-98.
- Pussetti, C. 2020. La Gazzella e la Pantera. La gestione dell’apparenza razziale nella industria della moda. *Officina della Storia*, 29: 18-39.
- Pussetti, C. 2021a. Shaping the European Body: The Cosmetic Construction of Whiteness, in *Remaking the Human: Cosmetic technologies of body repair, reshape and replacement* a cura di A. Jarrín & C. Pussetti, 243-320. London: Berghahn Books.
- Pussetti, C. 2021b. Gimme the pill! O mercado das promessas limitless e as práticas neuro-liberais de melhoramento cognitivo, in *Super-humanos. Desafios e limites da intervenção no cérebro*, a cura di M. Barbosa & C. Pussetti, 125-139. Lisboa: Edições Colibri.
- Pussetti, C. 2021c. Because you’re worth it! The medicalization and moralization of aesthetics in aging women. *Societies*, 11, 97: 1-16
- Pussetti, C. 2021d. Regimes de beleza entre privilégios e desigualdades estruturais. *Revista Interface. Comunicação Saúde Educação*, 25: 1-6.
- Pussetti C. 2022. Body on Canvas, Body as Canvas: About Media Mirrors, Plastic Mirages, and Intimate Reflections. *American Ethnologist*, <https://americanethnologist.org/features/collections/taking-note-complexities-and-ambiguities-in-writing-ethnographic-fieldnotes/body-on-canvas-body-as-canvas-about-media-mirrors-plastic-mirages-and-intimate-reflections>
- Pussetti, C. 2023a. Be Fu\*\*ing Perfect: (Booby) Traps along the Road of Perfection. *American Anthropologist*, <https://www.americananthropologist.org/online-content/be-fuing-perfect-booby-traps-along-the-road-of-perfection>.
- Pussetti, C. 2023b. Covibesity e o peso das normas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 29, 2, <https://doi.org/10.1590/1413-81232024292.04062023>.

- Pussetti C. 2023c. Life comes first, but lifestyle also matters: aesthetic responses to pandemic angst. *Análise social*, 58, 246: 172-191.
- Pussetti, C. 2023e. Barbie in the Real World. Histórias de Barbies Reais. *Jornal Público*, 2, 9: 1-9.
- Pussetti C., Lavina, E. & Manfredi, F. 2022. “Beauty Warriors”: histórias de resistência entre antropologia e arte, in *A arte de construir cidadania: juventude, práticas criativas e ativismo*, a cura di A. Sarrouy, J. Simões & R. Campos, 59-90. Lisboa: Tinta-da-China.
- Pussetti, C. & Pires, I. 2021. Envelhecer hoje é uma escolha. Responsabilidades, obrigações e promessas de juventude eterna, in *Bioteχνologias, transformações corporais e subjetivas: saberes, práticas e desigualdades*, a cura di C. Pussetti, F. Rohden & A. Roca, 215-254. ABA, UFRGS Edições.
- Pussetti, C., Reis Brandão, E. & Rohden, F. (a cura di) 2020. A indústria da perfeição. Circuitos transnacionais nos mercados e consumos do aprimoramento cosmético e hormonal. *Revista Saúde e Sociedade*, 29, 1: 1-7.
- Pussetti, C., Rohden, F. & Roca, A. (a cura di) 2021. *Bioteχνologias, Transformações Corporais e Subjetivas: Saberes, Práticas e Desigualdades*. ABA, UFRGS Edições.
- Quindlen, A. 1999. Barbie at 35, in *The Barbie Chronicles: A Living Doll Turns Forty*, a cura di Y.Z. McDonough, 117-119. New York: Touchstone.
- Rand, E. 1995. *Barbie's Queer Accessories*. Durham, NC: Duke University Press.
- Reid-Walsh, J. & Mitchell, C. 2000. Just a Doll? ‘Liberating’ Accounts of Barbie-Play. *Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies*, 22, 2: 175-190.
- Rice, S.M., Graber, E. & Shadi Kourosh, A. 2020. A pandemic of dysmorphia: zooming into the perception of our appearance. *Facial Plastic Surgery & Aesthetics Medicine*, 22, 6: 401-402.
- Rice, S.M., Siegel, J.A., Libby, T., Graber, E. & Shadi Kourosh, A. 2021. Zooming into cosmetic procedures during the Covid-19 pandemic: The provider’s perspective. *International Journal of Womens Dermatology*, 7, 2: 213-216.
- Robins, C. 1989. *Barbie: Thirty Years of America's Doll*. Chicago: Contemporary Pooles.
- Rodrigues, S. 2012. Undressing Homogeneity: Prescribing Femininity and the Transformation of Self-Esteem. *Journal of Popular Film and Television*, 40, 1: 42-51.
- Rogers, M. 1999. *Barbie Culture*. Thousand Oaks, California: Sage.
- Rose, N. & Rabinow, P. 2006. Biopower Today. *BioSocieties* 1: 195-217.
- Rose, N. 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Santana Pinho, P. 2009. “White but Not Quite: Tones and Overtones of Whiteness in Brazil.” *Small Axe*, 13, 2: 39-56.
- Sarpila, O., Koivula, A., Kukkonen, I., Aberg, E. & Pajunen, T. 2020. Double standards in the accumulation and utilisation of ‘aesthetic capital’. *Poetics*, 82.
- Sarpila, O., Kukkonen, I., Pajunen, T. & Aberg, E. 2021. *Appearance as Capital*. Bingley: Emerald Group Publishing.

- Schwarz, M.T. 2005. Native American Barbie: The Marketing of Euro-American Desires. *American Studies*, 46, 3-4: 295-326.
- Shilling, C. 1991. Educating the body: Physical capital and the production of social inequalities. *Sociology*, 25, 4: 653-672.
- Shilling, C. 2004. Physical capital and situated action: A new direction for corporeal sociology. *British Journal of Sociology of Education*, 25, 4: 473-487.
- Shilling, C. 2012. *The body and social theory*. London: Sage.
- Smith Maguire, J. 2008. *Fit for consumption: Sociology and the business of fitness*. London: Routledge.
- Sohail, R., Raheela, N. & Nazir, A.M. 2014. A Postcolonial Study of Barbie Phenomena and Its Implication in Pakistani Urban Context. *European Academic Research*, 2, 5: 6949-6978
- Steinberg, S.R. & Kincheloe, J.L. (a cura di) 1997. *Kinderculture: The corporate construction of childhood*. Boulder: Westview Press.
- Stoler, A.L. 2002 *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and Intimate in Colonial Rule*. Berkeley. University of California Press.
- Tajtáková, M., Zak, S. & Filo, P. 2019. The Lipstick Effect and Outdoor Cultural Consumption in Slovakia in Times of Crisis. *Ekonomický časopis*, 67, 6: 607-628.
- Taussig, K-S., Rapp, R. & Heath, D. 2005. Flexible Eugenics: Technologies of the Self in the Age of Genetics: Foucault, Governmentality, and Life Politics, in *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*, a cura di J.X. Inda, 194-212. London: Blackwell.
- Thompson, P., Warhurst, C. & Callaghan, G. 2001. Ignorant Theory and Knowledgeable Workers: Interrogating the Connections Between Knowledge, Skills and Services. *Journal of Management Studies*, 38, 7: 923-942.
- Tischner, I. 2013. *Fat lives: A feminist psychological exploration*. East Sussex: Routledge,
- Toffoletti, K. 2007. *Cyborgs And Barbie Dolls Feminism, Popular Culture And The Posthuman Body*. London: I.B.Tauris & Co. Ltd.
- Tulinski, H. 2017. *Barbie As Cultural Compass: Embodiment, Representation, and Resistance Surrounding the World's Most Iconized Doll*. Department of Sociology & Anthropology College of the Holy Cross Sociology Student Scholarship. [http://crossworks.holycross.edu/soc\\_student\\_scholarship/1](http://crossworks.holycross.edu/soc_student_scholarship/1)
- Urla, J. & Swedlund, A. 2007. Measuring Up to Barbie: Ideals of the Feminine Body in Popular Culture, in *Applying Cultural Anthropology*, a cura di A. Podolefsky & P. Brown, 145-155. New York: McGraw-Hill.
- Warhurst, C. & Nickson, D. 2009. Who's Got the Look? From Emotional to Aesthetic and Sexualised Labour in Interactive Services. *Gender, Work and Organisation*, 16, 3: 385-404.
- Warhurst, C. & Nickson, D. 2001. *Looking Good, Sounding Right: Style Counselling in the New Economy*. London: Industrial Society.

- Weber, B.R. 2009. *Makeover TV: Selfhood, Citizenship, and Celebrity*. Durham: Duke University Press.
- Weenink, D. 2008. Cosmopolitanism as a Form of Capital: Parents Preparing their Children for a Globalizing World. *Sociology*, 42, 6: 1089-1106.
- Wen H. 2009. Being Good-Looking Is Capital: Cosmetic Surgery in China Today, *Asian Anthropology*, 8, 1: 89-107.
- Williams, C.L. & Connell, C. 2010. "Looking good and sounding right": Aesthetic labor and social inequality in the retail industry. *Work and Occupations*, 37, 3: 349-377.
- Wissinger, E. 2015. *This Year's Model: Fashion, Media, and the Making of Glamour*. New York: NYU Press.
- Witz, A., Warhurst, C. & Nickson, D. 2003. The labour of aesthetics and the aesthetics of organization. *Organization*, 10, 1: 33-54.
- Wolf, N. 2002 (1991). *The beauty myth: How images of beauty are used against women*. New York: Perennial.
- Wright, J. & Harwood, V. 2009. *Biopolitics and the 'Obesity Epidemic': Governing Bodies*. London: Routledge.
- Yehya, N. 2004 *Homo cyborg. Il corpo postumano tra realtà e fantascienza*. Milano, Elèuthera.





# Informality between states that do not officially speak: Turkish trucks entering Armenia

ARSEN HAKOBYAN

*Institute of Archaeology and Ethnography, National Academy of Sciences of Armenia*

MARCELLO MOLLIKA

*University of Messina*

## Abstract

*In many Middle-eastern and former Soviet spaces, informal trade is a common way to avoid blockade-related restrictions. However, the institutionalization and diversification of trade can create a space where formally conflicting actors can carry out informal trade. Responding to the emergence of a new market economy and to the First Nagorno-Karabakh War, informal economic relations became a marker of social change in post-Soviet Armenia. Turkey has since then prevented the passage of aid destined to Armenia to cross over its borders. Armenia's eastern and western borders are closed. Thus, the country is left with two trading routes, via Georgia and Iran. However, informal Armenian Turkish trade relations persisted as of the early 1990s. Yet, the blockade does not allow Armenian exports to Turkey via legal routes. Meanwhile, Turkey's exports to Armenia, albeit facing the Turkish government's legal obstructions, are possible in practice. Indeed, many vehicles bearing Turkish number plates carry goods to Armenia over Georgia every year. With such a scenario as its backdrop, this empirical paper aims to explore the following question: How do informal practices become a tool of relations between the two states, able even to resist conflictual events?*

**Key-words:** Armenia, informality, embargo, Turkey, conflict and security.

## L'informalità tra Stati che ufficialmente non si parlano. I camion turchi che entrano in Armenia

*In molte aree medio-orientali e post-sovietiche, l'economia informale è pratica diffusa per aggirare restrizioni legate agli embarghi. Tuttavia, istituzionalizzazione e diversificazione dei commerci possono creare spazi dove financo attori formalmente in conflitto mettono in pratica scambi informali. Nell'Armenia post-sovietica, per rispondere all'emergere di una nuova economia di mercato e alla prima guerra del Nagorno Karabakh, le relazioni economiche*

*informali divennero indicatori dei mutamenti sociali. La Turchia ha dalla prima guerra nel Nagorno Karabakh impedito il passaggio, attraverso i suoi confini, degli aiuti destinati all'Armenia. Mentre i confini orientali e occidentali dell'Armenia restano chiusi. Pertanto, al paese rimangono solo due vie commerciali, attraverso Georgia e Iran. Vero però che relazioni commerciali informali tra armeni e turchi persistevano sin dai primi anni '90. Ma se l'embargo non consente esportazioni dall'Armenia verso la Turchia via itinerari legali, le esportazioni dalla Turchia verso l'Armenia, sia pur soggette a controlli da parte delle autorità turche, sono invece possibili nella pratica. Infatti, veicoli con targhe turche sono soliti trasportare merci in Armenia via Georgia. Tenuto conto di un tale scenario, questo contributo vuole rispondere alla seguente domanda: in che modo le pratiche informali diventano strumento nelle relazioni tra i due stati, e sono addirittura capaci di sopravvivere ad eventi bellici?*

**Parole chiave:** Armenia, informalità, embargo, Turchia, conflitto e sicurezza.

## Introduction<sup>1</sup>

In South Caucasia, there are different forms of blockades, e.g., Russian-Georgian embargo, EU-Russia sanctions. Geography is usually a major variable in economic-related sanctions; concurrently, informal trade helps avoiding blockade-related restrictions. However, the institutionalization and diversification of trade, state bodies and regional cooperation can create a space where formally conflicting actors can carry out informal trade on a state level. It is thus important to understand how informality functions between states, and the process of its institutionalization.

Since the 1990s, informal economic relations became a marker of social change in post-Soviet Armenia. Responding to the emergence of a new market economy and to the First Nagorno-Karabakh War (1991-1994), shadow economy in conflictual *loci* (Fleming, Roman & Farrell 2000; Warde 2007) became a means to overcome socio-economic crisis (Dudwick 2003; Dabaghyan & Gabrielyan 2008; Fehlings 2017; Melkumyan 2018). The Republic of Armenia had to face the crisis that followed the collapse of the Soviet Union (1987-1991), an energy crisis (1991-1995) and economic blockades (from Azerbaijan since 1989; from Turkey since 1993) (De Wall 2003).

Following Armenia's Independence (1991), Turkish-Armenian relations have been marked by a twofold tension: the unresolved issue of

---

<sup>1</sup> Despite the difficulty of dividing the paper into precise areas of responsibility, Hakobyan concentrated mainly on Sections 4, 5 and 6; Mollica on Sections 1, 2 and 3.

the acknowledgement of the Armenian Genocide (Giragosian 2009: 2-3; Grigoryan, Khachatryan & Ter-Matevosyan 2019: 3); and Turkish support to Azerbaijan in the Nagorno-Karabakh War (Zakaryan 2021: 193-194). Armenia's eastern (with Azerbaijan) and western (with Turkey) borders are closed. The country is thus left with only two trading routes: via Georgia and Iran.

Nevertheless, indirect Armenian-Turkish trade relations persisted since the early 1990s. According to Armenian official data, Armenia imported Turkish goods in the range of \$3.4 billion during the period 1993-2021 (Armstat 1993-2021). This represented almost 99% of the trade between the two countries as Armenian exports to Turkey are nearly non-existent. Indeed, Armenia's list of imported goods placed Turkish trade to the country in sixth place in 2019 (Zakaryan 2021).

However, the blockade did not allow Armenian exports to Turkey. Vehicles bearing Armenian number plates are not permitted to enter Turkey since there is no bilateral road-transport agreement between the two countries. Meanwhile, custom declarations for goods of Armenian origin that enter Turkey directly from Armenia are not formally issued. However, Turkey's exports to Armenia are possible in practice. Trucks bearing Turkish number plates are not allowed to go to Armenia from Turkey and export declarations to Armenia are not issued. Nevertheless, Turkish trucks exiting Turkey may initially declare Georgia as their destination and then declare Armenia as their destination when arriving at the Georgian border. Similarly, Turkish products may initially be exported to Georgia and then re-sold in the Armenian market via Georgian companies. Many vehicles bearing Turkish number plates carry goods to Armenia over Georgia every year. This worked even after the Second Nagorno-Karabakh War (2020), when on December 31, 2020, the Armenian government placed an embargo on imports of Turkish goods.

The Armenian economy and employment market have dramatically transformed since the collapse of the Soviet Union. Initially the political instability and deindustrialization created dramatic social and economic crisis and as the industrial production stopped, employees lost their jobs. In such a context, marked by the absence of a social welfare system and an economic collapse, informal economies flourished. Rano Turaeva suggests that «Post-Soviet social and economic crises coupled with growing uncertainties about the future have led people to rethink their [...] social navigation through societal and political systems» (Turaeva 2018: 74).

Similar practices across the world are associated with unstable labor markets and occupy a semi-informal sphere of business activity, e.g., petty trans-border trade (Cieślowska 2018: 94). Thus, informal trade prospered once the former Soviet Union's borders were opened. It was however the transitional period with its "porous borders" and almost non-existent controls that helped informal transactions. These were helped by huge price disparities with the former Soviet sphere countries (*Ivi*: 95).

In the Armenian case the above must also be contrasted with the First Nagorno-Karabakh War and the economic blockade. From 1990 to 2000, Armenia's most popular shuttle trades were with China, Poland, Syria and, indirectly, with Turkey (mostly in the Georgian markets of Sadakho and Lilo). However, over time some trades transformed into profitable businesses. Traders still travelled, but the scale of their trade increased. Several former traders became retail suppliers to wholesale outlets. Others continued to travel abroad to buy goods for their own stalls in the markets; but most of them sent their purchased goods through intermediaries. Thus, they were only required to supervise their delivery. Some of the latter started organizing cargo transportation and logistics systems from Turkey to Armenia. This was documented by Cieślowska (*Ivi*: 97) in other post-Soviet countries, whilst in Armenia the shuttle trade suffered from poor economic conditions and widespread corruption.

Building on works of informality in Eurasian spaces (Polese 2021) and informality as everyday practices in post-Soviet (Polese *et al.* 2018) and Middle Eastern (Helou 2021; 2022; Helou & Mollica 2022) zones, this paper takes on an empirical approach to explore the following question: How do informal practices become a tool of relations between Armenia and Turkey, able even to resist conflictual events? We will suggest that the practices can even resist tense political situations. To do so, we have looked at a variety of media sources which related to different aspects of the question.

We have analyzed international and local (mainly Armenian and Turkish) social media. The scrutiny was conducted from a factological perspective relying upon a document analysis methodology. Social media were largely used to gather data during and after the Second Nagorno-Karabakh War because they documented ongoing processes not yet academically analyzed or not enough analyzed. The media proved often to be the single source offering relevant information about some events. In addition, participant observation was carried out from 2020 to 2023 in Yerevan, mainly in Malatia market that is one of the main post-Soviet Armenia spaces

where shuttle trades between Armenia and Turkey arose and developed to later becoming a place of wholesalers. It is made of different selling areas, e.g., cloths, shoes, agricultural products and so on. One of the authors lives very close to the Malatia market, which facilitated data collection. This gave the co-author opportunities to continuously observe market processes, life and shifting dynamics. At the time of writing, the market was functioning perfectly. Fieldwork was mostly conducted in the morning. On Mondays the cloths market did not work as selling was limited to fruits and vegetables. Observation was however intensified since September 2020 when the Second Nagorno-Karabakh War started, as well as in December 2021 and December 2022 when costumers visited the market because of the incoming festivities (New Year Eve and the Armenian Apostolic Christmas - January 6).

However, we have also used material gathered during previous fieldworks (2006 and 2010) conducted by one of the co-authors on both Armenian-Georgian and Turkish-Georgian borders in the framework of two international research-field schools in the Georgian settings of Sadakho and Vale. The project was on ethnicity, everyday practices and economy in Transcaucasian borderlands (Brednikova, Voronkov & Zurabishvili 2011).

South Caucasian forms of informal and indirect trade, as well as illegal border transactions and the way they interact with ethno-political conflicts, have been articulated in three recent area-study contributions. First, Susanne Fehlings' (2022) work on trade and traders between Caucasia and China, with an emphasis on the Georgian case, explores the origin and development of informal and small-scale transactions, and the way «globalization from below» impacted economy, markets and social relations. Second, the work of Blakkisrud *et al.* (2021) upon the Abkhazian case showed the correlation between trade and trust in contested statehood and conflict transformation, and proved how the relation is much more complex than often assumed as trade does not necessarily promote trust but emotional implications that relate to memory and self-understanding components. Third, Mattheis, Russo and Raineri's (2019) contribution on the way forms of connectivity extending across borders survived both the materialization of inter-state frontiers and the freezing of conflict borderlines. Thus, cross-border networks thrive on the economic practices shaping the region via open-air trading markets, e.g., bazaars scattered along the Georgian borders with South Ossetia (Ergneti), Azerbaijan (Red Bridge) and Armenia (Sadakhlo). At the same time, what we hypothesize

concerns the ways in which the practices of legitimacy are declined by varying the political situations, especially those of conflict.

The context chosen, i.e., the case of informal transactions between Turkey and Armenia, is marked by the omnipresent influences dictated by the (synchronic) conflict in Nagorno-Karabakh and by the (diachronic) long-standing tensions, ripe fruit of the unresolved issue of the Armenian Genocide. This is why we have decided to devote to the historical section particular attention (see later); it is indeed this historical background that connects to, and helps explaining, the question posed by the article and contextualized the subsequent discussion. In what follows, we endorse the definition given by Abel Polese (2021) upon informality, «As an activity, performed by an individual or a group of individuals [...], that eventually bypasses the state or the overarching entity regulating the life of that group or society» (Polese 2021: 3). However, it is our main aim to bend it towards an understanding of the political dimension of the phenomenon.

This article is divided into five sections. Section one, entitled *The Armenian-Turkish Thorny Border: an historical background*, examines the history of the post-Soviet border between Armenia and Turkey. Section two, entitled *Informality Penetrates the Thorny Border: the bus route that did not exist*, discusses how informal practices penetrated the border. Section three, entitled *Circumventing the Embargo*, provides details on how informal practices circumvent the economic blockade. Section four, entitled *Turkish Trucks Encountering Genocidal Past Memories*, looks at the frictions between the Turkish-Armenian trade and the sempiternal shadow of their entangled past. Section five, entitled *Concluding Remarks*, summarizes the content of the paper.

### **The Armenian-Turkish Thorny Border: an historical background**

Turkey was one of the first countries to recognize Armenia's independence on December 16, 1991, after the collapse of the USSR. Armenian proclaimed its independence on September 23, 1991. However, even before the official recognition of the new Republic (27.11.1991), when Armenia was still formally in the USSR, the Ambassador of Turkey to Moscow, Volkan Vural, said that Turkey was preparing to open a consulate in Yerevan (ESI 2009: 9). On April 12, 1991, Ambassador Vural had a three-days official visit. It was the first visit in Armenia by a high-ranking Turkish official in 70 years (*Ivi*: 6). The Ambassador, along with then acting Ar-

menian Minister of Foreign Affairs, Ashot Yeghiazaryan, visited the closed Armenian-Turkish border of Margara (Hakobyan 2012: 267). Yeghiazaryan even recalls that they said: «Here will be our checkpoint» (Yeghiazaryan quoted in Hakobyan 2012: 267).

However, while Vural was visiting Armenia, the Soviet Central Authority and the Soviet Azerbaijani leadership were planning the special Operation Ring in Nagorno-Karabakh. The decision to launch the operation was made on April 10, 1991. On April 30, Soviet Army, Internal Troops and Azerbaijani Special Police units attacked the Armenian rural border villages of Getashen [Chaykend] and Martunashen [Qarabulag] (De Wall 2003: 116-117), then on the Azerbaijani – Nagorno Karabakh border, today in Goygol District in Azerbaijan. Operation Ring was Soviet Union's first and only civil war. It marked the beginning of an open, armed phase in the Nagorno-Karabakh conflict. The operation was accompanied by systematic and gross human rights abuses (De Wall 2003: 120-121).

Nevertheless, despite Ambassador Vural's visit, the Turkish government refused to establish diplomatic relations with Armenia. Turkey also refused to open the two border posts of Margara–Alijan [Alican] and Dogu Kapi [Doğu Kapi] – Akhurik. The Turkish government put forward two preconditions to their opening: 1. Armenia must recognize the Turkish-Armenian border as established under the Treaty of Kars (1921); 2. Armenia must put an end to the process of international recognition of the Armenian Genocide and the Nagorno-Karabakh issue (Hakobyan 2012: 276-278, 300-306). The preconditions mean waiving Armenian alleged territorial claims and denying the existence of the Genocide.

From the beginning of the First Nagorno-Karabakh War, Turkey had provided Azerbaijan with political, diplomatic and military assistance. On March 2, 1992, Turkey began to implement a policy of randomly obliging planes carrying cargo bound for Armenia to land in Turkey. This policy complemented Azerbaijan's economic blockade of Armenia, which begun in 1989. However, Turkey did not cut all ties with Armenia. In November 1992, Turkey had, for instance, agreed to allow 100.000 tons of wheat (part of a larger EU humanitarian assistance) from the EU to pass through its territory to Armenia (De Wall 2003: 213). At that time, Azerbaijani forces were preparing to launch a final offensive to conquer Stepanakert (*Ivi*: 196, 210). Armenia was under an economic blockade from the Azerbaijani side while facing the coincidental breakdown of transit routes across Georgia because of the Abkhazian conflict (1992-93).

According to an agreement signed between the new Republic of Armenia and the new Russian Federation on September 30, 1992, Russia had ensured the security of Armenia's borders with Turkey and Iran. However, on April 3, 1993, Nagorno-Karabakh Armenians took control of the Azerbaijani town of Kalbajar. This allowed the opening of a second corridor between Armenia and Karabakh, beside Lachin corridor (captured on May 17, 1992). Turkey retaliated to the loss of Kalbajar by stopping the supply of European wheat by re-sealing the Turkish-Armenian border post of Dogu Kapi.

Turkey also halted the transfer of humanitarian aid through its territory and eventually severed all rail and air connections between Turkey and Armenia (Zakaryan 2021: 193). Since then, Turkey has linked the re-opening of the borders to the resolution of the Nagorno-Karabakh issue (Hakobyan 2012: 300-306; Gültekin 2005, 42).

However, on May 2, 1995, the Ministry of Foreign Affairs of Turkey announced that the international air route between Armenia and Turkey, closed since 1993, was re-opened (Gültekin-Punsmann *et al.* 2012: 14-15).

The Former Head of the National Security Service of Armenia, David Shahnazaryan, recalled that, after the battle of Kalbajar, Turkish policy towards Armenia changed sharply. He said:

[In the winter of 1994] a Turkish delegation [...] visited Armenia [...] I told the ambassador that it was incomprehensible to us that Turkey had closed its air border with Armenia. I said that [...] Turkey had a tougher position than Azerbaijan. The air borders between Armenia and Azerbaijan had never been closed and we had been using each other's airspace [...] Soon after that the airspace was opened (Shahnazaryan quoted in Hakobyan 03.04.2006).

The former Chief of the Armenian Aviation Authority, Shahen Petrosyan, added: «The process was very difficult because of the absence of diplomatic relations. [However, on] April 20, 1995, the agreement on opening of the air border was signed between Armenia and Turkey» (Petrosyan quoted in Sargsyan 27.12.2021).

The closure of the air corridor between Armenia and Turkey impacted Azerbaijani flight connections to Turkey and to the Western countries (TEPAV *et al.* 2012: 5). Meanwhile, «Armenia was getting 1 million dollars yearly for aeronavigation thanks to this» (Petrosyan quoted in Sargsyan 27.12.2021).

After the First Nagorno-Karabakh War, a decision was made by Turkey to allow Armenian citizens to obtain Turkish visas at Turkish border points. Armenian citizens were later given the opportunity to get an entry

visa at the airport when traveling to Turkey. However, in 2001, in retaliation for the French Parliament recognition of the Armenian Genocide, Turkey stopped issuing visas to Armenian citizens at border posts. Thus, Armenians had to apply for a visa to the Turkish consulate in Tbilisi or Moscow. But in 2002, Turkey reversed its decision (Gültekin-Punsmann *et al.* 2012: 14, 28-29). The air corridor was open for transit to/from Armenia; however, the Turkish national carrier, Turkish Airlines, did not operate flights to Yerevan (TEPAV *et al.* 2012: 5-6).

### **Informality Penetrates the Thorny Border: the bus route that did not exist**

Armenian-Turkish cross-border issues precede USSR collapse. In the late Soviet period, a first, small-scale, informal trade link was established between Turkey and Soviet Transcaucasia when Caucasian regions started opening their external borders. In 1988, land border-crossing points were established between USSR and China, and between USSR and Turkey, Finland, and Norway. This was the first step towards the development of the so-called «cross-border tour». Meanwhile, the increasing collapse of USSR internal economic ties and the emergence of ethnic conflicts in Caucasia disrupted ground communications facilitating the emergence of informal networks (Dabaghyan & Gabrielyan 2008: 51).

But the Armenian-Turkish border had unique features. According to the political scientist Burcu Gültekin:

Turkey, along with Norway, was one of the two flanking states of NATO that shared a land border with the USSR. The Moscow Treaty of 1921, which established the Soviet-Turkish border, gave birth to 70 years of relative stability. A preliminary definition of the Turkish Armenian frontier provided the setting for that treaty, as well as defining the boundaries between Turkey and the three Transcaucasian republics [Georgia, Armenia and Azerbaijan]. The opening of Dog'u Kapi/Akhourian [Dogu Kapi/Akhourik], the first and only border gate between Turkey and the USSR, dates back to 1927. The gate is located a few kilometers from the Turkish city of Kars and the Armenian city of Gyumri (Gültekin 2004: 28).

In a later contribution, Gültekin addressed the tense relations at the border:

The Soviet officials thought apparently that the Armenian population of Gyumri was unlikely to collaborate with the Turkish enemy just at the other side of the border. The Adjarian and Azeri populations in Batumi and Nakhitchevan were far more suspicious (Gültekin 2005: 131).

During the Cold War, the Kars–Gyumri railway was the only operational land transportation link for commodities and passengers between Turkey and the Soviet Union (*Ibidem*). The opening of Dogu Kapi–Akhu-rik border gate was meaningful for rational motivations as it was the only railway connection and ready border infrastructure to directly connect Kars and Gyumri. Indeed, to connect Transcaucasia with Turkey via Georgia or *Nakhitchevan* required new infrastructures.

In 1988, the Sarpi border-crossing was opened between Turkey and the USSR in Georgia. Later this border post was to impact regional politics because the Georgian village of Sarpi and the Turkish town of Hopa became the main space of «tourist shuttle» and cross-border trade (Hann & Beller-Hann 1998). However, at the beginning of the 1990s, Armenian citizens were less involved in shuttle trade because of the First Nagorno-Karabakh War. Turkish positions in the Nagorno-Karabakh conflict and the memory of the Genocidal past had structured perceptions about Turkey among Armenians (Dabaghyan & Gabrielyan 2008: 60; Mollica & Hakobyan 2021, chap. 5).

At the end of the war in 1995, Armenian citizens could get a Visa to enter Turkey at land checkpoints, and since 2002 the opportunity was extended to airport checkpoints. However, informal trade was already active. According to Gültekin (2005) some 11.000 Armenian citizens had visited Turkey in 2003; and in 2004 the total number of Armenian citizens having visited Turkey exceed 11.000 as many Armenian tourists and small businessmen entered Turkey via Georgia (Gültekin 2005: 181).

A bus route Istanbul-Yerevan-Istanbul was opened in 1996 serving Armenian traders. In Istanbul, the bus stopped at Emniyet Garaji bus station in the Aksaray district, that is, the Station for International Bus Lines to the Balkan and Caucasia. In Yerevan, the bus stopped close to the Central Bus Station, at the Sport-concert Complex, and close to Tourist Offices in the City Center. On the route, it stopped, on request, in the Armenian towns of Spitak and Vanadzor. The price was between \$60-70.

However, in practice, the Yerevan-Istanbul-Yerevan bus route did not exist. It could not be registered as an official bus route because the Republic of Armenia did not have official relations with the Republic of Turkey. The position of the Armenian Government about the «official» international bus route was that it was necessary to have official relations with the countries with whom the passenger bus route was established. Thus, bus routes formally functioned with Georgia, Nagorno-Karabakh, Iran, Rus-

sia and Greece. Concurrently, the Yerevan-Istanbul-Yerevan bus route was considered a tourist route. This meant that, there was no need to register the route and consequently to give official licenses to provide the service. To describe the bus-trip, we use the word «caravan» based on Vahe Sarukhanyan (19.03.2013; 30.04.2013) description since cargo trucks ran alongside the buses.

Thus, Turkish trucks could for the first time enter Armenia. But the «caravan» had to face restrictions. Nevertheless, ways to overcome them were always found. First, Turkey had prohibited Armenian license plated vehicles with more than 16 seats from entering its territory. Thus, buses and trucks used for this route had either Turkish or Georgian license plates. Second, the route was operated by Turkish and Armenian companies. However, some of the owners of the Georgian buses were Armenians who had registered their vehicles in Georgia. Third, considerable controls were often taking place at checkpoints, mostly in Sarpi. Sometimes, after taking the lists of the passengers entering Turkey, border guards demanded drivers to return with the same list of persons (Sarukhanyan 19.03.2013).

According to Gültekin (2005), bus companies shuttling between Yerevan and Istanbul were an important source of information. Two Turkish companies, Aybaki and Mahmudoglu, dominated the land connection between the two countries, but two other companies, AST and Buse, also run services (*Ivi*: 183). However, according to 2013 data, 19 Armenian and 4 Turkish companies were involved in the business (Sarukhanyan 30.04.2013). In fact, despite the complicated schemes to operate the route, Armenian tourist agencies had monopolized the business. The companies provided services such as changing commercial invoices and transport documents on the Turkish-Georgian border, and ensuring customs clearance in Armenia as final destination (ICHD 2011: 35).

The bus route allowed informal trade to develop. From Armenia, buses smuggled cigarettes and alcohol (mostly vodka which was presented as 'Russian' in Turkey); from Turkey, olive and maize oil and washing powder (Sarukhanyan 30.04.2013). Most trade was channeled through cargo transported via trucks bearing Turkish or Georgian plate numbers. In 2013, at least five Armenian-based companies acted as informal representatives of Turkish cargo transportation companies based in Armenia. Armenian companies ordered the transport to be carried out by specialized Turkish companies. The order was then mostly carried out by the Turkish company Gozde, a leading company in international trade based in Hopa

(Turkey) with a branch in Yerevan (Sarukhanyan 30.04.2013). Gozde offered international transport and storage services anywhere in Turkey and Europe ([www.gozdenakliyat.com.tr/en/](http://www.gozdenakliyat.com.tr/en/)). Murat Kayan, Turkish owner of the Armenian registered Gozde company, interviewed by Vahan Dilanyan on the trade, replied: «I worked in Armenia over 17 years, and never had any problems» (Kayan quoted in Dilanyan 28.08.2012).

According to the Turkish newspaper Hurriyat Daily News, in 2011 «more than 50 trucks carry 17 tons of cargo to Armenia from Istanbul via Georgia each week» (Hurriyat Daily News cited by Tert.am. 02.02.2011). It is however difficult to assess the exact number of trucks involved in the trade. The number of companies involved fluctuated; new companies appeared every year; others disappeared; others were connected to one another. At times, Armenian companies represented Turkish companies in Armenia albeit they operated under different names (Sarukhanyan 30.04.2013).

However, indirect trade between Armenia and Turkey were institutionalized. In 2019, Armenia imported (mostly via Georgia) \$267 million worth of Turkish-manufactured products. More recent figures, the last refers to the first nine months of 2021, released by the Ministry of Economy of Armenia, suggest that Turkish imports fell to \$20 million (Harutyunyan 30.12.2021). But the last figures must take into consideration both Covid-19 pandemic and the Second Nagorno-Karabakh War. Nevertheless, Armenia was not listed in Turkish trade statistics until 2008-2009. According to the Armenian Amberd research center analysis, the statistic was distorted. In addition, recent Turkish statistics suggest that Armenian exports to Turkey exceeded its imports, thus, subverting a dominant belief. Indeed, even statistics provided by international organizations show that Armenian figures are closer to reality (Yenokyan 02.02.2022).

Transport of goods from Turkey to Armenia via Georgia using Turkish-owned trucks is well documented: «It's a corridor that exists despite Turkey's official trade embargo against Armenia and the lack of diplomatic relations between the two states» (Mghdesyan 10.02.2022).

However, on the one hand, Turkish shipment vehicles need an official passage card issued by the Turkish Ministry of Transportation, Maritime Affairs and Communications to pass through another country and Armenia is on the approved list, thus trucks bearing Turkish number plates face no problems entering Armenia (TEPAV *et al.* 2012: 6). On the other hand, Turkish customs do not issue declarations for goods from Turkey

that are sold to Armenia. In practice, goods that are being exported from Turkey to Armenia are declared for Georgia; then these goods are forwarded from Georgia to Armenia. In Georgia there are specialized agencies that deal solely with these operations. Georgian middlemen receive a commission of 1-2% and do not encounter any problems (TEPAV *et al.* 2012: 8).

Entrepreneurs trading between Turkey and Armenia who import the above goods from Turkey to Georgia provide two invoices: the first for the Georgian intermediary consignee company; the second for the real Armenian consignee. While leaving Turkish customs border posts both invoices are stamped by customs authorities. However, only the first will be given to the Georgian consignee (to be later included in Turkey-Georgia trade statistics). Entering Georgia, the transport agent provides the second invoice, to be later given to the Armenian consignee, to the Georgian customs authority. These goods pass Georgia as transit goods and then exit from Georgia to enter Armenia. The transport runs smoothly, as no embargo of Turkish goods exists in Armenia. Thus, a vehicle which was bound for Armenia through the Sarpi border-crossing got from the Turkish custom authorities a permit to unload in Georgia. As the vehicle leaves the Turkish customs and enters Georgia, the driver declares it a «transit vehicle» with a shipment bound for Armenia. Thus, the vehicle can freely proceed to Armenia. Since the Georgian documents are «multi-purpose» and do not differentiate between transit and single destination permits, shippers will not experience any problems. In practice, Georgian rules on transport allow a hauler to enter Georgian customs without any permission (TEPAV *et al.* 2012: 2).

It is also worth noting that the development of cargo systems and digital, online technology had a direct impact on the practices of trade. Indeed, in the last years, most traders stopped going to Istanbul and started ordering online their goods, e.g., cloths. According to an informant, they select their items using photos or video that are send to them by shopkeepers, vendors and traders from Istanbul (Woman interviewed in Malatia Market, Yerevan, on 14.02.2023).

### **Circumventing the Embargo**

Informal trade and economic relations are often linked to borders. Artak Dabaghyan and Mkhitar Gabrielyan (2008) run fieldwork in the market of the Georgian village of Sadakhlo on the Armenian-Georgian-Azerbaijani

border. During the conflict, this was the only space for informal economic relations between Armenians and Azerbaijanis. Thus, it played a major role in constructing stereotypes and political attitudes. In the South-Caucasian informal context, a similar role was played by the market of the Georgian village of Ergeneti on the Georgian-South Ossetian border, which involved trans-border trades between two (then) belligerent parties (Chkhartishvili, Gotsiridze & Kitsmarishvili 2004). However, in 2004-2005 both Sadakhlo and Ergeneti border markets were closed since the Georgian government was unable to provide effective control over them (Dabaghyan & Gabrielyan 2008). Ways to overcome economic embargos are thus related to border practices, as seen during the Syrian War in the border town of Kessab (Mollica & Hakobyan 2021, chap. 7) or during the former Yugoslavia war (1991-2001). Despite Yugoslavia being under international sanctions, the market of Szeged on the Hungarian-Serbian border kept functioning (Czako & Sik 1999: 725).

However, the *de facto* Nagorno-Karabakh Republic and Turkish Army direct involvement in the Second Nagorno-Karabakh War created a new situation in Turkish-Armenian trade and informal connections. On October 20, 2020, the Armenian Government put a temporary embargo on imports of goods having Turkish origins. However, in accordance with the Government decision, the embargo was to come into effect on December 31, 2020. The decision prompted security concerns associated with product safety because of the support Turkey gave to Azerbaijani interventions. The decision was officially meant to address threats related to Turkish goods, while also putting an end to the financial proceeds and fiscal revenues of a country «with manifest hostile attitude» (Government of the Republic of Armenia 21.10.2020).

The embargo lasted originally until July 1, 2021. It was then extended for additional 6 months (Hovhannisyan 30.12.2021). According to the Treaty on the Eurasian Economic Union of May 29, 2014, after the expiration of the term, the decision could be extended for another six months (Hergnyan 22.10.2020). It was however allowed to import raw materials and processed products from Turkey. In 2021, mainly construction materials, knitted, cotton fabric and natural leather were imported from Turkey (Sargsyan 20.12.2021). According to the economist MP Artak Manukyan, 4,000 businessmen were involved in the import sector from Turkey to Armenia (Hergnyan 22.10.2020).

Vahan Kerobyan, Armenian Minister of Economy, explained that the decision to impose a ban on the import of Turkish goods was based on political

considerations and made during the war. In his opinion, lifting the embargo will be a political decision (Hovhannisyan 30.12.2021). However, Kerobyan drew also attention to the course of events both in Armenia and in Turkey over the past years. He recalled the significant devaluation of the Turkish Lira, which led to a reduction in the price of Turkish goods. This increased the level of threat for Armenian producers (Hovhannisyan 30.12.2021).

However, public campaigns began against Turkish goods before the Government decided on them. Armenian supermarkets launched the «No Turkish products» campaign aimed at stopping the sale of Turkish products in their stores (Novosti Armenia 30.09.2020). Between them, the Eco Fruit Co. that used to import tomatoes and citrus fruits from Turkey began to refuse to import them at the beginning of the war (Lazaryan 06.05.2021). A large sign, with the words «No Turkish products», stood in front of the fruit store in Malatia Market, the largest fruit market in Yerevan. Other initiatives got a transnational dimension, e.g., the public petition «Don't finance terrorism - put EMBARGO on Turkish products» (Change.org 2000). Greece and Saudi Arabia decided to boycott Turkish goods too. In France, a petition was called to boycott all Turkish products to protest Turkish foreign policy, while also condemning President Erdogan for strengthening ties with radical Islamist groups (Jofree 03.11.2020).

During the embargo, some Turkish clothing shops looked for ways to operate under the import ban. However, several shops had to close, among them the DeFacto. Others, e.g., the Koton store, which was importing Turkish goods before the ban, decided to remain open. The Waikiki Armenia chain of stores refused to take a public position, but the saleswomen confirmed that they had no intention of closing the store, although they no longer imported Turkish products (Lazaryan 06.05.2021).

However, according to Armenian media, it was a completely different picture at the «fairs», fly markets where clothes labeled Made in Turkey could be found. Part of them were in the storages before the embargo; but a consistent part was imported informally. Indeed, Turkish goods had continued to enter the Armenian market through illegal routes. This was confirmed in February 2021 by Artem Karapetyan, head of the Customs Control Department of State Revenue Committee of Armenia. According to him, there were importers who kept importing Turkish goods under the name of another country. Sellers of the «fairs» operating in Yerevan, interviewed by Arshaluyus Barseghyan (22.12.2021) stated that there were many Turkish-made items in the «fair». They were also aware that a way to

avoid the embargo was to pass the finished product under the term «raw material». According to the seller, the product reached Armenia through a specific chain, whose first link was made by Armenians who had recently settled in Turkey (Barseghyan 22.12.2021).

Armenian migrants had mainly established themselves in Kaumkapi and Kurtuluş districts in Istanbul. The presence of Armenian migrants is usually overlooked by Turkish authorities. However, occasionally the issue enters the political arena. The Armenian migrant community is then used as a sort of «hostage» in the relations between Turkey and Armenia (Akgönül 2013). On different occasions, Turkish authorities have threatened to deport Armenian migrants. The issue came, for instance, to the fore when then Turkish Prime Minister Erdogan reacted on the resolutions passed by the USA and Sweden in 2010, which recognized the massacres of Armenians by Ottoman Turks as genocide (Grigoryan 2018: 9).

These «informal» groups acquired a main role during the embargo. They sent photos of products from Istanbul stores and Yerevan sellers chose the model, the color, and the size of the item. The order was then transferred to people who delivered the product to Armenia, getting their percentage as wholesale products. According to sellers' information collected by Barseghyan (22.12.2021), Turkish goods arrived in Armenia via Russia. Before the embargo, there were many merchants going to Turkey, and the delivery of goods was fast, which allowed to have a competitive low price, but during embargo: «“The field is left to specific people. If in the past a person could go to Turkey and bring two hand suitcases and sell them at a minimal price, now they have to become resellers and buy from wholesalers”, said the seller» (Barseghyan 22.12.2021).

Beside informal routes, another means was to change/remove Turkish labels from the items. Thus, labels with the inscription Made in Turkey were changed before reaching Armenia, cut out in Turkish stores in Turkey or brought to Armenia and cut out there (Barseghyan 22.12.2021). On August 9, 2021, the State Revenue Committee of Armenia confirmed the attempts to circumvent the temporary ban on the import of products of Turkish origin by disguising their origin by removing labels. The Committee called again to follow the embargo and do not import illegal products of Turkish origin (SRC 09.08.2021).

However, on March 18, 2021, the Armenian newspaper Zhoghovurd wrote that, despite the ban, the local market continued to be flooded with shoes and clothes of Turkish origin, but with Chinese labels. Traders

brought Turkish clothes and shoes under the name of foreign companies. They also started to import clothes of Turkish origin through Russia, where the labels were replaced with Chinese ones, or simply imported without labels (News.am 18.03.2021). But Turkish goods kept also arriving in Armenia through re-labeling done in Georgia. According to the economist Tatul Manaseryan, they were even replaced by certificates and brands of the country of origin (Danielyan 24.11.2021).

## **Turkish Trucks Encountering Genocidal Past Memories**

The last major attempt at rapprochement between Turkey and Armenia was facilitated by Switzerland (2007-2009). It culminated in the signed, but not ratified, Zurich Protocols in which it was envisaged that the border between the two countries could be re-opened. But, again, the Azerbaijani factor brought the process to collapse (Phillips 2012: 49-51). Then Turkish Prime Minister Erdogan publicly re-emphasized the need to condition the ratification of the Zurich Protocols to the settlement of the Nagorno-Karabakh issue (Zakaryan 2021: 194).

It was finally after the Armenian defeat in the Second Nagorno-Karabakh War in November 2020 that the debate on the re-opening of the Turkish-Armenian border re-emerged. In December 2021, Armenia and Turkey appointed special envoys to discuss the potential normalization of their relations. On July 1, 2022, Turkey and Armenia announced an agreement to open their common border for third-country nationals and to begin direct cargo flights respectively (Ministry of Foreign Affairs of Armenia 01.07.2022). According to the eastern Turkish newspaper *Gazete Kars*, «Turkey has allegedly started to demine the area bordering Armenia [...] in the countryside of the village of Ibiş in Kars» (*Gazete Kars* 07.12.2022).

However, as Yerevan-based analyst Richard Giragosian suggests: «[Turkey] will not take any step that Azerbaijan could perceive as against their interests [...] as the same day on July 1, suddenly the Azerbaijani state border service announced that it was closing its border with Turkey» (Giragosian 07.07.2022). Indeed, Azerbaijani authorities cited Covid-19 pandemic as a justification for the closure of the border. They stated that, on June 20 the Azerbaijani Government had decided to extend the quarantine regime until September 1, 2022. However, the initial announcement regarding the extension of the quarantine did not mention the Azerbaijani-

ni border with Turkey (Avedian 13.07.22). For Giragosian this proves an «unavoidable synergy or indirect relationship» between Armenia's parallel negotiations with Turkey and Azerbaijan (Giragosian 07.07.2022).

However, although Azerbaijan's Turkish-backed victory makes obsolete Ankara's preconditions for normalization, a return to the preconditions of the early 1990s could not be limited to what Tigran Zakaryan (2021) summarized as:

To renounce the support for international recognition of the Genocide. [As] another requirement for the opening may be the establishment of a corridor between Azerbaijan and *Nakhitchevan* through Armenia's Syunik province [...] «a centuries-old dream for the Turkish foreign policy» (Berker 2000) [...] which opens a direct connection between Ankara, Baku and the Turkic world beyond the Caspian Sea (Zakaryan 2021: 199-200).

But the prohibition of movements across borders that renders the transit routes to/from Turkish ports inaccessible for Armenian goods can be simply regarded as a land blockade (Zakaryan 2021: 194). After all, it was only on December 30, 2021 that the Armenian Government lifted the ban on the import of Turkish goods. The decision came into effect on January 01, 2022. According to the Ministry of Economy of Armenia, the ban had both positive and negative economic consequences (Armenpress 30.12.2021). Indeed, Turkey and Armenia had recently appointed special envoys on mending relations (Kucera 04.01.2022).

Armenian Minister of Economy, Vahan Kerobyan, said that: «The justification for continuing the ban is weakening» (Kerobyan quoted in Kucera 04.01.2022). According to Babken Tunyan, Deputy Chair of the Economic Affairs Committee of the Armenian Parliament: «Economically, unfortunately this ban led to a situation where Turkish products were entering Armenia through [...] more complicated ways» (Tunyan quoted in Kucera 04.01.2022). However, some business organizations suggested to continue the ban for 5 more years. To make the ban more effective, they even proposed to add a ban on sales (Hetq.am 01.12.2021). They were echoes of a more widespread and profound malaise.

In October 2021, a video circulated in Armenian social media showing that, at the request of an Armenian who participated in the Second Nagorno-Karabakh War, the Turkish flag was removed from the front of a truck (the plate number is not visible in the video). The event took place in Syunik province, Southern Armenia (Novosti-Armenia 2021).

The demand was not accidental. A similar incident had taken place in the same region about a month before. Armed and masked Azeri policemen stopped a bus, transporting players of the Mountainous Artsakh youth football club, through the Azeri-controlled Goris-Kapan Road, and engaged in threatening propaganda. There were 18 young people aged 15-16 on the bus, along with the coaches and the doctor. In the video spread on social networks, an Azerbaijani policeman scrapes the logo of the football club «We Are Our Mountains» and the Artsakh flag from the car with a knife. The bus was stopped for half an hour. Then Russian peacekeepers came, and the bus could continue its trip (Khulyan 18.09.2021).

The Second Nagorno-Karabakh War also had a transnational impact. At the beginning of the war, on September 28, 2020, four trucks with foodstuffs and tires were ready to leave the Georgian town of Akhalkalak for the Armenian-Georgian border checkpoint of Ninotsminda-Bavra and then enter Armenia. However, the trucks were stopped by Georgian officers who said that the border was closed due to Covid-19 pandemic and permission from the Georgian Ministry of Foreign Affairs was needed to transport aid across the border (Aghalaryan 28.09.2020; Ayvazyan 01.10.2020). This caused indignation and protest among local Armenians. In retaliation, a group of 1.000 young Armenians from the southern Georgian Javakheti [Javakhk in Armenian] blocked the road leading to Turkey in the Armenian-populated village of Kartsakh in Akhalkalak region. They banned Turkish trucks from entering Georgia. They protested the Georgian official position that did not allow the entry of humanitarian assistance to Armenia and Nagorno-Karabakh nor the entry of Armenian volunteers. They said they would not allow Turkish trucks to enter Georgia until the Georgian-Armenian border re-opens and their humanitarian assistance reaches Nagorno-Karabakh (Hayern Aysor 15.10.2020). But Javakheti Armenians protested also because, according to them, Turkey supplied weapons to Azerbaijan through that same road (Aghalaryan 30.09.2020). The road was eventually opened thanks to the negotiations between some Georgian MPs of Armenian origin, the police forces and the protestors (Civilnet.am 30.09.2020).

## **Concluding Remarks**

Based on fieldwork and participant observation in geographic sites in Armenia where formal and informal trade occur, this paper has explored and discussed the development of informal and indirect trade between

Armenia and Turkey, emphasizing its impact on inter-state relations. Conceptually, it relies on different strands of literature, such as informality in conflicts and regional contexts, in addition to the classification of patterns of trade diversion and extralegal circulations of people and goods.

Emerging in the late Soviet period, small-scale cross-border trading became a marker of the new South Caucasian economy. However, this phenomenon took on a different form in Armenia due to two specific conflict-related variables: the Nagorno-Karabakh wars and Azerbaijani and Turkish blockades. Nevertheless, despite the problematic and unfavorable political conditions, shuttle trade with the Asia Minor peninsula never stopped. The closure was overcome by complex informal transnational schemes that defied institutional limitations. The ethnography suggests that this kind of trade via bus caravans penetrated different informal trajectories: from bus routes to informal trade practices (customs) and the delivery of invoices. However, these practices were neither considered illegitimate nor part of official economic relations. This was the frame that allowed the first Turkish truck to enter Armenia. Based on these practices, an indirect trade scheme between Armenia and Turkey developed, using trans-regional informal practices. In turn, this provided relevant trade practices and the development of economic relations via Georgia, while also involving trading companies and travel agencies that restructured their offers to meet the new market demands by providing licenses and other documents.

First, the legitimacy of these informal practices depended on the regional political situation, the Nagorno-Karabakh conflict, the diplomatic tensions between Armenia and Turkey and the skirmishes at the Armenian–Azerbaijani border. This testifies the fluid South Casasia scenario, but also the incredible capability of informality to adapt and resuscitate after every political setback. Indeed, despite difficult political conditions, indirect transactions between Armenia and Turkey found ways to persist. Traders and truck drivers managed to circumvent restrictions dictated by the old-standing international political tension related to Armenia on the one side and Turkey and Azerbaijan on the other. This fits in with an extensive literature on informal trade, conflict and borders (Blakkisrud *et al.* 2021), peripheries (Mattheis, Russo & Raineri 2019) and shadow economy practices (Dabaghyan & Gabrielyan 2008; Fehlings 2022).

Second, the real economy cannot be understood by simply resorting to statistical or economic data provided by national or international institu-

tions that simply measure formal exchanges. Our employment of participant observation helped capture economic dimensions that escaped official statistics. Armenians are willing to buy Turkish goods despite enmity with Turkey. This is a common occurrence in many conflictual settings (including Caucasia), i.e. when people have little choice they will purchase and consume goods from «enemies». As our case study shows, despite the embargo, in 2019 Turkey ranked sixth on the list of Armenia's trading partners in terms of imports. However, we submit that our case study is not just representative in the regional context and goes beyond the framework of South Caucasian literature on informality. In a comparative framework, this is in line with other works on informality in Eurasian spaces (Polese 2021) and informality as everyday practices in post-Soviet (Polese et al. 2018) and Middle Eastern (Helou & Mollica 2022) zones, where economic drivers are independent from political and historical factors.

## Acknowledgement

Marcello Mollica acknowledges the support by Marie Skłodowska-Curie Actions (MSCA) H2020-EU.1.3. - EXCELLENT SCIENCE. Project name: Shadow. Grant agreement: 778188.

## Bibliography

- Aghalaryan, K. 28.09.2020. Georgian Police Halt Assistance Destined for Artsakh. *Hetq.am*, <https://hetq.am/en/article/122133>.
- Aghalaryan, K. 30.09.2020. Javakhk Armenians Block Turkish Trucks from Entering Georgia. *Hetq.am*, <https://hetq.am/en/article/122231>.
- Akgönül, S. 2013. *The Minority Concept in the Turkish Context: Practices and Perceptions in Turkey, Greece, and France*. Leiden: Brill.
- Armenian forces to tear the Turkish flag from the truck passing through Syunik 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=z9jiPffAXaE>.
- Armenpress, 30.12.2021. The ban on the import of goods of Turkish origin will not be extended, <https://armenpress.am/eng/news/1072073/>.
- Armstat, 1993-2021 (*ad annum*). External Economic Activity, Statistical Yearbooks of Armenia. Yerevan: National Statistical Service of the Republic of Armenia, <https://www.armstat.am/en/?nid=586>.
- Avedian, L. 13.07.22. Pashinyan and Erdogan hold first ever phone call. *The Armenian Weekly*, <https://armenianweekly.com/2022/07/13/pashinyan-and-erdogan-hold-first-ever-phone-ca>.

- Ayvazyan, A. 01.10.2020. How the escalation in Karabakh has affected Armenians living in Georgia. *Jam.news*, <https://jam-news.net/georgia-javakhethi-saakashvili-armenia-azerbaijan-karabakh-war/>.
- Barseghyan, A. 22.12.2021. “Made in Turkey” labels in Armenia: by traces of the penetration of Turkish goods (in Armenian). *Civilnet.am*, <https://bit.ly/3qXB7vh>.
- Blakkisrud, H., Kemoklidze, N., Gelashvili, T. & Kolstø, P. 2021. Navigating de facto statehood: trade, trust, and agency in Abkhazia’s external economic relations. *Eurasian Geography and Economics*, 62, 3: 347-371.
- Berker, M. 30.12.2020. Karabakh: Big Win for Turkish Foreign Policy in 2020. *Anadolu Agency*, <https://www.aa.com.tr/en/turkey/karabakh-big-win-for-turkish-foreign-policy-in-2020/2093720>.
- Brednikova, O., Voronkov, V. & Zurabishvili T. (eds.) 2011. Вале 2010: Полевые заметки [Vale 2010: Field Notes]. Tbilisi: Center for Study of Social Practices.
- Change.org. 2000. Don’t finance terrorism - put EMBARGO on Turkish products, <https://www.change.org/p/worldwide-don-t-finance-terrorism-put-embargo-on-turkish-products?redirect=false>.
- Chkhartishvili, D., Gotsiridze, R. & Kitsmarishvili B. 2004. Georgia: conflict regions and economies, in *From War Economies to Peace Economies in the South Caucasus*, P. Champain, D. Klein & N. Mirimanova (eds.), 120-156. London: International Alert.
- Cieślowska, A. 2018. Chelnoki (Russia and FSU), in *The Global Encyclopedia of Informality: Understanding Social and Cultural Complexity*, A. Ledeneva (ed.), Vol. 2, 94-97. London: UCL Press.
- Civilnet.am 30.09.2020. Javakhk Armenians blocked the Georgia-Turkey interstate road (in Armenian), <https://bit.ly/47St6bE>.
- Czako, A. & Sik, E. 1999. Characteristics and Origins of the Comecon open air market in Hungary. *International Journal of Urban and Regional Research*, 23, 4: 715-737.
- Dabaghyan, A. & Gabrielyan, M. 2008. *Economy, Trade and Ethnicity in Borderlands: An Ethnographical Survey in the Tavush Province of Armenia* (in Armenian). Yerevan: Author’s Edition.
- Danielyan, N. 24.11.2021. Invalid prohibition. How do Turkish and Azerbaijani products appear in Armenia? (in Armenian), *Armenia Sputnik*, <https://armeniasputnik.am/20211124/chgvortsvogh-argelqy-inchpes-en-turqakan-u-adrbejanakan-apranqneriy-hajtnvum-hajastanum--35627922.html>.
- De Wall, T. 2003. *Black Garden: Armenia and Azerbaijan through Peace and War*. New York: New York University Press.
- Dilanyan, V. 28.08.2012. Turks in Armenia: to doing business to researching National archive, *Umba.am*, <http://umba.am/eng/topic.php?id=33>.
- Dudwick, N. 2003. When the Lights Went Off: Poverty in Armenia, in *When Things Fall Apart: Qualitative Studies of Poverty in the Former Soviet Union*, N. Dudwick, E. Gomart & A. Marc (eds.), 117-154. Washington: World Bank, <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/15204>.

- ESI [European Stability Initiative]. 2009. A Picture Story. Armenia-Turkey. The Great Debate (in Armenian), [https://www.esiweb.org/pdf/esi\\_picture\\_story\\_-\\_turkish\\_armenian\\_relations\\_am\\_-\\_august\\_2009.pdf](https://www.esiweb.org/pdf/esi_picture_story_-_turkish_armenian_relations_am_-_august_2009.pdf).
- Fehlings, S. 2017. From Chelnoki to Global Players: Encounters in the Context of Caucasian (-Chinese) Trade since the 1990s. *Paideuma*, 63:183-205.
- Fehlings, S. 2022. *Traders, Informal Trade and Markets between the Caucasus and China*. London: Palgrave Macmillan.
- Fleming, M., Roman, K.J. & Farrell, G. 2000. The Shadow Economy. *Journal of International Affairs*, 53, 2: 387-409.
- Gazete Kars. 07.12.2022. Mine clearance on the Turkish-Armenian border has started! (in Turkish), <https://www.gazetekars.com/turkiye-ermenistan-sinirinda-mayin-temizligi-basladi-38951h.htm>.
- Giragosian, R. 2009. *Changing Armenia-Turkish Relations*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Giragosian, R. 07.07.2022. Armenia-Turkey Border Set to Reopen After Three Decades. The plan to allow third-country nationals to cross is seen as the next step towards full normalization between the two neighbors. *Institute for War and Peace Reporting*, <https://iwpr.net/global-voices/armenia-turkey-border-set-reopen-after-three-decades>.
- Government of the Republic of Armenia. 21.10.2020. On temporary ban on imports of goods having Turkish origin, <https://www.gov.am/en/news/item/9840/>.
- Grigoryan, A., Khachatryan, K. & Ter-Matevosyan, V. 2019. Armenia-Turkey Border Opening: What Determines the Attitude of Armenians?. *Caucasus Survey*, 7, 1: 25-43.
- Grigoryan, I. 2018. Armenian Labor Migrants in Istanbul: Reality Check Report. *MiReKoc - Migration Research Center at Koç University*, [https://mirekoc.ku.edu.tr/wp-content/uploads/2018/10/Report\\_Armenian-Labor-Migrants-in-Istanbul.pdf](https://mirekoc.ku.edu.tr/wp-content/uploads/2018/10/Report_Armenian-Labor-Migrants-in-Istanbul.pdf).
- Gültekin, B. 2004. Cross-border cooperation between Turkey and South Caucasus: prospects for sub-regional integration, in *From war economies to peace economies in the South Caucasus*, P. Champain, D. Klein & N. Mirimanova (eds.), 28-69. London: International Alert, <https://www.international-alert.org/wp-content/uploads/2021/09/Caucasus-War-Economies-To-Peace-Economies-EN-2004.pdf>.
- Gültekin, B. 2005. Prospects For Regional Cooperation on NATO's South Eastern Border Developing a Turkish-Russian Cooperation in South Caucasus. *Final Report Manfred Wörner Fellowship 2004-2005*, <https://www.nato.int/acad/fellow/04-05/gultekin.pdf>.
- Gültekin-Punsmann, B., Dizman, A.I., Kirdar, S. & Gevorgyan, A. 2012. *Review of Legal Issues between Armenia and Turkey*. Ankara-Yerevan: Economic Policy Research Foundation of Turkey and International Center for Human Development.
- Hakobyan, T. 03.04.2006. Ankara's Response to Yerevan, *Hetq.am*, <https://hetq.am/en/article/10111>.
- Hakobyan, T. 2012. *Looking from Ararat. Armenians and Turks; from War to Cold War to Diplomacy* (in Armenian). Yerevan: Antares.

- Hann, C. & Beller-Hann, I. 1998. Markets, Morality and Modernity in North-East Turkey, in *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, T. Wilson & H. Donnan (eds.), 237-262. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harutyunyan, S. 30.12.2021. Armenia Lifts Ban On Imports From Turkey. *Radio Free Europe/Radio Liberty's Armenian Service*, <https://www.azatutyun.am/a/31633313.html>.
- Hayern, Aysor. 15.10.2020. It is impossible to defeat an Armenian. The Armenians of Samtskhe-Javakheti organized demonstrations and fundraising, <https://www.hayernaysor.am/en/posts/298/2020-10-15/Samtskhe%E2%80%93Javakheti>.
- Helou, J. 2021. Lebanon's Political Economy of Informality: Elites, Citizens and the State Shape Money(s) during the Sovereign Debt Crisis, in *The Communitarian Nation-state Paradox in Lebanon*, I. Salamey (ed.), 149-176. New York: Nova Science Publishers.
- Helou, J. 2022. State collusion or erosion during a Sovereign Debt Crisis: Market Dynamics Spawn Informal Practices in Lebanon, in *Informality, Labour Mobility and Precariousness: Supplementing the State for the Invisible and the Vulnerable*, A. Polese (ed.), 277-300. London: Palgrave.
- Helou, J. & Mollica, M. 2022. Inter-Communal Relations in the Context of a Sectarian Society: Communal Fear Spawns Everyday Practices and Coping Mechanisms among the Maronites of Lebanon. *Nationalism and Ethnic Politics*, 28, 4: 393-412.
- Hergnyan, S. 22.10.2020. Not the Turkish one! Economic nuances of political decision" (in Armenian). *Hetq.am*, <https://hetq.am/hy/article/138362>.
- Hetq.am 01.12.2021. Armenia: Business Owners Urge Government to Extend Ban on Turkish Imports, <https://hetq.am/en/article/138464>.
- Hovhannisyanyan, A. 30.12.2021. Armenian government apparently intends to lift embargo on Turkish imports. *Arminfo*, [https://finport.am/full\\_news.php?id=45301&lang=3](https://finport.am/full_news.php?id=45301&lang=3).
- ICHD [International Center for Human Development] 2011. *Perspectives for Development of Transport and International Corridors in Armenia, Turkey and the Region*. Yerevan: International Center for Human Development.
- Jofree, T. 03.11.2020. Thousands commit to boycott Turkish products in French petition. *The Jerusalem Post*, <https://www.jpost.com/international/thousands-commit-to-boycott-turkish-products-in-french-petition-647853>.
- Khulyan, A. 18.09.2021. Armed and masked Azerbaijanis stopped a bus of young people from Artsakh and engaged in threatening propaganda (in Armenian). *RFE/RL*, <https://www.azatutyun.am/a/31466757.html?fbclid=IwAR2tN55njRRCVa-Ql4fAvTd-r8Tdr34DOvptUnctxIRLS-B2e0KLIKGIhTE0>.
- Kucera, J. 04.01.2022. Armenia ends ban on Turkish imports. *Eurasianet.org*, <https://eurasianet.org/armenia-ends-ban-on-turkish-imports>.
- Lazaryan, N. 06.05.2021. The alternative of Turkish goods is replaced, but not at the expense of Eurasian and Chinese (in Armenian). *Fact investigation platform*, <https://fip.am/15413>.

- Mattheis, F., Russo, A. & Raineri, L. 2019. *Fringe Regionalism. When Peripheries Become Regions*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Melkumyan, H. 2018. Informality, Politics and Mutual Support in Armenian Flea Markets. *Working Paper Series on Informal Markets and Trade*, 5, <http://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/43115>.
- Mghdesyan, A. 10.02.2022. Armenian businesses see both opportunity and threat from opening of Turkish border. *Eurasianet.org*, <https://eurasianet.org/armenian-businesses-see-both-opportunity-and-threat-from-opening-of-turkish-border>.
- Ministry of Foreign Affairs of Armenia 01.07.2022. Fourth meeting of the Special Representatives of Armenia and Turkey, [https://www.mfa.am/en/press-releases/2022/07/01/Armenia\\_Turkey\\_4th/11527](https://www.mfa.am/en/press-releases/2022/07/01/Armenia_Turkey_4th/11527).
- Mollica, M. & Hakobyan, A. 2021. *Syrian Armenians and the Turkish Factor. Kessab, Aleppo and Deir ez-Zor in the Syrian War*. Cham: Palgrave Macmillan.
- News.am 18.03.2021. *Zhoxovurd*. Secret version. Traders in Armenia have found a way to sell Turkish goods (in Armenian), <https://news.am/arm/news/634278.html>.
- Novosti-Armenia 30.09.2020. Not Turkish. Large Armenian supermarkets are boycotting Turkish products (in Armenian). *News Armenia*, <https://newsarmenia.am/am/news/armenia/Voch-turqakanin-/>.
- Novosti-Armenia 2021. An Armenian tears the Turkish flag from a truck passing through Syunik, <https://www.youtube.com/watch?v=z9jiPffAxaE>.
- Phillips, D. 2012. *Diplomatic History: The Turkey-Armenia Protocols*. New York: Columbia University.
- Polese A., Morris, J., Pawłusz, E. & Seliverstova, O. (eds.) 2018. *Identity and Nation Building in Everyday Post-Socialist Life*. London: Routledge.
- Polese, A. 2021. What is informality? (mapping) the art of bypassing the state in Eurasian spaces - and beyond. *Eurasian Geography and Economics*.
- Sargsyan, A. 27.12.2021. Ex-chief of aviation authority opens up on how Turkey opened airspace for Armenia in early 90s. *Armenpress.am*, <https://www.armenpress.am/eng/news/1071734/>.
- Sargsyan, L. 20.12.2021. How has the ban on the import of Turkish goods affected Armenia's economy? (in Armenian). *Armenia Sputnik*, <https://armeniasputnik.am/20211220/inchpes-e-hajastani-tntesutjan-vra-azdel-turqakan-apranqneri-nermutsman-argelqy-36702308.html>.
- Sarukhanyan, V. 19.03.2013. Armenian-Turkish trade. why doesn't the state protect the citizen and his interest? (in Armenian). *Hetq.am*, <https://hetq.am/hy/article/24606>.
- Sarukhanyan, V. 30.04.2013. There are no random people in the Armenian-Turkish cargo transportation market (in Armenian). *Hetq.am*, <https://hetq.am/hy/article/26017>.
- SRC [State Revenue Committee] 09.08.2021. SRC urges to refrain from attempts to illegally import goods of Turkish origin (in Armenian). *Petekamutner*, [https://www.petekamutner.am/mdNews.aspx?sid=src&nid=8254&fbclid=IwAR0gdg-DYp3LJzav\\_riRP7GjVpCH0DLPSmLJg87tIrAjQ7UcfD6P7x3SD1bUM](https://www.petekamutner.am/mdNews.aspx?sid=src&nid=8254&fbclid=IwAR0gdg-DYp3LJzav_riRP7GjVpCH0DLPSmLJg87tIrAjQ7UcfD6P7x3SD1bUM).

- TEPAV [Economic Policy Research Foundation of Turkey] *et al.* 2012. Direct Trade Report: Impediments to Direct Trade between Turkey and Armenia. *Umba.am*, [http://umba.am/pics/direct\\_trade\\_report.pdf](http://umba.am/pics/direct_trade_report.pdf).
- Tert.am 02.02.2011. Shuttle traders between Turkey, Armenia decry cargo price hike. <https://www.tert.am/en/news/2011/02/02/shuttertrade/1267062>.
- Turaeva, R. 2018. Tanish-bilish (Uzbekistan), in *The Global Encyclopaedia of Informality: Understanding Social and Cultural Complexity*, A. Ledeneva (ed.), 71-74. London: UCL Press.
- Warde, I. 2007. The War on Terror, Crime and the Shadow Economy in the MENA Countries. *Mediterranean Politics*, 12, 2: 233-248.
- Yenokyan, G. 02.02.2022. The possible lifting of the blockade by Turkey. the price of a seemingly attractive benefit (in Armenian). *Banks.am*, <https://banks.am/am/news/interviews/22798>.
- Zakaryan, T. 2021. Landlocked with closed borders: Armenia's problem of access to the sea. *Caucasus Survey*, 9, 2: 192-208.



# Corpi Medianici. Prospettive organiche, tecnologiche e immaginali sulla costruzione transnazionale del corpo tra medium e spiriti

EMILY PIERINI

“Sapienza” – Università di Roma

## Riassunto

*La mobilità transnazionale ha contribuito alla diffusione delle pratiche medianiche brasiliane dello Spiritualismo Cristiano del Vale do Amanhecer a livello globale, ma ha anche posto la questione di come i medium apprendano a manifestare spiriti appartenenti al repertorio spiritualista brasiliano. Da un'analisi delle esperienze dei medium in formazione nei templi dell'Amanhecer in Brasile e in Italia emerge uno sviluppo di modalità specifiche di apprendimento della medianità e quindi di un «corpo medianico» a livello transnazionale. Propongo così di esaminare le dimensioni incorporate e affettive dell'incontro con gli spiriti esplorando, da un lato, i modi in cui si fanno presenti modellando i corpi – siano essi umani, spirituali o digitali – su varie scale e dall'altro, come questo incontro contribuisca a dar forma allo stesso tempo allo spazio sacro del tempio e ad una comunità di pratica. Mostrerò inoltre come la prospettiva organica, quella tecnologica e quella immaginale intessano trame discorsive in tale costruzione in scala delle nozioni di corpo del Vale do Amanhecer a livello transnazionale.*

**Parole chiave:** Vale do Amanhecer, corpo medianico, transnazionalismo, *enskillment*, immagini multisensoriali.

## Mediumistic Bodies. Organic, Technological, and Imaginal Perspectives on the transnational Construction of the Body of Mediums and Spirits

*Transnational mobility has contributed to the global spread of the Brazilian mediumistic practices of the Christian Spiritualism known as Vale do Amanhecer (Valley of the Dawn), yet it also posed the question of how mediums learn to manifest spirits belonging to the Brazilian spiritualistic repertoire. The analysis of the experiences of mediums in training in the temples of the Amanhecer in Brazil and Italy, highlights the development of specific*

*ways of knowing spirits, and therefore of a «mediumistic body» at a transnational level. Thus, I propose to examine the embodied and affective dimensions of the encounter with spirits by exploring, on the one hand, the ways in which they become present by forging bodies – whether human, spiritual or digital – on various scales and on the other, how this encounter helps shape both the sacred space of the temple and a community of practice. Furthermore, I will show how the organic, technological and imaginal perspectives weave discursive threads into this construction in scale of the Vale do Amanhecer's notions of the body at a transnational level.*

**Keywords:** Vale do Amanhecer, mediumistic body, transnationalism, enskillment, multisensory images.

## Introduzione

I fenomeni transnazionali che interessano le religioni sono stati affrontati principalmente esaminando i modi in cui le pratiche religiose si muovono in relazione ai processi di migrazione, in termini di flussi religiosi multidirezionali, o attraverso i media, e si rilocalizzano in nuovi contesti culturali evidenziando tanto la loro fluidità e adattabilità quanto la complessità delle identità religiose che emergono in un mondo sempre più interconnesso (Csordas 2009; Sarró & Blanes 2009; Rocha e Vásquez 2013; Van de Kamp 2016; Pierini 2021; Rocha & De Castro 2021). L'approccio alla circolazione globale delle religioni è caratterizzato da ricerche che «decentralizzano l'Europa e gli Stati Uniti come luoghi da cui partono i flussi della religione e della cultura verso il Resto del mondo» (Rocha e De Castro 2021) e più in generale problematizzano l'idea di luoghi d'origine delle religioni, mettendo al centro l'idea di movimento e l'innovazione che esso produce in ambito religioso (Oosterbaan *et al.* 2020). Insieme alla circolazione delle persone le autrici e gli autori del volume *Traveling Spirits* (Hüwelmeier & Krause 2010) hanno proposto un approccio alla transnazionalizzazione che prende in considerazione anche la mobilità delle entità spirituali, sia come agenti che promuovono il movimento che come accompagnatori e protettori di viaggi, che dunque creano e mantengono connessioni attraverso le frontiere. Un aspetto molto meno esplorato di questo movimento transnazionale è il modo in cui le persone nei nuovi contesti apprendono le pratiche spirituali, specialmente per quanto riguarda le pratiche medianiche, vale a dire i modi in cui la comunicazione, l'incorporazione o l'influenza degli spiriti avvengono in modo da mediare le relazioni con il mondo degli spiriti. Pertanto, propongo una prospettiva incentrata sullo

sviluppo e la circolazione di modi transnazionali di percepire e incorporare gli spiriti attraverso tecniche del corpo volte a costruire una relazione con le entità spirituali. Di conseguenza l'analisi si concentra sulla costruzione del corpo nello spiritualismo cristiano brasiliano del Vale do Amanhecer, «Valle dell'Aurora», nato in Brasile negli anni Sessanta e diffusosi a livello transnazionale. L'articolo si basa su una ricerca etnografica condotta nei templi del Vale do Amanhecer in Brasile, Italia, Portogallo e Stati Uniti<sup>1</sup> volta a esaminare la mobilità transnazionale di concetti e pratiche relative alla trance medianica e la cura spirituale. Tuttavia, l'analisi proposta in questo articolo prediligerà un focus sull'asse Brasile-Italia al fine di favorire un confronto approfondito sulle dinamiche transnazionali di costruzione del corpo<sup>2</sup>. A partire dall'approccio dell'«incorporazione epistemologica»

---

<sup>1</sup> Questo articolo fa parte del progetto Marie Skłodowska-Curie Global THETRANCE - *Transnational Healing: Therapeutic Trajectories in Spiritual Trance* implementato tra Sapienza Università di Roma, Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), School of Anthropology and Museum Ethnography, University of Oxford, e CRIA-ISCTE Università di Lisbona. Questo progetto ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea formalizzato dal *grant agreement* Marie Skłodowska-Curie n. 895395. La ricerca etnografica si è stata condotta tra il 2021 e il 2023 nel tempio principale del Vale do Amanhecer in Brasile, in 3 templi in Portogallo (nei distretti di Porto e Lisbona), 2 in Italia (Veneto e Campania) e 2 negli Stati Uniti (Massachusetts e New Jersey). Al fine di cogliere prospettive diverse sul fenomeno, sono state raccolte 32 interviste formali a presidenti di templi, medium già formati con esperienza nella pratica, medium in formazione e istruttori nella formazione, alcune delle quali appaiono in questo testo in forma anonima nei casi in cui gli intervistati ne abbiano espresso la volontà in base ai requisiti etici previsti per la ricerca dalla Commissione Europea e dal GDPR (2016/679). L'osservazione partecipante si è svolta nell'ambito dei rituali e assistendo alle sessioni di formazione dei medium nei quattro contesti. Il presente articolo si basa inoltre su dati e conoscenze etnografiche che sono il risultato di venti anni di ricerca sul Vale do Amanhecer, nel corso dei quali si è adottato un posizionamento flessibile a seconda del focus della ricerca, che ha affiancato ai metodi delle interviste formali la partecipazione, nel 2010, alla formazione medianica attraverso l'approccio dell'etnografia sensoriale (Stoller 1997; Pink 2009) al fine di riabilitare il corpo nel processo di conoscenza (Fabian 2001) e far luce sugli aspetti somatici della formazione affrontati nelle interviste. Tale approccio è in linea con l'*affective turn* (Davies & Spencer 2010) e il «ludismo metodologico» proposto da Droogers (2008) che riconoscono la molteplicità e la fluidità dei ruoli e delle modalità di apprendimento dell'etnografo in diversi momenti della ricerca. Per approfondire questo approccio e le relative riflessioni metodologiche si veda Pierini (2020) e Pierini, Groisman e Espírito Santo (2023).

<sup>2</sup> Per un confronto tra gli altri contesti, quali Portogallo e Stati Uniti, in termini dei contesti sociali, delle istanze di ordine economico e le questioni terapeutiche cf. Pierini (2023) e in forma più approfondita e specifica nel contesto brasiliano cf. Pierini (2020).

(Pierini, Groisman & Espírito Santo 2023) – che esamina come le esperienze sensoriali informano i modi di conoscere e la produzione dei saperi – l'articolo propone difatti un'analisi fenomenologica della costruzione del corpo nell'apprendimento dell'incorporazione degli spiriti privilegiando una comparazione etnografica delle narrazioni dei medium relative alle proprie esperienze e percezioni in diversi contesti culturali, al fine di far luce su un discorso emergente che si sta costruendo a livello transnazionale intorno alla concezione di «corpo» nel Vale do Amanhecer e di identificarne le declinazioni principali.

Gli approcci sociali hanno considerato la medianità e la possessione in termini funzionali come simboli dell'ordine sociale o strumenti di emancipazione per gruppi marginali della società (Lewis 1971; Comaroff 1985; Boddy 1988; 1994; Brumana & Martinez 1990), mentre gli approcci clinici hanno promosso visioni esplicative riducendo tali fenomeni a schemi mentali o associandoli a patologie attraverso l'uso di categorie psichiatriche occidentali (Nina Rodrigues 1935; Kroeber 1940; Devereux 1961; Pressel 1974; Ward 1989). La trance medianica o di possessione è stata spesso associata a esperienze di trascendenza o di amnesia. Tuttavia, le modalità di medianità descritte dai praticanti come «coscienti» o «semi-coscienti» sono piuttosto intese come in grado di «radicare» il medium nel proprio corpo. Pertanto, sostengo che un'attenzione all'esperienza corporea permetta di cogliere gli aspetti fenomenologici che costituiscono la medianità come un fenomeno multidimensionale in grado di sviluppare nuove articolazioni di corpi e sé modellati da uno specifico processo di apprendimento. In particolare, prendendo in analisi l'attuale diffusione transnazionale del Vale do Amanhecer, confronterò i discorsi relativi alle esperienze dei medium che si trovano nel processo di apprendere a manifestare gli spiriti nei templi in Brasile e in Italia in modo da esplorare lo sviluppo di specifici modi di percepire gli spiriti e quindi di un «corpo medianico» a livello transnazionale.

Fondata negli anni Sessanta dalla chiaroveggente Neiva Chaves Zelaya (1925-1985), conosciuta come Tia Neiva, «Zia Neiva», la dottrina spiritualista cristiana del Vale do Amanhecer ha il suo tempio principale vicino a Brasília intorno al quale si è sviluppata l'omonima cittadina situata a 45km da Brasília e 6km da Planaltina-DF. Lo spiritualismo cristiano del Vale do Amanhecer conta circa 1200 templi in Brasile, Europa, Stati Uniti e Sudamerica. Nel Vale giungono principalmente pazienti in cerca di cure spirituali e assistenza nei rituali offerti quotidianamente nel tempio. Altre categorie di visitatori come turisti o giornalisti arrivano al complesso

rituale vicino a Brasilia attratti e intrigati dalle caleidoscopiche geometrie degli spazi sacri, uniche nel loro genere, e le coloratissime uniformi rituali dei medium che evocano quelle che ritengono essere state le loro vite passate in antiche civiltà – tra gli Egizi, i Greci, i Romani, i Maya, etc. – e le entità spirituali che li accompagnano. Il profilo sociale e professionale dei medium appartenenti all'ordine è molto eterogeneo. Essi frequentano il tempio nel loro tempo libero per svolgere un servizio di volontariato spirituale rivolto al prossimo. Alcuni risiedono nel Vale do Amanhecer, altri nella capitale Brasília o vi giungono da altri templi sparsi per il Brasile e nel mondo. I templi fuori dal Brasile presentano anch'essi un'eterogeneità interna determinata dal contesto in cui si sviluppano, tenendo presente che in contesti anglosassoni la composizione è caratterizzata per lo più da brasiliani, mentre altrove i partecipanti sono abitanti del posto, come ad esempio in Italia dove i templi sono guidati e frequentati da medium e pazienti italiani. La traduzione dei rituali in lingua locale ha infatti determinato tale differenziazione in termini di partecipazione.

I templi, più che luoghi di culto, funzionano come centri di emergenza spirituale, in cui i medium assistono gratuitamente i pazienti offrendogli conforto spirituale attraverso la comunicazione con i loro spiriti guida (o mentori spirituali). Gli spiriti guida si manifestano nei medium come *pretos velhos* (schiavi africani), *caboclos* (amerindiani), *médicos de cura* (medici) e altri – appartenenti a categorie di spiriti conosciuti in altre religioni brasiliane – e lavorano nei rituali di «cura disossessiva» del Vale, ovvero aiutando i loro medium a liberare gli spiriti disincarnati rimasti intrappolati tra i piani dopo la morte, potenzialmente in grado di affliggere gli esseri umani, nella dimensione fisica, affettiva e materiale. La gerarchia spirituale è strutturata in base a una topografia di mondi paralleli, i quali variano in luminosità in base all'evoluzione morale degli spiriti: dai mondi scuri o in penombra a quelli risplendenti di luce, dove tale luce rappresenta la prossimità a Dio. Gli spiriti accederebbero a un determinato mondo in base alla loro affinità con gli altri spiriti che lo abitano. Da ciò deriva la distinzione tra «spiriti di luce», tra i quali figurano gli spiriti guida che hanno raggiunto l'evoluzione morale attraverso i principi cristici di amore, tolleranza e umiltà, e «spiriti senza luce», ossia gli spiriti disincarnati che vagano sui piani spirituali vicino al piano fisico per via della loro sofferenza, dell'odio e del rancore e, attraverso la cura disossessiva, vengono indirizzati verso i piani più luminosi. Questa concezione di mondi spirituali è connessa alla prospettiva dello spiritismo di Allan Kardec (kardecismo), che alla fine del

secolo XIX si diffuse in Brasile assumendo dei tratti peculiari – tra i quali emergono gli accenti terapeutici – intrecciandosi con le religioni afro-brasiliane dando origine all'umbanda o con il cattolicesimo ponendo altresì l'accento sul lavoro caritatevole. In quest'ultimo caso è significativa l'opera del medium Chico Xavier, contemporaneo di Tia Neiva, che conta più di 400 libri che descrivono la vita degli spiriti nei mondi spirituali mostrando corrispondenze con le descrizioni fornite dalla chiaroveggente. Va evidenziato che Tia Neiva stessa, all'inizio dei suoi fenomeni, ricevette una breve formazione kardecista prima di sviluppare la pratica medianica del Vale do Amanhecer configurandola come uno «spiritualismo cristiano».

La medianità nel Vale, come verrà esaminato più avanti, è descritta dai praticanti come radicata nei corpi umani: è concepita come una sostanza chiamata «ectoplasma» prodotta dalla circolazione sanguigna e, come tale, potenzialmente sviluppabile da chiunque secondo le forme culturali e gli scopi della sua pratica. Poiché lo scopo del Vale è la cura spirituale, sia i medium che i loro spiriti sono attivamente coinvolti nel processo di apprendimento della medianità, volto a equilibrare la produzione di questa energia e a canalizzarla nei rituali di cura del Vale attraverso due forme di medianità sviluppate da Tia Neiva per i medium del Vale: «semi-cosciente» dei medium detti *aparás* che incorporano gli spiriti, e «cosciente», dei medium *doutrinadores* che li indottrinano per aiutarli a proseguire il cammino verso i piani spirituali.

Questa pratica spirituale si sta attualmente diffondendo a livello transnazionale. In questo articolo esplorerò inizialmente l'agency attribuita dai medium agli spiriti in relazione alla mobilità dei medium che viaggiano per aprire nuovi templi e formare medium locali. Successivamente, analizzerò come i nuovi medium in formazione apprendano a manifestare gli spiriti guida secondo il repertorio specifico brasiliano del Vale e in particolare come tali modalità di apprendimento informino la costruzione di un «corpo medianico» a livello transnazionale. Propongo così di esaminare le dimensioni incorporate e affettive dell'incontro con gli spiriti esplorando, da un lato, i modi in cui si fanno presenti attraverso i corpi – siano essi umani, spirituali o digitali – e dall'altro, come questo incontro contribuisca a dar forma allo stesso tempo allo spazio sacro del tempio e al corpo medianico. Inoltre mostrerò come emergono prospettive di tipo organico, tecnologico e immaginale che si intersecano come trame discorsive in questa costruzione in scala delle nozioni di corpo del Vale do Amanhecer: ovvero a livello del corpo del medium, del gruppo dei medium di un tem-

pio e della comunità transnazionale degli iniziati. Esplorerò dunque come la concezione organica della medianità in quanto prodotta dal corpo, le metafore tecnologiche del corpo medianico come «dispositivo» e l'immaginazione contribuiscano a modellare questa pratica complessa, offrendo una visione del corpo articolata e multidimensionale che va al di là dei confini geografici. Pertanto questa ricerca offre uno sguardo approfondito e innovativo sulla natura fluida e interconnessa della medianità nel contesto transnazionale contemporaneo.

## **Il corpo del Tempio dell'Amanhecer**

I medium attribuiscono agli spiriti guida un ruolo chiave come agenti nella fondazione del Vale do Amanhecer, così come nel promuovere la mobilità transnazionale di quei medium che viaggiano per aprire nuovi templi e per preparare nuovi medium.

I fenomeni medianici di Tia Neiva iniziarono spontaneamente verso la fine degli anni Cinquanta quando aveva trentatré anni, rimase vedova con quattro figli e iniziò a lavorare come prima donna camionista in Brasile per la Novacap, l'ente per la costruzione della nuova capitale, Brasília. La costruzione di una nuova capitale nel mezzo di un'area desertica del Planalto Central fece confluire lavoratori da tutto il paese che si stabilirono nelle aree circostanti dando vita alle attuali città satelliti di Brasília. Tra queste città satelliti si sviluppò la dottrina dell'Amanhecer – dal Núcleo Bandeirante alla Serra de Ouro, per poi trasferirsi a Taguatinga e infine vicino a Planaltina-DF – attraverso i fenomeni di Tia Neiva che destavano l'interesse di molti che si unirono a lei dopo essere giunti da tutto il Brasile nella nuova capitale in cerca di opportunità lavorative offerte nel settore dell'edilizia, negli uffici pubblici, nell'esercito, nel nuovo polo universitario, ecc.

Tia Neiva inizialmente cercò nello spiritismo kardecista<sup>3</sup> uno strumento conoscitivo per comprendere questi fenomeni attraverso una kardecista di nome mãe Neném, la quale la guidò nell'apprendere a gestire l'intensità e la frequenza dei suoi fenomeni. Successivamente si rese indipendente della guida di mãe Neném e proseguì seguendo le rivelazioni che sosteneva di rice-

---

<sup>3</sup> Tia Neiva ricevette un'educazione Cattolica in famiglia, l'esperienza con mãe Nenem la introdusse alla dottrina spiritista di radice kardecista e alle nozioni di reincarnazione e karma su cui si fonda che costituiscono dunque la base della dottrina del Vale do Amanhecer.

vere attraverso la sua medianità accompagnata da un gruppo di medium da lei formati. Descriveva i suoi fenomeni in termini di viaggi astrali attraverso mondi spirituali e diversi periodi storici, come visioni e istruzioni di spiriti che la guidarono nella trasposizione sulla terra delle uniformi usate nei rituali, degli spazi, dei simboli, delle parole e dei movimenti che compongono i rituali del Vale do Amanhecer per la cura spirituale dei pazienti (Zelaya 1985). Tra i medium che la seguirono nella fondazione del Vale do Amanhecer, Mestre Caldeira mi disse che Tia Neiva era solita incorporare lo spirito chiamato Tiãozinho, considerato un «ingegnere siderale» che dava indicazioni ai medium su come costruire il tempio e gli spazi sacri indicandone la disposizione, le misure e i materiali necessari. Oltre al tempio fu fondato un orfanotrofio per l'accoglienza di bambini e ragazzi di strada affiancandosi al lavoro spirituale del tempio e in linea con l'accento assistenzialista della dottrina che nel 1964 assunse la denominazione di Opere Sociali dell'Ordine Spiritualista Cristiano (OSOEC - Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã).

Il tempio attraversò un processo di costante rimodellamento strutturale con l'ampliamento e l'aggiunta di spazi sacri che seguiva l'aumento dei membri iniziati della comunità di medium. Si susseguirono sette strutture l'ultima delle quali dalla scomparsa di Tia Neiva nel 1985 si conserva come l'attuale Tempio Madre circondata dalla cittadina di circa 15.000 abitanti che prende il nome dal Vale do Amanhecer. Secondo i medium ogni ampliamento del tempio corrispondeva all'arrivo di nuove forze, descritte come un flusso che compie un movimento in senso orario nello spazio sacro attraversando e alimentando ogni settore di lavoro ritualistico, determinando anche il movimento delle persone all'interno di esso. Se da un lato lo spazio del tempio può essere inteso come un corpo, dall'altro è anche presentato come una nave in viaggio tra il piano fisico e i piani spirituali, con il suo «radar di comando» da cui vengono coordinati un gran numero di rituali che hanno luogo nei vari settori, organizzati secondo un percorso terapeutico attraverso il quale i pazienti transitano ricevendo una graduale pulizia (*limpeza*) spirituale.

Tra le principali guide di Tia Neiva figurano lo spirito amerindiano chiamato Pai Seta Branca (Padre Freccia Bianca), che le si presentò come lo spirito che ebbe un'incarnazione come San Francesco d'Assisi, e Mãe Yara (Madre Yara), che a sua volta si era incarnata come Santa Chiara. Entrambi lavorano con diversi gruppi di spiriti di luce come *pretos velhos*, *caboclos*, medici, principesse, gitani, cavalieri e ministri spirituali, organizzati in una gerarchia spirituale guidata da Gesù Cristo.

In un certo senso, al giorno d'oggi l'apertura di un nuovo Tempio dell'Amanhecer rievoca la fondazione del primo tempio poiché i medium sostengono di ricevere istruzioni dagli spiriti guida, in particolare coloro che ricevono da essi una «missione» di viaggiare per aprire un tempio, spesso intesa come collegata al loro karma, vale a dire, le loro vite precedenti nel paese in cui il tempio viene aperto. Tali spiriti guida incorporati dai medium possono dare istruzioni sull'ubicazione del tempio o sulla disposizione degli spazi sacri. Oltretutto, gli spiriti non solo sono agenti cruciali nella mobilità transnazionale dei medium ma spesso si muovono anche con essi. Secondo i medium del Vale, alcuni spiriti guida stanno infatti tornando in missione nella terra dove si erano incarnati in altri tempi storici, come nel caso degli spiriti che hanno avuto un ruolo chiave nell'apertura dei templi in Italia: il *preto velho* Pai Joao de Enoque che prima della sua vita da schiavo africano ebbe una vita come imperatore romano, o Pai Seta Branca e Mãe Yara, considerati alla guida della missione spirituale di fondazione dei templi in Italia dove ebbero un'incarnazione ad Assisi. In secondo luogo, la crescita strutturale del tempio è relazionata alla crescita organica della sua comunità di medium, anche detta «corpo medianico» (*corpo mediúnico*). Tale crescita è anche determinata da un'autogestione delle risorse interne generate dalle donazioni volontarie dei medium dal momento che, secondo Tia Neiva, a partire dal principio di carità e servizio che guida la pratica dei medium, ai pazienti e visitatori non è permesso alcun pagamento o alcuna offerta in cambio della partecipazione nei rituali.

In termini transnazionali, tanto importante quanto la mobilità degli spiriti è il modo in cui essi si manifestano attraverso i corpi dei loro medium. Secondo Michael Lambek:

La possessione segue prontamente percorsi transnazionali. Tuttavia, mentre è relativamente facile immaginare gli spiriti che viaggiano nel senso ordinario del termine, sia che si muovano indipendentemente dai loro medium o insieme a loro, ciò che è intrinseco agli spiriti è che appaiono e si ritirano dalla materialità. [...] La presenza degli spiriti – in ciò che dicono e fanno – non è più significativa del loro ripetuto *venire in presenza* (Lambek 2010: 17).

Il farsi presenza, il manifestarsi attraverso dei medium in paesi in cui le categorie di spiriti brasiliane non sono conosciute, implica un modellamento continuo del corpo, tanto del medium quanto dello spirito, che avviene attraverso delle tecniche del corpo – delle modalità specifiche di manifestazione più o meno standardizzate a livello transnazionale nei tem-

pli dell'Amanhecer – e che ruota intorno ad un'idea di plasticità organico-immaginale riscontrata nelle narrative dei medium in Brasile, Stati Uniti, Portogallo e Italia relative alle loro esperienze con i propri spiriti guida.

## Il corpo medianico

Il concetto di medianità nel Vale do Amanhecer ha un fondamento organico poiché essa è concepita come una proprietà del corpo, «un fattore biologico risultante dalla circolazione sanguigna in tutti gli esseri umani» chiamata «ectoplasma» o «fluido magnetico animale», che se prodotta in eccesso rende gli individui più sensibili al mondo al di fuori dalla materia. Quando cominciai la mia ricerca nel Vale do Amanhecer nel 2003, una medium brasiliana in Italia, che per prima mi parlò del Vale, mi disse: «Siamo tutti medium. Tutti gli esseri umani. Non è la credenza negli spiriti che fa di te un medium, è all'interno del nostro corpo, abbiamo modi diversi di percepire altri piani». Come lei anche altri interlocutori negli anni mi spiegarono che la medianità non è una credenza che risiede nelle menti ma un'energia che agisce spontaneamente nei corpi delle persone senza che queste siano consapevoli della causa spirituale del fenomeno; la forma che le viene data nella pratica è culturalmente determinata e dipende dallo scopo per cui viene utilizzata. Coloro che già presentano fenomeni intensi di tipo medianico e si rivolgono al Vale do Amanhecer possono essere invitati ad apprendere a controllare il fenomeno sviluppando la medianità attraverso un percorso iniziatico, distinguendo le diverse categorie di spiriti e equilibrando la propria medianità. Tuttavia anche coloro che non hanno mai manifestato fenomeni spirituali spontanei possono prendere consapevolezza della propria medianità e apprendere ad usarla nell'ambito dei rituali del tempio. Questo apprendimento avviene principalmente attraverso il corpo, è intriso di emozioni e sentimenti, e ridefinisce il modo in cui si usano i propri sensi e si percepisce il mondo. Apprendere la medianità significa apprendere una nuova modalità di sapere, in cui il sapere non viene inteso come un prodotto di menti disincorporate, come nel caso dell'approccio cognitivista proposto da Emma Cohen, volto a spiegare la ricorrenza cross-culturale dei concetti di possessione esclusivamente dal punto di vista delle strutture cognitive (Cohen 2007). Cohen delinea infatti due concezioni di possessione nella religione afro-brasiliana conosciuta come Tambor de Mina: «patogenica», in cui gli spiriti vengo considerati come entità contaminanti e possono portare alla malattia, e «esecutiva», in cui gli spiriti prendono il controllo dell'*agency*

intenzionale della persona. Cohen distingue inoltre una concezione di «dislocamento», in cui lo spirito controlla il corpo, e una di «fusione», in cui lo spirito e il medium si fondono in un altro essere (Cohen 2007). Tuttavia, la prospettiva di Cohen, non solo non prende in considerazione il ruolo della dimensione percettiva e incorporata nel determinare tali concezioni, ma il suo proposito di spiegare la ricorrenza cross-culturale dei concetti di possessione viene limitato dal fatto di non aver operato alcuna analisi di come essi vengano costruiti e sperimentati dai praticanti delle religioni afro-brasiliane al di fuori del Brasile. L'analisi qui proposta considera le concezioni di corpo a partire dalle modalità sensoriali e percettive attraverso le quali esse vengono apprese e lo fa analizzando il modo in cui vengono sperimentate nella pratica del Vale do Amanhecer in diversi contesti in modo da far luce sulle dinamicità in cui discorso e esperienza si intrecciano. Nel processo di apprendimento del Vale do Amanhecer, il sapere è generato attraverso una combinazione di intuizione e percezione corporea. Si impara ad utilizzare i sensi in modo estensivo: ad ascoltare oltre i suoni fisici, a sentire di essere toccati da un essere disincarnato, ad annusare profumi di foreste e cascate quando si avvicinano gli spiriti appartenenti a questi regni naturali, e a vedere con gli occhi chiusi (Pierini 2020). La concettualizzazione della medianità nel Vale va quindi intesa a partire dal fondamento sensoriale e affettivo dell'esperienza di tale fenomeno da parte dei medium, attraverso la prospettiva della cognizione incorporata (*embodied cognition*) che riconosce che il pensiero e la percezione umana non sono limitati al solo cervello, ma sono piuttosto informati dalle nostre interazioni corporee con il mondo.

In una prospettiva di transnazionalizzazione è interessante considerare come alcuni medium brasiliani impegnati nella formazione di nuovi medium in Europa intendessero il loro proposito non solamente in termini di insegnamento di una pratica, ma lo concepissero anche come un'opportunità per ridefinire i concetti di medianità in Europa oltre gli stereotipi che accompagnano tale designazione generando diffidenza. La connotazione terapeutica che caratterizza le pratiche medianiche in Brasile difatti le rende alquanto distinte dalla pratica di comunicazione con i defunti proposta ad esempio dallo spiritualismo anglosassone e altre forme europee di spiritismo.

Le differenze tra forme di medianità sono spiegate dai medium del Vale in termini di distribuzione nel corpo di una sostanza detta «ectoplasma»: il modo in cui questa energia si concentra in zone specifiche del corpo determina il tipo di medianità che si è più inclini a sviluppare. Quando questa energia si accumula nel plesso solare la persona è più incline ad essere un

medium di incorporazione (medium *aparâ*), perdendo abbastanza coscienza da entrare in uno stato descritto dai medium come di semi-coscienza simile al dormiveglia per consentire la comunicazione e la manifestazione degli spiriti. Al contrario, quando l'energia si accumula intorno alla testa essa permette al medium di rimanere pienamente cosciente e quindi di controllare e indottrinare gli spiriti senza incorporarli per incamminarli ai piani spirituali, il che denota il tipo di medium noto come *doutrinador*. I due medium lavorano in coppia nei rituali con funzioni complementari. Quando ai pazienti viene indicata la necessità di sviluppare la propria medianità e scelgono di intraprendere tale percorso iniziatico nel Vale do Amanhecer, gli istruttori determinano il tipo di medianità di cui la persona è portatrice e la accompagnano in una formazione specifica. Queste modalità di «trance medianica semi-cosciente» e «cosciente» sviluppate nel Vale consentono ai medium di descrivere diverse sensazioni e processi all'opera nelle loro esperienze di trance medianica. Pertanto, tali descrizioni offrono l'opportunità di esplorare come le dimensioni cognitiva, sensoriale ed emotiva siano interconnesse nello sviluppo medianico.

Attraverso delle visualizzazioni e immagini mentali, i medium *apará*s imparano a «sintonizzarsi» sul tipo di spirito che incorporeranno per entrare in una «trance medianica semi-cosciente», così come si sintonizzerebbe un dispositivo radio su una frequenza specifica. I medium usano tale analogia riferendosi all'*aparâ* anche come «*aparelho*» (dispositivo). Difatti le metafore tecnologiche hanno caratterizzato i discorsi dello spiritismo sulla medianità fin dal XIX secolo. Jeremy Stolow (2008) esplora l'invisibilità e l'intangibilità dell'elettromagnetismo coinvolto nelle tecnologie dei nuovi media del XIX secolo mostrando come la telegrafia in particolare fosse usata come metafora sia da spiriti che da medium per descrivere la loro comunicazione per mezzo della medianità. Secondo Stolow: «L'analogia della medianità e della telegrafia ha funzionato perché faceva riferimento a un'affermazione cosmologica più profonda sull'elettricità come una forma di «fluido universale», che permea tutte le forme di essere animato e inanimato e consente il loro rapporto reciproco» (2008: 678). Allo stesso modo, Simone Natale traccia le connessioni tra tecnologie wireless e a raggi X, fluidi mesmerici e telepatia considerandole come parte di «una più ampia cosmologia di forze invisibili» (2011: 264). Secondo Natale, occultismo, mesmerismo e spiritualismo avevano in comune un'idea di forze invisibili agenti sulla realtà fisica e capaci di far crollare la distanza; e l'idea di una sostanza invisibile, l'etere, che funzionasse da medium per forze, onde magnetiche, elettricità e luce (Natale 2011).

In Brasile, Gustavo Ruiz Chiesa (2016) ha esaminato il magnetismo, l'ectoplasma e la parachirurgia in termini di connessioni, relazioni, processi, flusso e movimento. Il mesmerismo aveva punti in comune condivisi con la medicina umorale, poiché si basava sull'idea che il corpo fosse composto da fluidi e sostanze che devono essere in equilibrio. Il corpo può essere influenzato da altri per mezzo di questi fluidi invisibili. Charles Richet, fisiologo francese Premio Nobel per la medicina, immaginava vibrazioni emanate attraverso pensieri che si estendevano negli altri e nell'ambiente, mentre lo spiritismo postulava che gli spiriti potessero usare i fluidi per influenzare i pensieri. Chiesa traccia parallelismi tra le cosmologie e le prospettive sulla scienza proposte dal magnetismo animale di Franz Mesmer, le opinioni di Charles Richet sulla metafisica, la consenziologia di Waldo Vieira e gli approcci ecologici proposti da Gregory Bateson e Tim Ingold. Queste epistemologie, secondo Chiesa, condividono caratteristiche comuni come «la complessità dei sistemi viventi (sempre interconnessi e contestualizzati), l'instabilità del mondo organico (in termini di un processo o di un divenire permanente), l'intersoggettività nella costituzione della realtà e nella possibilità della sua comprensione (per cui "soggetto" e "oggetto" esistono solo relazionalmente)» (2016: 249).

I medium di incorporazione nel Vale do Amanhecer vengono istruiti su come distinguere l'energia che scorre attraverso i loro corpi mediante emozioni e sensazioni. Attraverso un processo di *enskillment* (Ingold 2000), un'educazione dell'attenzione, e l'apprendimento di tecniche del corpo danno forma alle sensazioni utilizzando specifici codici gestuali e verbali, secondo la manifestazione culturalmente riconoscibile di ciascuno dei loro mentori spirituali (Pierini 2016a; 2016b; 2020). Si tratta di un processo culturalmente informato che inquadra l'esperienza dei fenomeni medianici, fornendo ai nuovi medium un particolare tipo di accesso e incontro con il mondo degli spiriti. In questo modo, l'identità di gruppo nel Vale do Amanhecer è costruita attraverso emozioni e sensazioni condivise. In altre parole, il «corpo medianico» (*corpo mediúnico*) è plasmato su più scale, ossia individualmente e collettivamente; la comunità degli iniziati è infatti chiamata «corpo medianico», costituendosi in tal modo come comunità di pratica. Questo processo interessa tanto i templi brasiliani quanto quelli a livello transnazionale, con alcune caratteristiche peculiari di manifestazione di spiriti comuni in alcuni templi ma non in altri.

L'enfasi sul corpo è infatti rilevante anche tra gli stranieri che si avvicinano allo sviluppo della medianità. Nei templi dell'Amanhecer in Italia, gli

italiani in formazione come medium cercavano inizialmente un approccio formativo che implicasse la lettura di testi dottrinari. Si aspettavano infatti una spiegazione del fenomeno assieme a del materiale scritto per approfondire lo studio della medianità, similmente all'approccio dello spiritismo kardecista in cui i medium in formazione dedicano anni allo studio della dottrina di Kardec prima di praticare la medianità. Tuttavia, sono stati direttamente immersi in un approccio pratico ed esperienziale seguendo le modalità di sviluppo della medianità comuni ai templi brasiliani. Queste modalità pongono il corpo e le emozioni al centro dello sviluppo delle tecniche e delle competenze che definiscono la pratica della medianità nel Vale.

Un medium italiano che stava cominciando a sviluppare la propria medianità esprime inizialmente una certa preoccupazione e scetticismo sul fatto che potesse essere un *apará* e incorporare spiriti, poiché non riferì alcuna reazione fisica la prima volta che lo spirito del suo *preto velho* fu chiamato a manifestarsi. Fu quando l'istruttore chiamò i *caboclos*, gli spiriti amerindiani, a incorporare che improvvisamente il suo corpo reagì alzandosi immediatamente battendosi forte il petto e gridando ad alta voce con un'espressione autorevole del viso, incorporando il suo *caboclo*. Reazioni e sensazioni corporee possono non apparire sempre presenti durante le prime incorporazioni, soprattutto agli osservatori, ma i medium in formazione in Italia, anche quando sostenevano di non avere una particolare credenza negli spiriti, erano soliti riferire agli istruttori le più svariate emozioni e reazioni interiori: ondate di calore che si espandono dal plesso solare alla gola, formicolio agli arti, pressione alla testa, senso di pace o voglia di ridere o piangere (Pierini 2020). Altri invece sembravano lasciarsi andare ad una sensazione di beatitudine, aprendo le braccia, quasi per abbracciare un incontro che sembravano aver a lungo desiderato, provocando spesso un contagioso pianto emotivo. Alcuni di loro hanno sottolineato di essersi resi conto per la prima volta di poter «essere degni» di tale esperienza, poiché, a loro avviso, pur avendo avuto precedenti esperienze medianiche spontanee, nella loro cultura cattolica un incontro più ravvicinato con il sacro era percepito come accessibile esclusivamente al clero (Pierini 2020). In tal senso, il tempio costituiva uno spazio per poter fare esperienza di questo incontro in un modo ritenuto «sicuro», sia come sostengono i medium all'interno di un gruppo, uno spazio sacro e ritualistico in grado di fornire una protezione da interferenze spirituali; sia come luogo in cui tali esperienze sono percepite come culturalmente accettabili – nel senso inteso da Birgit Meyer quando afferma che «Le religioni [...] offrono forme au-

torizzate per avere certe esperienze religiose» (Meyer 2012: 11) – in particolare per alcuni medium in formazione i quali prima di giungere nel Vale avevano sperimentato forme spontanee e non controllate di medianità.

Gli istruttori brasiliani che formavano i primi medium in Italia mi fecero notare che in Brasile alcune persone arrivavano alle sessioni di sviluppo medianico (*desenvolvimento mediúnico*) con una «medianità non controllata» che si manifestava improvvisamente e spontaneamente, quindi da sviluppare e apprendere a controllare. Avevano invece notato che gli italiani all'inizio dello sviluppo medianico mostravano una «medianità inibita», intesa come una forza che per via di prescrizioni culturali era stata smorzata per così tanto tempo da causare ansia. Tale ansia poteva riguardare la loro vita materiale, fisica ed emotiva o esprimersi attraverso una ricerca spirituale che li portava a muoversi continuamente da una pratica spirituale all'altra. Gli istruttori ritenevano quindi necessaria la manifestazione e lo sviluppo della loro medianità. Una volta cominciato il percorso nel Vale do Amanhecer – notavano gli istruttori – la medianità degli italiani in formazione era già pronta per svilupparsi, a volte più rapidamente di quella dei brasiliani, anche perché sembravano essere disposti ad accettare il controllo del fenomeno. Secondo un istruttore, i brasiliani arrivano spesso nel Vale con precedenti esperienze con gli spiriti, soprattutto in altre religioni in cui la medianità si sviluppa in modalità diverse. Pertanto, si aspettano che il fenomeno prenda il controllo su di loro, cosa che non accade nel Vale, data la modalità di trance medianica semiosciente sviluppata da Tia Neiva per i medium di incorporazione del Vale; e in alcuni casi, ciò può causare dubbi e ritardare la loro comunicazione. In un altro caso, una medium italiana mi disse di aver sperimentato il Core Shamanism di Harner prima di conoscere uno dei templi del Vale do Amanhecer in Italia, ma che sentiva che la sua medianità non si fosse sviluppata abbastanza attraverso le sole tecniche di meditazione sciamanica. Tuttavia, riconosceva che alcune tecniche di visualizzazione basate sull'associazione tra colori e vibrazioni che aveva appreso nella sua pratica precedente l'avessero preparata a incorporare gli spiriti come *apará* nel Vale. Cominciò anche a considerare il valore aggiunto della sua pratica medianica come un modo per aiutare gli altri.

## Il corpo degli spiriti

I medium del Vale do Amanhecer ritengono che gli spiriti guida comunichino attraverso una varietà di sensazioni corporee e pensieri che emer-

gono spontaneamente nella coscienza del medium. In particolare nelle loro narrazioni sulle proprie esperienze medianiche ricorrono riferimenti ad immagini che possono essere intese come «immagini multisensoriali». Thomas Csordas fa ricorso al concetto di «immagini multisensoriali», ossia che implicano un'integrazione di diversi sensi in modo da evitare la focalizzazione sulle immagini visive (1990: 13). Le immagini visive e uditive sono infatti ampiamente diffuse tra i medium del Vale, anche se non in tutti i medium. Altre modalità sensoriali entrano in gioco in questa esperienza che può coinvolgere in modo sinestetico la termoccezione, l'olfatto, il tatto e una varietà di sensazioni corporee che concorrono a definire le immagini multi-sensoriali che costituiscono questo modo di comunicare con gli spiriti. Nella sua teorizzazione dell'*embodiment*, Csordas presenta i fenomeni spirituali, tra cui la glossolalia, come il risultato di un'esperienza pre-oggettiva del «corpo socialmente informato» (1990: 33-34).

Esaminando a livello transnazionale le esperienze delle prime incorporazioni di spiriti da parte dei medium del Vale in Italia, l'incontro tra l'immaginario culturale brasiliano e quello italiano è evidente ma non unidirezionale, e ancor meno fisso o uniforme. Nella maggior parte dei casi gli spiriti una volta manifestati attraverso i medium sono stati identificati all'interno del repertorio brasiliano del Vale con i corrispondenti nomi o gesti. Da un lato, alcuni italiani hanno affermato di aver già visto gli spiriti guida del Vale in sogno o in visione anni prima di conoscere il Vale. Un *apará* in formazione ha affermato di aver visto e incorporato il suo *preto velho* del Vale in precedenti esperienze medianiche spontanee avvenute quando era giovane, ma che fino a quel momento non aveva idea di come contestualizzare quello spirito africano e utilizzare quei gesti all'interno della sua cultura. Descrisse al suo istruttore lo spirito come un vecchio africano dietro una cascata, con la barba bianca e piegato con un bastone. L'istruttore notò che seppur non ci fossero ancora immagini di *pretos velhos* nel tempio italiano, l'*apará* aveva appena descritto lo spirito di un *preto velho* appartenente al Popolo delle Cascate (Povo das Cachoeiras). D'altra parte, alcuni medium italiani identificarono inizialmente il loro *preto velho* con il nome di un santo cattolico italiano, preceduto dal suffisso brasiliano che definisce la categoria dello spirito – ad esempio, Vovó Caterina da Siena, dove *vovó* (nonna) definisce lo spirito di un *preta velha*, seguito dal nome della Santa «Caterina da Siena».

Per gli istruttori brasiliani del Vale do Amanhecer, lo sviluppo di medium italiani ha fatto sorgere nuove domande sulla manifestazione degli

spiriti in un altro contesto culturale. Alcuni istruttori consideravano tali manifestazioni come spiriti locali appartenenti alla terra italiana e che, come tali, avevano bisogno di essere istruiti a manifestarsi come un *preto velho*, un *caboclo* o un *médico de cura* per lavorare nei rituali del Vale do Amanhecer. Gli istruttori, rivolgendosi a questi spiriti incorporati dai medium, chiedevano loro di eseguire gradualmente determinati movimenti a volte toccando leggermente e con attenzione le mani del medium per stimolare il movimento e i gesti attribuiti a ciascuna categoria di spiriti: passare le mani intorno alla testa per purificare le energie di una persona, schiacciare le dita per scaricare energie pesanti, o battersi il petto in caso di un *caboclo*. In questo modo, il corpo spirituale dello spirito mentore e il corpo fisico del medium vengono coltivati nel processo di apprendimento, in una definizione reciproca e continua di un corpo medianico.

Un altro istruttore brasiliano, tuttavia, riteneva invece che gli spiriti guida dei medium italiani fossero in realtà *pretos velhos* che apparivano con caratteristiche locali per evitare di dare ai medium lo shock culturale di vedere un'entità di un'altra cultura. Una medium italiana mi disse che la sua *preta velha* le era inizialmente apparsa durante la sua incorporazione come l'immagine di una donna bianca, giovane e magra, tuttavia dopo alcune sessioni di sviluppo della medianità le sue sensazioni corporee mentre incorporava questo spirito avevano iniziato a suggerirle che lo spirito aveva una forma più robusta e un aspetto più anziano. Riteneva che attraverso la pratica l'immagine si stesse trasformando sempre più in una *preta velha* africana. Questa esperienza mostra come le immagini multisensoriali degli spiriti combinino diverse sensazioni fisiche dei loro attributi. In effetti, in molte narrazioni di esperienze medianiche, appaiono come immagini incorporate, come ci si può formare un'immagine di sé a partire dalla consapevolezza del proprio corpo (Pierini 2020). Ciò suggerisce anche che in alcuni casi queste immagini possano cambiare ed evolversi in parallelo con l'apprendimento e la pratica della medianità, e quindi nel processo di formazione – nel senso stesso di dar forma – del corpo medianico.

Blanes e Espírito Santo propongono di trattare gli spiriti come agenti per comprendere come essi influenzino i mondi umani tangibili (2014). Queste concezioni delle manifestazioni degli spiriti mostrano come anche gli spiriti siano intesi come dotati di un «corpo socialmente informato». In un rituale lo spirito di un *preto velho* incorporato da un medium si presentò come Pai Joaquim das Cachoeiras e mi descrisse la manifestazione delle entità spirituali in relazione ad un sistema di «affinità» che definisce le diverse

categorie di spiriti e il loro processo di discesa su questo piano per lavorare nei rituali. In primo luogo disse che anche se sti stava manifestando in quel rituale come un *preto velho* non si era mai incarnato in vite passate come schiavo africano. La sua ultima incarnazione fu in India. Gli spiriti un'affinità e un'evoluzione morale in linea con quella di un *preto velho* possono infatti unirsi alla falange dei *pretos velhos* per lavorare nel rituale del Vale do Amanhecer. In secondo luogo, mi spiegò che i diversi piani presentano una diversa densità molecolare, per cui la discesa dalle energie sottili del piano astrale alle energie dense del piano fisico è simile a quando gli umani si immergono nelle profondità dell'oceano. Mentre gli umani indossano uno scafandro, disse, gli spiriti guida cambiano e adattano il loro corpo spirituale – un involucro noto nello spiritismo come «perispirito» – alla pressione delle energie dense. In tal modo, modellano anche il perispirito in modo tale da renderlo riconoscibile al contesto culturale in cui si manifestano. Un *preto velho* sarebbe quindi riconoscibile sia dal *doutrinador* nel Vale do Amanhecer che nel contesto brasiliano. La sua manifestazione in una specifica categoria di spiriti viene chiamata *roupagem* (indumento). Al contrario, più lo spirito evolve verso Dio nei piani superiori espandendo la sua coscienza, più perde la definizione della sua forma fino a fondersi con Dio. Tali spiegazioni, che emergono costantemente nell'ambito ritualistico delle consultazioni con gli spiriti, trovano uno spazio privilegiato nella costruzione delle narrazioni dei medium sul corpo e la sua plasticità.

In un'altra occasione, un medium nel Tempio Madre in Brasile mi mostrò l'immagine dipinta da un artista medium che ritraeva uno spirito guida altamente evoluto, noto come «ministro». Si trattava di un volto dipinto solo con alcuni tratti facciali evanescenti che si fondevano con altri mondi e pianeti. Mi disse: «Guarda questo ministro, ha dei mondi dentro di sé... lui è i mondi. La dimensione mentale ha mantenuto solo i tratti facciali in modo che il suo medium potesse identificarlo, ma la sua coscienza è già con il Padre in diverse dimensioni». Gli spiriti sono intensi come in grado di modellare il loro aspetto, come illustra la manifestazione di Tiozinho, conosciuto dai medium come «l'ingegnere siderale» che usa il nome della sua ultima incarnazione in Brasile e che appariva a Tia Neiva anche come Stuart, uno spirito originario del «pianeta Capella»<sup>4</sup>. Allo stesso modo, Diana Espírito Santo osserva che nell'Umbanda Sagra-

<sup>4</sup> Capella, a cui si riferisce la Vale do Amanhecer, è la stella Capella (Alpha Aurigae) della costellazione dell'Auriga. Il riferimento al «pianeta» in uso nel Vale do Amanhecer è

da, gli spiriti usano le immagini culturali come materiali per «rivestire» i loro corpi; in questo senso stanno superando la dicotomia tra ontologia e costruzione culturale (2016: 88). Presentano quindi ciò che definisce una «plasticità ontologica», ossia la capacità di mutare se stessi in relazione alla cultura umana (*Ivi*: 94).

La forma dei corpi degli spiriti guida nel Vale do Amanhecer trova spesso un mezzo per essere fissata in un'immagine attraverso i dipinti dell'artista veggente Joaquim Vilela. Tia Neiva incaricò Vilela di dipingere i principali spiriti mentori del Vale e le guide individuali dei medium. Tuttavia, Vilela non fu iniziato come medium poiché Tia Neiva riteneva che la sua capacità di vedere psichicamente le guide e di dipingerle fosse già un modo per lavorare con la sua medianità definendo la sua missione nel Vale do Amanhecer. Inizialmente Vilela dipingeva le entità ad olio su tela e i medium appendevano i quadri delle proprie entità nelle loro case. Da quando l'artista ha cominciato a utilizzare la pittura digitale, il suo lavoro ha iniziato a percorrere lunghe distanze, attraversando l'oceano per fornire ai medium europei le immagini delle loro guide. Attualmente è sufficiente che i medium inviino a Vilela il loro nome e il nome del loro spirito guida personale; Vilela quindi invia loro, senza ulteriori commenti, un dipinto digitale via e-mail. Queste immagini di spiriti viaggiano con mezzi digitali e appaiono sullo schermo del medium. Possono essere portati tramite dispositivi mobili o condivisi con altri medium attraverso i social network, consentendo loro di connettersi con le forze di queste entità. Queste immagini possono poi essere stampate e collocate nei templi o sui loro altari domestici – un «punto di forza» chiamato *aledá* – dove gli spiriti possono proiettare le loro forze. Le immagini non sono la forza, ma possono aiutare il medium a sintonizzarsi e connettersi con lo spirito per riceverne le forze. Allo stesso modo, Beliso De-Jesús (2015) osserva che i praticanti di Santería in contesti transnazionali sostengono che i media – gli schermi in particolare – siano in grado di riattivare la connessione tra i medium e il loro *oricha* stabilita attraverso l'iniziazione, e che questa «co-presenza» è sentita sensualmente a livello corporeo. Nel caso dei medium del Vale che fanno dipingere i loro spiriti guida, questo processo interiore può anche essere incorporato nell'immagine stessa, poiché molto spesso i medium riconoscono i dettagli delle loro guide che hanno già visto o percepito

---

riconducibile alla letteratura spiritista brasiliana, in particolare al testo diffuso in Brasile *Os Exilados da Capela* by Edgar Armond (1986 [1949]).

durante la loro incorporazione. Inoltre, riferiscono somiglianze nei tratti facciali tra i medium e le loro guide – specialmente nel caso degli spiriti noti come ministri e guide missionarie – come se le due entità, umana e spirituale, si fossero fuse nell'immagine viva.

## Conclusioni. Corpi medianici

L'esperienza religiosa è un prodotto di un inquadramento religioso e di forme mediate (Meyer 2009; 2012). Birgit Meyer propone di riportare al centro dell'analisi «le pratiche, i materiali e le forme impiegate per *generare* un senso di qualcosa di divino», dove la «*genesis*» di tale «senso di presenza» è intesa in termini di «formazione, come un processo creativo di fabbricare, realizzare, fare accadere» (2012: 22). Il rapporto tra il senso di presenza e i sensi nell'ambito degli aspetti immaginali dell'esperienza religiosa è stato inoltre esplorato da Tanya Luhrmann, la quale mostra come i cristiani evangelici in Nord America apprendano a riconoscere la presenza di Dio nelle loro vite attraverso la coltivazione dell'esperienza sensoriale e le emozioni, mettendo in luce la natura incorporata degli incontri religiosi (2012). I media vengono dunque intesi come in grado di «estendere la presenza», suggerendo che «l'organizzazione materiale – nella forma di tecnologie, macchine, apparati, media, e corpi – partecipa alla generazione delle cosmologie di attanti, e non solo alla loro affermazione o registrazione» (Espírito Santo & Hunter 2021: 3).

In questo articolo ho delineato un'analisi che spazia su diversi livelli, esplorando il fenomeno della medianità del Vale do Amanhecer nel contesto transnazionale. Ho mostrato come da un lato i medium sperimentino e interpretino i loro fenomeni medianici all'interno di specifici contesti culturali; dall'altro come l'esperienza di incorporare gli spiriti venga mediata e modellata nei templi del Vale do Amanhecer tra il Brasile e l'Italia creando una comunità transnazionale. Il processo di costruzione di un corpo medianico si svolge dunque su più scale: il corpo del medium, il gruppo dei medium di un tempio e la comunità transnazionale degli iniziati. In particolare ho esaminato come i corpi dei medium, i corpi spirituali delle loro guide e i templi siano forgiati attraverso le relazioni tra umani e spiriti, manifestandosi a più livelli, cooperando e co-creando un corpo medianico a livello transnazionale. Gli incontri incorporati tra umani e spiriti avvengono attraverso la permeabilità del corpo. La centralità del corpo nell'apprendere, discernere e rendere presenti gli spiriti si fonda su emozioni e

sentimenti condivisi tanto tra i medium quanto tra di essi e i loro spiriti. Pertanto, la manifestazione corporea di uno spirito viene concepita come un'azione reciproca collaborativa tra spirito e medium, cercando un equilibrio tra standardizzazione e personalizzazione, tra controllo ed espressione. Un equilibrio che può certamente variare a seconda della cultura e dalle comunità di pratica dei diversi templi, ma che è informato in modo cruciale da un processo di apprendimento e dall'intensità del rapporto che si stabilisce tra spiriti e medium nella pratica medianica.

L'approccio fenomenologico adottato per esaminare le narrazioni dei medium in diversi contesti culturali ha contribuito a far luce su come si articolano le epistemologie incorporate relative alla medianità nel Vale do Amanhecer mostrando inoltre come delle prospettive che attingono all'organico, al tecnologico e all'immaginale si intersechino e si co-costituiscono come trame discorsive sulle diverse dimensioni, o scale, su cui il corpo medianico viene concettualizzato. Si tratta di prospettive complementari che contribuiscono alla comprensione di questa pratica complessa.

La prospettiva organica presenta la medianità come un prodotto della circolazione sanguigna radicandola nel corpo, nel sangue, differenziandola in tal modo da concezioni di medianità come fenomeno riservato ad alcuni individui ritenuti particolarmente dotati di un dono sovranaturale o sovraumano, ma anzi democratizzandone l'accesso, suggerendo che essa possa essere sviluppata da chiunque attraverso specifiche tecniche del corpo. Tale democratizzazione della medianità, così come il fatto che sia accessibile in forma gratuita a un pubblico più ampio, favorisce la diffusione delle pratiche del Vale do Amanhecer a livello transnazionale, integrandole in realtà sociali diverse. Da un lato, è possibile leggere tale approccio alla democratizzazione medianità in termini del contesto storico in cui la pratica si è sviluppata: durante la costruzione della capitale Brasília, impresa voluta dal Presidente Juscelino Kubitschek come simbolo della nuova era di un Brasile plurale, idealmente caratterizzato dall'inclusività e uguaglianza sociale. Tuttavia, come nota James Holston (1989), mentre il piano urbanistico di Brasília ha effettivamente creato una disparità sociale tra il Plano Piloto – la sua forma originale preservata in quanto Patrimonio UNESCO – e le città satelliti, il Vale do Amanhecer è in grado di accogliere le differenze attraverso rituali di cura pubblici e inclusivi (Holston 1999: 610). Oltretutto nel suo espandersi oltre i confini del Brasile riesce a diversificare continuamente la composizione sociale del suo corpo medianico, inteso come comunità di pratica, in relazione ai contesti in cui si inserisce.

Dall'altro lato, è necessario considerare tale questione alla luce dei cambiamenti nella sfera della partecipazione religiosa che hanno favorito la decentralizzazione delle pratiche spirituali contemporanee e l'apertura a una gamma più ampia di partecipanti in relazione ai flussi dinamici di persone che si muovono al di fuori delle religioni istituzionalizzate, attraverso un universo religioso fluido e diversificato, in cerca di un rapporto con il sacro non mediato istituzionalmente, quindi più partecipativo e sensoriale.

La prospettiva tecnologica invece concepisce il corpo del medium come un «dispositivo» che può «sintonizzarsi» e connettersi con altre entità visibili o invisibili attraverso visualizzazioni e percezioni sensoriali, moltiplicando in tal senso le possibilità relazionali dei medium e dunque allo stesso tempo richiedendo un'educazione della percezione per apprendere a gestire la permeabilità del proprio corpo. La gestione a livello percettivo dei confini del corpo gioca un ruolo importante nei percorsi terapeutici di coloro che sono giunti nel Vale do Amanhecer come pazienti, ad esempio per questioni di ansia o malattie croniche, e hanno deciso di intraprendere un percorso di sviluppo della medianità (Pierini 2023). Questa metafora tecnologica affonda le radici nei discorsi spiritisti del XIX secolo che prendevano in prestito i discorsi relativi alle nuove tecnologie dei media di quell'epoca. Essa si riflette inoltre anche nell'uso contemporaneo della tecnologia digitale, che assume un ruolo importante nella circolazione transnazionale di immagini delle entità spirituali e si presenta come interfaccia tra tali immagini e quella del corpo del medium, contribuendo a generare nuove immagini multi-sensoriali durante la trance medianica. Ciò aiuta a comprendere la dinamicità dei discorsi sulla medianità e la loro plasticità nell'interagire con le tecnologie tanto moderne quanto contemporanee per espandere i propri orizzonti comunicativi nell'era della trasformazione digitale.

Emerge dunque una prospettiva che considera la dimensione immaginale come parte integrante dell'esperienza della medianità, in particolare attraverso la formazione di immagini multi-sensoriali delle entità spirituali che emergono dalle esperienze di trance medianica e la loro plasticità rispetto al contesto culturale e all'avanzamento nella pratica medianica. Thomas Csordas (1994) evidenzia le dimensioni immaginative dei rituali, della preghiera e della meditazione, sottolineando come queste pratiche evocano un senso di presenza e trasformino la percezione della realtà da parte degli individui. Mentre Roger Canals insiste sul carattere performativo, anziché rappresentativo, delle immagini intese come azioni trasformative in grado di «intervenire nel mondo e di modificarlo producendo

un senso di presenza» (2023: 258). La dimensione immaginale nel Vale amplia il concetto di realtà dei medium aprendo spazi per interazioni più complesse tra umano e spirituale, così come tra elementi culturali diversi.

Tali trame discorsive che si intersecano nelle concettualizzazioni del corpo concorrono dunque ad informare la diffusione transnazionale del Vale do Amanhecer e delle immagini multi-sensoriali che emergono in questi contesti, così come convergono nel modulare i confini del corpo e, allo stesso tempo, a evocare ed estendere un senso di presenza. Pertanto, queste prospettive interconnesse contribuiscono a gettare nuova luce sulla complessità della medianità nel Vale do Amanhecer, fornendo uno sguardo articolato e multidimensionale su questa pratica che si estende al di là dei confini geografici.

## Bibliografia

- Armond, E. 1986 (1949). *Os Exilados da Capela: Esboço Sintético da Evolução Espiritual do Mundo*. São Paulo: Aliança.
- Beliso De-Jesús, A.M. 2015. *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press.
- Blanes, R. & Espírito Santo, D. (a cura di) 2014. *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boddy, J. 1988. Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance. *American Ethnologist*, 15, 1: 4-27.
- Boddy, J. 1994. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.
- Brumana, F. & Martínez, E. 1990. *Spirits from the Margin: Umbanda in São Paulo: A Study in Popular Religion and Social Experience*. Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis.
- Canals, R. 2023. Epilogue. Healing, Images, and Trust, in *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*, a cura di E. Pierini, A Groisman & D. Espírito Santo, 250-267. New York: Berghahn.
- Chiesa, G. Ruiz 2016. *Além do que se vê: Magnetismos, Ectoplasmas e Paracirurgias*. Porto Alegre: Multifoco.
- Cohen, E. 2007. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Comaroff, J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Csordas, T.J. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18, 1: 5-47.
- Csordas, T.J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

- Csordas, T.J. (a cura di) 2009. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Davies, J. & Spencer, D. 2010. *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Devereux, G. 1961. Shamans as Neurotics. *American Anthropologist*, 63, 5: 1088-1090.
- Droogers, A. 2008. As Close as a Scholar Can Get: Exploring a One-Field Approach to the Study of Religion, in *Religion: Beyond a Concept*, a cura di H. de Vries, 448-463. New York: Fordham University Press.
- Espírito Santo, D. 2016. Clothes for the Spirits. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 3: 85-106.
- Espírito Santo, D. & Hunter, J. 2021. Introduction. On the Materiality of Unseen Things, in *Mattering the Invisible: Technologies, Bodies, and the Realm of the Spectral*, a cura di D. Espírito Santo & J. Hunter, 1-21. New York: Berghahn.
- Fabian, J. 2001. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*, Stanford: Stanford University Press.
- Holston, J. 1989. *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holston, J. 1999. Alternative Modernities: Statecraft and Religious Imagination in the Valley of the Dawn. *American Ethnologist*, 26, 3: 605-631.
- Hüwelmeier, G. & Krause, K. (a cura di) 2010. *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. New York: Routledge.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kroeber, A. 1940. Psychotic Factors in Shamanism. *Journal of Personality*, 8: 204-215.
- Lambek, M. 2010. Traveling Spirits: Unconcealment and Undisplacement, in *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, a cura di G. Hüwelmeier & K. Krause, 17-35. New York: Routledge.
- Lewis, I.M. 1971. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Luhrmann, T.M. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books.
- Meyer, B. 2009. *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave.
- Meyer, B. 2012. Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion. *Inaugural Lecture*, Utrecht University, October 19.
- Natale, S. 2011. A Cosmology of Invisible Fluids: Wireless, X-Rays, and Psychical Research around 1900. *Canadian Journal of Communication*, 36: 263-275.
- Nina Rodrigues, R. 1935. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Oosterbaan, M., Van de Kamp, L. & Bahia, J. (a cura di) 2020. *Global Trajectories of Brazilian Religions: Lusospheres*. London: Bloomsbury.

- Pierini, E. 2016a. Becoming a Spirit Medium: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer. *Ethnos*, 81, 2: 290-314.
- Pierini, E. 2016b. Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotion and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship. *Journal for the Study of Religious Experience*, 2: 25-49.
- Pierini, E. 2020. *Jaguars of the Dawn: Spirit Mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer*. New York: Berghahn.
- Pierini, E. 2021. Transnational Mediumship and the Development of a Transhistorical Self in the Vale do Amanhecer. *Social Compass*, 68, 2: 218-230.
- Pierini, E. 2023. Trance-Formative Experience: Moving and Being Moved by Spiritual Healing across the Atlantic. *AM Antropologia Medica*, 24, 56.
- Pierini, E., Groisman, A. & Espírito Santo, D. 2023. *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*. New York: Berghahn.
- Pink, S. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- Pressel, E. 1974. Umbanda, Trance and Possession in São Paulo, Brazil, in *Trance, Healing and Hallucination: Three fields of studies in religious experience*, a cura di F. Goodman, J.H. Henny & E. Pressel, 113-126. New York: John Wiley and Sons.
- Rocha, C. & Vásquez, M. (a cura di) 2013. *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill.
- Rocha, C. & De Castro, C.M. 2021. Perspectives nouvelles autour de la Mondialisation du Champ religieux brésilien - New Perspectives on the Globalization of the Brazilian religious Field. *Social Compass*, 68, 2: 151-175.
- Sarró, R. & Blanes, R. 2009. Prophetic Diasporas: Moving Religion across the Lusophone Atlantic. *African Diaspora*, 2, 1: 52-72.
- Stoller, P. 1997. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stolow, J. 2008. Salvation by Electricity, in *Religion: Beyond a Concept*, a cura di H. de Vries, 668-686. New York: Fordham University Press.
- Van de Kamp, L. 2016. Introduction. Religious Circulation in Transatlantic Africa-Special Issue. *African Diaspora*, 9: 1-13.
- Ward, C. 1989. The Cross-Cultural Study of Altered States of Consciousness and Mental Health, in *Altered States of Consciousness and Mental Health*, a cura di C. Ward, 15-35. Newbury Park: Sage.
- Zelaya, N. Chaves 1985. *Minha Vida, Meus Amores*. Brasília: Vale do Amanhecer.





# Archeologi, operai e umarèll. Relazioni di intimità tra oggetti e persone

FULVIO COZZA

“Sapienza” – Università di Roma

## Riassunto

*A partire da una ricerca etnografica svolta a Roma e nel Lazio meridionale, il contributo vuole offrire una descrizione delle relazioni di intimità e vicinanza tra gli artefatti di uno scavo, gli specialisti di archeologia, i cosiddetti umarèll e gli operai che collaborano nei cantieri d'indagine archeologica. Attraverso l'analisi delle pratiche e le retoriche di tali soggetti, si descrivono i diversi modi di concepire il rapporto tra pubblico e oggetti di interesse archeologico, che ruolo svolgono i legami di affinità tra gli esseri umani e gli artefatti e quali idee dell'alterità «non-archeologica» mostrano le rappresentazioni degli umarèll e degli operai fatte dagli esperti. In particolare, l'articolo illustra come tali identità essenzializzate favoriscano il distanziamento tra esperti e profani, tra chi può legittimamente fare intimità con gli oggetti di uno scavo e chi – mediante la riproduzione di stereotipi – deve essere posto a distanza dagli artefatti e dai relativi legami di affinità. L'esplorazione del peculiare clima di assedio esperito dalle archeologhe e dagli archeologi mostra quanto l'archeologia pubblica abbia la necessità di comprendere lo «scandalo» delle altre modalità di entrare in relazione con i reperi, ma anche quanto l'elaborazione di un'archeologia pubblica riflessiva e inclusiva debba contemplare il miglioramento delle condizioni di lavoro di tutte le sue figure professionali.*

**Parole chiave:** archeologia pubblica, cultura materiale, etnografia del lavoro, precariato.

## Archaeologists, workers and *umarèll*. Intimacy relationships between objects and people

*Drawing from ethnographic data collected in Rome and its surroundings, I describe intimate relationships between the excavation artifacts, the archaeologists, the so-called umarèll, and the workers who collaborate in archaeological survey sites. Through the analysis of the practices and rhetorics of these subjects, I show the different ways of conceiving the relationship between the public and the objects of archaeological interest, the affinity bonds between humans and artifacts, and what view of the «non-archaeologist» show the ar-*

*chaeologist's stereotypes of the umarèll and the worker. I describe how such essentialized identities foster the distance between specialists and ordinary people, between those who can legitimately become intimate with excavated objects and those who must place themselves at a distance from artifacts and related affinity ties. The exploration of the particular climate of conflict experienced by archaeologists shows how public archaeology needs to understand the «scandal» of other ways of relating to archaeological objects. Moreover, this climate shows how the elaboration of a reflexive and inclusive public archaeology must involve improving the working conditions of all its practitioners.*

**Keywords:** public archaeology, material culture, ethnography of work, precariousness.

## Introduzione

Personaggio proverbiale dei contesti urbani in cui è presente un cantiere, l'anziano spettatore che staziona al di là delle transenne osservando e commentando lo svolgimento dei lavori è recentemente divenuto noto con il termine di origine emiliana *umarèll* («ometto»). Nella mia ricerca sul campo a Roma e nel Lazio<sup>1</sup>, tra le archeologhe e gli archeologi impegnati negli scavi didattici o nelle cosiddette «sorveglianze» di archeologia preventiva<sup>2</sup>, la figura dell'*umarèll* emerge continuamente e tende a assumere i contorni di un personaggio decisamente stereotipato a cui si attribuisce un comportamento ora burbero, ora goffo, sempre e comunque profondamente «ignorante» in materia di archeologia.

---

<sup>1</sup> Data la natura particolarmente delicata delle questioni toccate all'interno di un campo di ricerca tutt'altro che esente da conflitti e competizioni come quello dell'archeologia e in particolare l'ambiente della libera professione, per ragioni di riservatezza ho adottato dei nomi fittizi per tutte le interlocutrici e per tutti gli interlocutori di questa mia ricerca ed ho inoltre volutamente evitato di inserire riferimenti troppo espliciti ai luoghi, alle persone e alle imprese coinvolte nella mia ricerca come ad esempio l'indicazione del luogo, della data e delle iniziali dei soggetti intervistati negli estratti inseriti nel presente testo. Colgo l'occasione di questo scritto per ringraziarle tutte della disponibilità e della fiducia che mi hanno concesso.

<sup>2</sup> In alcuni specifici cantieri del Lazio così come in altre regioni italiane le Soprintendenze possono richiedere la presenza e l'intervento di archeologi dotati di partita Iva. Il loro compito è prevenire danni su resti archeologici e garantire una corretta gestione degli eventuali rinvenimenti. Come è facile immaginare, rispetto ai cantieri didattici universitari si tratta di ambienti del lavoro archeologico piuttosto differenti sotto molteplici punti di vista. Ciononostante, entrambe le pratiche sono purtroppo accomunate dalla precarietà delle carriere e dalla perenne ricerca di nuovi contratti (Volpe 2020).

Questa rappresentazione dell'*umarèll* è molto simile a quella dell'operaio con cui le archeologhe e gli archeologi si trovano a collaborare negli scavi. Sgarbato e spesso contraddistinto da un senso dell'umorismo crasso e machista, secondo le retoriche che ho raccolto, l'operaio nello scavo si distinguerebbe inoltre per un piacere per la fatica al limite dell'irrazionalità e per il disinteresse nei confronti dell'archeologia. Torna la medesima «ignoranza» manifestata dagli anziani spettatori ma aggravata dal fatto gli operai sono chiamati a partecipare attivamente alle operazioni di scavo.

Come descriverò più avanti, si tratta di stereotipi spesso smentiti dalla realtà vissuta dalle medesime persone che raccontano episodi riguardanti *umarèll* ed operai; tuttavia, mi colpisce molto la diffusione e il successo di tali narrazioni tra le archeologhe e gli archeologi della mia indagine etnografica, specialmente se si considera che questo senso comune può avere un peso decisivo nel rapporto che gli specialisti intessono con le «alterità». La prima conclusione che si deve trarre – specialmente se si pensa agli studi di Antropologia del Patrimonio o alle prospettive di Archeologia Pubblica – è che di fatto gli *umarèll* e gli operai debbono essere considerati parte integrante del pubblico interessato da un processo di patrimonializzazione (Clemente & Rossi 1999; Palumbo 2003; Padiglione 2008; Dei 2018; Volpe 2020).

Se da un lato è evidente che il sapere archeologico interviene nello spazio pubblico riproducendo una sua gerarchia del valore (non necessariamente di segno positivo), dall'altro lato è fondamentale considerare che lo spazio pubblico è abitato da altri soggetti che possono utilizzare cornici di valore differenti (non sempre di segno negativo) o che possono soffrire dei valori promossi dallo Stato. Come afferma Michael Herzfeld (2012), spesso dietro la proliferazione di monumenti e siti archeologici si annida la riproduzione di identità essenzializzate attraverso le quali escludere e stigmatizzare ogni alterità.

Come illustrano le esperienze della cosiddetta *Indigenous archaeology*, non è possibile fare archeologia senza considerare il punto di vista di coloro che vivono intorno ai siti ed ai reperti pur non condividendo i paradigmi, le logiche e le estetiche di questa disciplina (McNiven 2016). Profondamente influenzate dall'antropologia, dal costruttivismo e dalla critica *post-colonial*, queste prospettive di studio hanno messo in evidenza come accanto al lavoro di ricerca, documentazione e salvaguardia debba sempre affiancarsi uno sforzo autoriflessivo e un'operazione di negoziazione verso gli altri soggetti in campo (Apaydin 2018; Guermandi 2021). Inevitabil-

mente una tale attività invita a complessificare le idee di spazio pubblico e di bene pubblico superando le accezioni troppo concentrate sugli aspetti eminentemente istituzionali e poco attente alle dimensioni sociali, culturali e politiche dei contesti in cui si individuano dei beni culturali (Palumbo 2003; 2011; Padiglione 2008; Herzfeld 2012; Dei 2018).

Nel presente contributo, facendo tesoro della letteratura che ho appena menzionato, tenterò di descrivere le relazioni tra gli specialisti di archeologia, gli *umarèll*, gli operai e gli oggetti dei cantieri di scavo. L'idea è mostrare quali forme di rapporto tra pubblico e archeologia fanno emergere le pratiche e le retoriche di questi soggetti, che ruolo svolgono i legami tra gli esseri umani e gli artefatti di una località e quali idee dell'altro «non-archeologo» mostrano le rappresentazioni degli *umarèll* e degli operai fatte dagli esperti di archeologia.

Come si vedrà nelle prossime pagine, la sensazione forte è che la riproduzione di questi luoghi comuni sia funzionale alla costruzione di identità essenzializzate attraverso cui favorire un più accentuato distanziamento tra specialisti e profani, tra chi può legittimamente fare intimità con gli oggetti di uno scavo e chi invece deve essere posto a distanza da questi legami di vicinanza e condivisione.

In tal senso si tratterà anche di esplorare il particolare clima di sfiducia o aperta ostilità che queste retoriche fanno trasparire e che può essere attribuito a quel senso di assedio e competizione alimentato dall'articolazione neoliberista del mercato del lavoro (Armano, Bove & Murgi 2017; Mollona *et al.* 2021); clima difficile che molte professioniste e molti professionisti avvertono durante la loro quotidiana esperienza di lavoro archeologico e che traspare dalle voci che ho raccolto nonché dalla letteratura specialistica sul più generale argomento del rapporto tra archeologia e pubblico in Italia (Ricci 2006; Manacorda 2007; Volpe 2020).

Prima di passare alla descrizione etnografica desidero esplicitare alcune informazioni riguardo ai *settings* di ricerca, alle persone che ho avuto modo di incontrare e frequentare nonché agli accorgimenti metodologici che ho adottato nel corso di questa indagine sul rapporto tra archeologia e vita quotidiana.

Da un lato si tratta di un percorso iniziato nell'autunno del 2016, in occasione della mia ricerca di Dottorato in Antropologia Culturale ed Etnologia della Sapienza Università di Roma che mi ha portato a assumere una postura riflessiva sull'esperienza della vita quotidiana del mondo dell'archeologia (Olivier de Sardan 1995; Piasere 2002), tra studenti, do-

centi e professionisti impegnati principalmente – ma non esclusivamente – in scavi di archeologia romana nell'area urbana di Roma e nel Lazio meridionale (Cozza 2021; 2023); dall'altro lato si è trattato di lavorare in maniera serendipica cioè lasciandomi «trasportare» dagli eventi più o meno personali, prendendo spunto dalla «fortunosa» occasione di poter seguire l'intero sviluppo di un grosso cantiere edile sorto nel mio quartiere di residenza romano, nel vicinato delle amicizie e delle parentele, a poche centinaia di metri dalla palazzina nella quale vivo sin dal 2002. Infatti, proprio nei momenti in cui la critica più o meno satirica degli *umarèll* e degli operai ricorreva continuamente nelle voci che registravo negli scavi, il caso ha voluto che un edificio iconico del mio vicinato fosse abbattuto per la costruzione di una nuova struttura. Come spesso accade ciò ha anche previsto lo svolgimento di alcune indagini di archeologia preventiva sotto lo sguardo incuriosito dei locali che di tanto in tanto si assiepavano al di là delle reti protettive per osservare l'andamento dei lavori. A quel punto la possibilità di poter interloquire con degli «umarèll» che in alcuni casi conoscevo da più di vent'anni mi ha convinto a lavorare sulle loro pratiche e sulle loro retoriche, seguendo una metodologia *snowball* e provando poi a confrontare il loro punti di vista con le rappresentazioni che ne facevano le archeologhe e gli archeologi. Si è trattato di aumentare l'attenzione riguardo alla propria esperienza passata (la memoria dei luoghi e delle persone) e presente (la riflessività che cerca di denaturalizzare la vita quotidiana), ma si è trattato anche di imparare a «perdere tempo» con le persone, «immergendosi» e «impregnandosi» di esperienze, schemi, analogie, emozioni e posture altrui per poi «riemergere» e disegnare tendenze e regolarità (Olivier de Sardan 1995; Piasere 2002).

Poiché per alcune delle persone coinvolte in questa indagine la condizione degli spazi e delle relazioni di vicinanza continua ancora oggi, ho deciso di sacrificare l'esplicitazione di alcune informazioni che potessero in qualche modo mettere a repentaglio il diritto alla privacy di queste interlocutrici e di questi interlocutori. Tuttavia – anche osservando le retoriche della stampa e dei social media – la sensazione forte è che le questioni qui toccate rispondano ad una comune tendenza quantomeno nazionale.

Allo scopo di fornire un bilancio delle voci e del materiale raccolto, segnalo che fino ad ora ho complessivamente potuto incontrare e discutere con più di 200 *stakeholders* archeologici (docenti, professioniste/i, studenti e studentesse italiane e di altre nazionalità, appassionate/i, abitanti, personale amministrativo e così via). Attualmente ho registrato 147 interviste

della durata media di un'ora e ho raccolto 12 storie di vita e resoconti autobiografici sia scritti che orali. Sempre dopo aver ottenuto un consenso informato, ho anche osservato l'uso dei social media da parte di alcune di queste persone.

Ovviamente lavorare ad un tema così vicino alla vita quotidiana dell'etnografo esige una forte sforzo riflessivo (Piasere 2002). In questo senso, oltre alla scrittura di un diario di campo e di un diario personale, è stato molto utile poter discutere dei miei articoli insieme ad alcune delle interlocutrici e degli interlocutori. Oltre a ciò, è stato fruttuoso anche ritornare all'esperienza passata scorrendo a ritroso le chat personali e dunque la traccia delle frasi di senso comune, banali, scontate, dette senza pensarci ma che comunque, come mostrano le discipline antropologiche, costituisce il quotidiano lavoro di attribuzione di senso al mondo (de Certeau 2001; Bausinger 2014).

### **Pubblico e archeologia tra distanze e vicinanze**

È sempre difficile definire cosa è «pubblico» rispetto a tutti gli altri ambiti che non lo sono. Si può dire grosso modo che nelle società occidentali contemporanee l'accezione di pubblico poggia su due grandi aree concettuali non sempre necessariamente distinte. Da un lato si definisce pubblico qualsiasi bene, servizio o funzione svolti nell'ambito delle istituzioni dello Stato e che si rappresenta o si autorappresenta come attività neutrale svolta ai fini del pubblico interesse, come ad esempio la scuola pubblica, la sanità pubblica, la salvaguardia dei beni pubblici e così via. Dall'altro lato vi è un'accezione del pubblico come gruppo di cittadini accomunati da un interesse – sempre pubblico – attraverso il quale è possibile dare vita ad una pubblica opinione che a sua volta può indirizzare le pratiche delle summenzionate istituzioni o che verte sui relativi beni.

Habermas (2005), con l'introduzione del termine *Öffentlichkeit* è il massimo teorico di quest'ultima posizione che ha il merito di costituire l'ambito del confronto tra liberi cittadini come motore centrale per la costruzione di società maggiormente democratiche e inclusive. Tale visione poi però corre il rischio di ingigantire il peso politico di un gruppo sociale che potrebbe – attraverso il controllo dello Stato – universalizzare i suoi interessi, finendo così per generare meccanismi di egemonia tutt'altro che partecipativi nei confronti di quei soggetti e gruppi che non rispondono alle caratteristiche del «cittadino comune» (Bourdieu 2012).

Tali studi mostrano quanto i beni pubblici, la sfera pubblica, il pubblico interesse e le istituzioni pubbliche possano coprire ambiti della realtà tutt'altro che omogenei e non proprio in relazione irenica (Brighenti 2010).

È questo il medesimo insegnamento che è possibile trarre dalle molteplici proposte di archeologia pubblica avanzate dagli studiosi di questa materia all'estero e più recentemente in Italia (McGimsey 1972; Schadla-Hall 1999; Merriman 2004; Moshenska 2017; Nucciotti, Bonacchi & Molducci 2019; Volpe 2020)<sup>3</sup>. Nella varietà delle prospettive, questi studi mostrano quanto sia importante superare la concezione che l'interesse verso gli oggetti archeologici combaci sempre e comunque con l'interesse pubblico e che il pubblico debba essere sempre e comunque concepito come un soggetto passivo che può fruire di una risorsa culturale ma non può mai proporre una visione alternativa.

Nick Merriman (2004) ha individuato almeno due modelli interpretativi che caratterizzano le proposte dell'archeologia pubblica: da un lato il modello del deficit di conoscenze e dall'altro il modello delle prospettive multiple.

Il modello del deficit di conoscenze – il più adottato negli studi classici italiani (Ricci 2006; Manacorda 2007; Volpe 2020) – dà per assodata una carenza di conoscenze archeologiche che deve essere colmata da un maggiore impegno pedagogico. Il pubblico quindi non solo deve essere guidato dagli specialisti nella condizione di comprendere le logiche archeologiche cominciando a nutrire un «naturale» interesse, ma proprio in virtù di tale educazione può persuadersi della bontà della ricerca archeologica scientifica, evitando quindi di avanzare tutte quelle interpretazioni che gli archeologi considerano «pseudo-archeologiche», «irrazionali», «fantasiose» e «romanzate». Il modello del deficit di conoscenze fa dell'istruzione dei cittadini la chiave per la trasformazione di questi ultimi in «naturali sostenitori» dell'archeologia scientifica e tuttavia fa emergere una idea decisamente passiva di pubblico (Ricci 2006), un'idea che corre il rischio di

---

<sup>3</sup> Nell'ambito del contesto italiano e nella specifica discussione favorita dall'organizzazione del I Congresso nazionale di Archeologia pubblica in Italia tenutosi a Firenze nel 2012 (Nucciotti, Bonacchi & Molducci 2019), sono state proposte alcune definizioni di Archeologia Pubblica poi riassunte nel testo di Volpe (2020), che a sua volta avanza la seguente descrizione della disciplina: «Più in generale, potremmo dire che l'Archeologia pubblica costituisce quel filone di studi che intende approfondire, sotto vari aspetti e mediante l'impiego di molteplici strumenti, il rapporto tra l'archeologia e il pubblico, o meglio i pubblici, e le relazioni tra archeologia e società contemporanea» (Volpe 2020: 18).

consacrare e cristallizzare gli attuali assetti di potere nonché – come osserva Merriman (2004) – sacrificare l'importanza della dissonanza prodotta dagli oggetti del patrimonio culturale, cioè la sua intrinseca capacità di stimolare la contestazione e il dibattito (Clemente & Rossi 1999; Palumbo 2003; 2008; Padiglione 2008; Dei 2018).

Una cosa è la promozione dell'educazione alla conoscenza archeologica, cioè la possibilità di distribuire i mezzi necessari ad interpretare il mondo secondo le logiche di una disciplina scientifica; un'altra cosa è pensare che questa da sola possa esaurire il modo di conoscere il patrimonio culturale coinvolgendo il pubblico in un'esperienza dello scavo simile a quella vissuta dagli specialisti.

Ma che ne è delle possibilità di narrazioni «altre»? Che ne è della possibilità di vivere esperienze diversificate del medesimo oggetto di interesse? Che ne è della funzione pubblica del patrimonio culturale come risorsa per riflettere e cambiare in meglio la società?

Riflessioni assai care al cosiddetto modello delle prospettive multiple che riconosce grande importanza alla dissonanza ricostruttiva, alle «diverse vedute», all'ambiguità dei significati e al conflitto come possibili elementi positivi, alle capacità contestuali di dare senso alle risorse archeologiche attraverso un percorso di negoziazione e reinterpretazione che può seguire principi non aderenti a quelli del paradigma della disciplina archeologica istituzionale. In questo senso, come sottolinea Merriman, se questo tipo di modello può favorire un uso pubblico e condiviso dei beni archeologici allo stesso tempo vi è il rischio che si generi una acritica celebrazione di valori discriminanti e violenti. Basti pensare agli utilizzi dell'archeologia romana condotti durante il ventennio fascista o anche a tutte quelle scorie delle epoche passate che ancora oggi pervadono le città e sulle quali il vincolo dell'interesse storico sembra poi cozzare con il reale uso – spesso celebrativo – di tali *landmarks* (Macdonald 2009; Barbanera 2015).

In tal senso gli sforzi di «neutralità» insiti nella salvaguardia del valore storico-istituzionale di una data traccia del passato non possono, da soli, fornire una soluzione ai dilemmi sollevati dagli svariati usi sociali a cui tali tracce possono essere sottoposte poiché è la stessa idea di neutralità ad essere figlia dell'ossessione definitoria dello Stato e dei suoi agenti che hanno interesse ad affermare il loro particolare punto di vista come l'unico «naturalmente» accettabile (Hodder 2000; Giannichedda 2002; Ricci 2006; Bourdieu 2012; Herzfeld 2012; McNiven 2016; Apaydin 2018; Greenland 2021).

Come afferma Manacorda:

Scegliere in questi casi è una responsabilità grande, che l'archeologo deve sapersi assumere, anche se possibilmente non in solitudine. Perché siano praticabili e sostenibili è bene che tali scelte abbiano alle spalle un progetto culturale, che è qualcosa di più che un progetto scientifico: è uno strumento mediante il quale un'archeologia consapevole dell'uso pubblico che si farà del prodotto del suo lavoro possa riuscire a far meglio comprendere all'opinione pubblica le proprie procedure scientifiche e le proprie finalità storico-antropologiche (Manacorda 2007: 82-83).

Si tratta dunque di questioni difficilmente definibili preventivamente mediante l'adozione di un rigido protocollo operativo poiché è evidente che ogni volta i contesti fanno emergere peculiari domande alle quali i professionisti di archeologia e dei beni culturali devono fornire delle risposte diverse, calibrate sulla base delle esigenze dei diversi *stakeholders*.

Volendo fare un veloce bilancio delle mansioni necessarie va considerato che chi lavora nel campo dell'archeologia – mentre svolge una professione di interesse pubblico non esente da pressioni istituzionali e scientifiche – dovrebbe quotidianamente assumersi la responsabilità di una proposta culturale che rompa con la cristallizzazione degli oggetti archeologici, dovrebbe poi considerare il carattere storicamente determinato del medesimo valore storico, dovrebbe misurarsi con lo scandalo del disinteresse per la ricostruzione archeologica ufficiale e soprattutto dovrebbe riflettere sui possibili usi officiosi degli oggetti che scava e studia.

È un impegno di non poco conto specialmente se si considera che l'intero settore risulta afflitto dalla scarsità di risorse e che lo specifico ambito della libera professione archeologica – come mostrerò in coda al testo – si rivela un campo tutt'altro che esente da competizione e paghe al ribasso (Volpe 2020).

Ma con questo articolo vorrei prima aggiungere un altro elemento che mi sembra vada tenuto in conto ogniqualvolta si propone una riflessione di archeologia pubblica. Mi riferisco all'esperienza esistenziale del fare archeologia e cioè a tutte quelle pratiche che si sviluppano al di là della visione piuttosto retorica dello svolgimento neutro e disinteressato di questo lavoro. Come mostrano gli studi etnografici sullo Stato, sulle organizzazioni e sulle imprese, l'osservazione degli usi «personali», «ambigui», «interessati» e «creativi» di una professione può dire molto sul funzionamento di una data istituzione (de Certeau 2001; Bourdieu 2012; Armano, Bove & Murgì 2017; Mollona *et al.* 2021).

Durante la mia etnografia, i discorsi riguardanti la scelta di fare archeologia – in particolar modo archeologia romana – parlano di un percorso di (ri)connessione con una grandezza morale e culturale quasi inarrivabile. Dalla voce delle archeologhe e degli archeologi emerge sempre l'ammirazione per quel mondo passato innanzi al quale l'attualità dell'Italia contemporanea non può che impallidire o sfigurare miseramente. In questo senso l'archeologia diventa anche il meccanismo attraverso il quale è possibile sviluppare delle strategie della distinzione all'interno di un mondo globalizzato assetato di immaginari e identità (Bourdieu 1979; Appadurai 1996; Herzfeld 2012).

Durante le discussioni riguardanti il ritrovamento di un antico passaggio pedonale fatto con dei basoli perpendicolari alla carreggiata – un elemento fondamentale per quelle strade sommerse dai liquami – la constatazione della «modernità dei romani» fornisce l'occasione per criticare l'attuale «non-modernità» della Roma contemporanea (Thomassen & Clough Marinaro 2014), il suo asfalto malconco, il suo «degrado», il «provincialismo», nonché la constatazione di quanto i romani abbiano inventato tutto mentre «noi non ci siamo inventati niente».

Fabio, archeologo romano di circa cinquant'anni, durante un'intervista svolta nello scavo che egli dirige, mi dice che:

potrei stare tre giorni a parlare dei Romani [...] diciamo che sono stati un grande popolo. Con tanti difetti e con atteggiamenti poco simpatici, diciamo così. Però hanno soprattutto avuto un ingegno, un'ingegneria che ha permesso di realizzare ponti, strade e soluzioni che hanno segnato duemila anni di vita e che dopo duemila anni sono ancora attuali [...] tu pensa alle porte girevoli che già c'erano duemila anni fa, ma anche la tecnica con il calcestruzzo, eccetera.

Se è questo il modo di concepire il presente, ossia rendendolo interessante e vivibile se in esso vi si trovano delle tracce di un passato blasonato al quale ci si può riconnettere attraverso il sapere archeologico, è chiaro che il momento del primo (ri)contatto con quel passato non può essere sminuito al suo mero aspetto esecutorio (Edgeworth 2006; 2012). In questo quadro è evidente che lo studio etnografico delle pratiche archeologiche e del rapporto con i reperti deve tenere in conto anche gli usi inaspettati e personali, i modi di usare l'archeologia per (ri)costruire una relazione intima con un passato e le sue tracce materiali (Cozza 2021).

Infatti, nei resoconti di una scoperta o nell'esperienza del primo ritrovamento a cui ho assistito sempre ritorna il tema di un processo di

abduzione<sup>4</sup>, la retorica di un'intimità riportata in vita, l'esperienza di un oggetto che acquisisce una personalità per consegnarsi ad un essere umano prescelto (Gell 1998; Miller 2005; Ingold 2013; Latour 2017; Severi 2019). Dietro ogni storia di scoperta archeologica vi è sempre il ricongiungimento di una vecchia affinità, la percezione di una copresenza tra passato e presente che è anche un canale attraverso il quale è possibile sperimentare e condividere cure amorevoli (Jankowiak 1995; Lindholm 2006; Cozza 2023).

Laura, archeologa di circa quarant'anni, commentando il ritrovamento di una statuetta romana, mi spiega che: «non è solo questione di fortuna o di casualità [...] almeno io me la sento così, che c'è un perché... io me la sento così». La «sensazione» di Laura e il principio di abduzione a cui sembra richiamarsi sono elementi resi ancora più vividi dal fatto che la statuetta di marmo fosse in buone condizioni nonostante questa si trovasse nei pressi di un'antica fornace per la produzione della calce, cioè il luogo in cui verosimilmente l'artefatto sarebbe stato distrutto. Eppure, per qualche motivo, ciò non è avvenuto – «evidentemente la mano di qualcuno l'ha conservata» – e dunque la statuetta ha attraversato le epoche per ricongiungersi con Laura. Dalla voce di questa archeologa tale ritrovamento è qualcosa che acquisisce un significato decisamente personale. L'«emozione unica» di quel ricongiungimento fornisce la prova della bontà delle sue scelte esistenziali. Nella sua narrazione autobiografica, Laura elenca tutti i disagi vissuti dalla sua condizione di precariato e non nasconde un vivo risentimento per il misconoscimento simbolico ed economico della sua professionalità; ma ecco che la scoperta della statuetta cambia le cose e – come in un incontro con un personaggio benevolo – l'artefatto le trasmette la sensazione di una presenza amorevole, di un oggetto che sprona e incoraggia (Gell 1998; Severi 2019). Infatti, Laura mi riferisce che il rinvenimento: «è stato un momento decisivo che mi ha fatto capire un sacco

---

<sup>4</sup> Nel campo della logica e della semiotica l'abduzione è un tipo di inferenza fondata sulla probabilità e poiché non contiene in sé una sua validità logica deve essere dimostrata per via empirica mediante altri processi di validazione (Eco 1984). Nel suo lavoro dedicato all'agency dell'arte e alla teoria della persona distribuita, Alfred Gell (1998) ha posto l'inferenza abduittiva come il principio alla base dell'attitudine ad attribuire una intenzionalità umana agli oggetti. Ciò che conta, secondo Gell, non è tanto cosa «sia» in sé una cosa (o una persona), bensì dove quella determinata cosa/persona si collochi all'interno di una rete di relazioni e dunque quale significato questa veicola contestualmente.

di cose [...] una soddisfazione che mi ha aiutato anche a essere più sicura di me stessa [...] capisci che lo fai per questo [archeologia]».

Insomma, da un lato vi è l'archeologa o l'archeologo che scava, dall'altro lato vi è il reperto che «sceglie» di farsi trovare proprio in quel preciso momento, in quel preciso turno, da quella esatta persona o da quel preciso gruppo, recando con sé i segni e la cura di una qualche affinità parentale o amicale «mi è uscito fuori qui», «stava aspettando me», «magari un mio antenato è passato di qua», «ti senti che [questo reperto] l'ha visto e toccato qualcuno che è collegato a te».

Rimandando ad altrove la trattazione più approfondita del tema dell'intimità tra reperto e archeologa/o (Cozza 2023), per adesso mi limito a sottolineare che tale forma di affinità può avere una notevole influenza nei rapporti tra specialisti e profani. I primi – non solo in virtù della loro preparazione scientifica – possono avvertire la sensazione di avere un rapporto privilegiato con gli oggetti che stavano nella terra e così possono guardare con una certa preoccupazione all'avvicinamento di altri soggetti, specialmente a quelli che avanzano modi diversi di entrare in relazione con i reperti pur conservando lo schema delle relazioni tra soggetti e oggetti (Gell 1998; Miller 2005; Latour 2017; Severi 2019).

Se un bene è detto pubblico proprio perché appartiene allo Stato cioè a tutti e a nessuno in particolare (Greenland 2021), allora non deve stupire il disagio che possono sperimentare alcune archeologhe e alcuni archeologi quando si trovano a rendere pubblica la loro relazione elettiva con i reperti. In questo senso, come cercherò di mostrare nelle prossime pagine, l'emersione degli stereotipi stigmatizzanti riguardanti *umarèll* ed operai sembrano avere la funzione di aumentare la distinzione tra specialisti e profani e dunque aumentare le distanze simboliche e materiali tra coloro che sanno maneggiare un reperto e coloro che ne fanno un uso improprio o di bracconaggio (Bourdieu 1979; de Certeau 2001), tra coloro che possono avvicinarsi agli oggetti archeologici e coloro che invece devono tenersi a distanza perché altrimenti intesserebbero con questi dei discorsi «inappropriati». Se attraverso il modello del deficit di competenze l'interesse pubblico lavora alla promozione di un avvicinamento tra i reperti ed i non specialisti conservando una gerarchia di gradi di avvicinamento (dunque salvaguardando l'interesse intimo degli specialisti), il modello delle prospettive multiple corre il rischio di far saltare la gerarchia e con essa il rapporto di affinità tra chi scava scientificamente ed i «suoi» oggetti.

## Fuori dal cantiere

Per tentare di tracciare un quadro delle tendenze che sembra suscitare la comparsa di uno scavo in un contesto metropolitano – dunque un contesto «popolato» dagli *umarèll* – adopererò una prospettiva etnografica al fine di descrivere l'intreccio tra le pratiche archeologiche e le questioni emergenti nella sfera locale. A tal proposito tratterò le vicende che interessano un cantiere aperto in un'area a me assai familiare sita nel settore Est della città di Roma, sul confine tra le borgate Casal Bruciato, Monti Tiburtini e Pietralata. Mi riferisco ad una zona della Capitale che è stata protagonista di una notevole mutazione socioculturale e la cui storia di riscatto sociale è spesso evocata dagli abitanti più anziani. L'area, a partire dall'edificazione delle palazzine popolari Ina-Casa destinate all'insediamento della classe operaia in ascesa, ha poi visto l'arrivo – a partire dalla fine degli anni Novanta – di una classe piccolo borghese e impiegatizia di persone giunte in città col desiderio di acquisire una migliore posizione sociale anche sfruttando la vicinanza con l'università la Sapienza (Insolera 2011; Thomassen & Clough Marinaro 2014).

Vivendo io, da quasi vent'anni, in una delle palazzine che sorgono in prossimità del cantiere di cui parlerò, ho dunque avuto modo di approfittare della felice coincidenza di poter osservare con gli occhi dell'etnografo che studia le pratiche archeologiche l'andamento dei lavori di sorveglianza archeologica e di successiva edificazione per come vengono vissute dagli abitanti locali. Ho dunque dato ascolto alle opinioni, ansie e necessità del mio vicinato ma soprattutto ho attinto a quelle informazioni «incorporate» frutto della lunga frequentazione quotidiana dei luoghi e delle relazioni di intimità: il pianerottolo del condominio, il bar all'angolo, i negozi di fiducia, le panchine del parchetto, etc. (Piasere 2002).

Torno dunque alla descrizione di ciò che si verifica nelle vicinanze di una struttura che sorge a pochi metri dalla trafficata via Tiburtina e che fin dagli anni Quaranta era stata la sede di una storica attività di cosmetica molto nota nella zona. L'edificio viene abbattuto in vista della costruzione di un nuovo e più ampio complesso residenziale.

Aurelia, casalinga di circa settant'anni, di origini marchigiane ma che vive da più di cinquant'anni a poca distanza dal già menzionato edificio, mi spiega che quello spazio aveva «dato da mangiare a diverse famiglie della borgata». L'anziana donna osserva l'andamento dei lavori dal balcone della sua palazzina ed esterna tutto il suo dispiacere allorquando la macchina

demolitrice procede implacabile nella sua opera distruttiva. Ad ogni boato dei lavori Aurelia si affaccia e sospira: «che peccato! Mi fa proprio male guardarlo». Il suo dispiacere sembra riferirsi alla sparizione di un luogo che aveva assicurato una fonte di sostentamento per la gente della zona a tal punto da rappresentare plasticamente lo splendore di un'epoca ormai lontana. Epoca coincidente con il trasferimento di Aurelia a Roma, da una realtà di provincia ad una dimensione proverbialmente cittadina, e dunque epoca corrispondente con la sua personale partecipazione al benessere dell'Italia post-bellica con la relativa eleganza delle «signore cotonate» che andavano a comprare la tinta per i capelli o che si facevano la messa in piega.

La rimozione della struttura e il susseguente trasferimento delle macerie a bordo di un automezzo pesante sembrano suscitare in Aurelia una profonda sensazione di spaesamento. Gli elementi tangibili che avevano accompagnato gran parte della sua esistenza – incarnando una parte importante del suo universo valoriale e della sua storia di riscatto sociale – vengono trasportati via. Ciò viene a mancare la presenza di quell'artefatto che aveva fatto da testimone alle vicende locali e aveva la capacità di «dialogare» con gli umani di quel contesto riproducendone la memoria (Tilley 1994; Gell 1998; Miller 2005; Ingold 2013). Emerge così una realtà ancora sconosciuta, che non ha ancora imparato a «parlare» con gli abitanti ma che anzi sembra assumere la forma di una minaccia.

Le persone del vicinato che avevano stabilito una relazione personale con il vecchio edificio – anche solo condividendone la vista dal balcone o dalla finestra del loro appartamento, anche solo vivendo un rapporto di familiarità con la grande insegna luminosa che troneggiava da decenni in cima allo stabile – perdono un loro importante supporto materiale e con esso la loro atmosfera di quotidiana ordinarietà. La consapevolezza che a breve la struttura verrà sostituita da un «nuovo palazzone» di cui non si conosce ancora la forma sembra richiamare ulteriori preoccupazioni riguardanti l'arrivo di nuovi e sconosciuti abitanti verso i quali Aurelia manifesta un certo timore: «chissà chi ce viene a sta?», «vai a sape' chi ce se compra casa?».

Si tratta insomma di vivere i cambiamenti in corso nel contesto della propria esistenza quotidiana come ad un processo di estraniamento, la distruzione di un importante punto di riferimento nonché di un oggetto con una peculiare personalità (Gell 1998; Latour 2017; Severi 2019), costringe gli individui a doversi misurare con una serie di incognite non sempre facili da diradare (de Martino 2019).

Anche Augusto, pensionato settantenne nato in Sardegna ma cresciuto a Roma – il suo forte accento romano testimonia il precoce trasferimento – potrebbe a buon diritto essere definito un *umarèll* poiché, quotidianamente, trascorre diversi minuti della mattinata stazionando ed osservando i lavori del cantiere.

E tuttavia, in tali frangenti Augusto si lascia andare ad alcune considerazioni che fanno perno sul suo ruolo di anziano abitante della borgata e dunque di depositario della memoria del luogo. Egli mette in mostra tutta la sua conoscenza dell'isolato, smorza le mie concrete preoccupazioni riguardanti il rischio di danneggiamento dei cavi telefonici o delle tubature del gas, indicando la reale direzione di tali collegamenti sotterranei ed elenca i disparati interventi di modifica realizzati in quel contesto.

La sua narrazione è profondamente ancorata alla conoscenza del luogo, anzi è forse proprio la possibilità di raccontare quegli spazi ed elementi a consegnargli una sorta di senso dell'autoctonia (Iuso 2013; Sagnes 2015).

Osservando l'abbattimento della struttura e il susseguente avvio delle indagini archeologiche preliminari consistenti nello scavo di alcuni saggi che effettivamente intercettano dei corpi di fabbrica interrati, Augusto non sembra animarsi di particolari curiosità riguardanti i possibili risvolti archeologici che potrebbero emergere. Egli si limita ad annuire quando cerco di coinvolgerlo nella discussione riguardante il millenario indirizzo agricolo della zona, dall'epoca antica ai giorni nostri.

Piuttosto la vista dei lacerti di cemento summenzionati richiamano alla mente di Augusto la più recente vocazione industriale di questa area della capitale e nello specifico mi riferisce le vicende – che non sempre ha vissuto da testimone – del poco distante luogo in cui sorgeva la fabbrica Fiorentini, specializzata nelle macchine per il movimento terra e l'edilizia, attiva tra gli anni Venti e gli anni Settanta.

Il disinteresse per le questioni archeologiche mostrato da Augusto mi sorprende fortemente, soprattutto se comparato alle chiacchierate che lui ed io – in virtù di una conoscenza ventennale – avevamo intrattenuto riguardo alla mia partecipazione ad alcuni cantieri di scavo archeologico. Durante quelle discussioni Augusto mi aveva addirittura riferito della sua prima visita al Colosseo e le sue conoscenze della storia romana – quantunque superficiali – mi erano sembrate in linea con le conoscenze che ci si aspetterebbe da un ex impiegato pubblico di ceto piccolo-medio che non disdegna di incuriosirsi alle vicende del passato più lontano.

Perché dunque adesso egli mi appare indifferente innanzi alla possibilità di un ritrovamento antico a poche decine di metri dal luogo in cui vive da più di sessant'anni e che considera casa sua? Io, al contrario, attendo con estrema curiosità l'evoluzione del saggio ricognitivo fantasticando sull'eventuale emersione di qualche reperto romano proprio in quel punto della città anche a me assai familiare. Proprio in quel punto che era stato il *setting* di tante mie vicende personali.

Mi sembra che la diversità dei nostri comportamenti possa essere letta nella cornice della trasformazione del paesaggio sociale e dei rischi di estraniamento dai legami biografici e autobiografici con il territorio romano vissuta da alcuni abitanti. Come mostra l'etnografia di Francesco Aliberti (2021) svolta nel vicino quartiere Montesacro, si tratta della possibilità di usare le narrazioni del luogo per recuperare il senso di una quotidianità che le sollecitazioni dei diversi immaginari rischiano continuamente di far sfuggire di mano (Appadurai 1996; Low 2017). Ecco allora che le pratiche di osservazione del cantiere condotte dagli *umarèll* che ho descritto sembrano intente a riconquistare uno spazio di agentività all'interno di un territorio in via di (ri)scrittura e che dunque rischia di modificarsi senza più contemplare la loro presenza attiva e operativa, cioè il loro potere di raccontarsi e dunque di immaginarsi appaesati nel futuro di quel determinato spazio sociale e materiale (Tilley 1994; de Martino 2019).

Per tali ragioni il semplice «stare in strada» degli *umarèll*, il loro «impicciarsi» e i loro «suggerimenti non richiesti» – al pari di quegli spiacevoli episodi nei quali si registra il danneggiamento delle attrezzature o delle automobili degli addetti ai cantieri – sono tutte azioni interpretabili come tattiche di conquista dello spazio pubblico (de Certeau 2001); tentativi non sempre aggressivi di essere considerati parte in causa dei processi di modellamento dei luoghi che si verificano nel «loro» spazio<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Effettivamente, non bisogna dare per scontato che tali sforzi per avere voce in capitolo abbiano sempre un aspetto intimidatorio o che questi non possano poi portare a stabilire dei legami di collaborazione con effetti positivi diffusi. Nella mia esperienza di ricerca, ho avuto la possibilità di osservare situazioni in cui le comunicazioni tra esperti e profani erano prossime allo zero e situazioni che invece facevano emergere, in maniera più o meno ufficiosa, un rapporto di reciproca considerazione. In questi casi, le variabili che fanno la differenza sono molteplici e vanno dalla conformazione dello scavo alla durata del cantiere, passando per il peso simbolico del luogo d'indagine, il genere e l'esperienza della persona ingaggiata nel lavoro di sorveglianza, e ovviamente la predisposizione all'ascolto di quest'ultima. In particolare, penso a un caso osservato in una cittadina alle porte di Roma e a un altro caso nel Lazio meridionale. Nel primo

Non deve stupire dunque che il mio riferimento all'universo archeologico riprodotto dal fascino per la storia antica si possa poi trovare in concorrenza con altri saperi del luogo come quelli espressi da Augusto e dagli altri *umarèll*.

Una cosa è avere la possibilità di riconoscere le proprie radici nel mondo romano come mi capita di fare «naturalmente» quando parlo con Augusto, anche per via di quella esperienza di intimità col passato che ho descritto prima e che la partecipazione agli scavi mi ha fatto esperire e condividere insieme agli esperti; altra cosa è invece riconoscere i segni del proprio radicamento a Roma negli edifici costruiti nel dopoguerra, nella rete dei condotti sotterranei e nell'andamento della planimetria del quartiere in cui si abita da svariati decenni e in cui si conduce quindi una vita da cittadino della Capitale. Tracce e memorie inequivocabili del proprio riscatto e della propria identità urbana e romana, dunque non più contadina; identità rivendicate ogniqualvolta Augusto ha la possibilità di raccontare la sua borgata nella veste di «romano de Roma», una conoscenza del luogo forse meno ufficiale ma non meno cogente e distintiva (Bourdieu 1979; Thomassen & Clough Marinaro 2014; Scarpelli 2020).

Vista da questa prospettiva la figura dell'*umarèll* si complessifica e invita a ripensare alla comune idea della lotta all'ignoranza come unico modo per favorire il superamento del disinteresse per l'antichità ed i reperti. In un'epoca nella quale il discorso archeologico sembra guadagnare sempre più attenzione all'interno della cultura popolare (Cozza 2021), se l'*umarèll* ha tanto successo nelle narrazioni delle archeologhe e degli archeologi che ho ascoltato – che spesso fanno l'enumerazione degli svarioni cronologici e metodologici che hanno sentito dalla bocca dei profani – ciò forse

---

caso, l'apertura di un cantiere archeologico in vista del rifacimento di una piazza assai frequentata veniva salutata con favore dalla popolazione locale, la quale forse individuava nello scavo il segno di un tanto auspicato cambiamento amministrativo. Nel caso del Lazio meridionale, un uomo di circa sessant'anni aveva maturato l'abitudine quotidiana di visitare lo scavo di sorveglianza collocato a qualche centinaio di metri da un fondo agricolo di sua proprietà. Ogni mattina, più o meno alla stessa ora, l'uomo si assiepava sulla rete del cantiere intrattenendo approfondite conversazioni con me e con l'archeologo responsabile (un uomo di circa quarant'anni). Un giorno, probabilmente in virtù del fatto che l'esperto non aveva mai lesinato risposte ai suoi più svariati quesiti, mostrando quindi un atteggiamento tutt'altro che astioso, il sessantenne ci racconta la storia recente di tutta l'area del cantiere elencando usi del suolo, tipologie di coltivazioni e ritrovamenti non segnalati, permettendo dunque all'esperto di svolgere il suo lavoro utilizzando informazioni che egli stesso ha definito altrimenti irripetibili.

dipende dal fatto che tale estremizzazione può assicurare un accesso più intimo e ravvicinato tra specialisti e reperti archeologici. In questo senso la stigmatizzazione dell'interesse per la storia veicolata da un edificio di pochi decenni – dunque di scarso valore archeologico – può assumere anche i contorni della protezione di una storia veicolata da un reperto – grande o piccolo – che dopo duemila anni si è ricongiunto con una persona cara. La protezione dell'archeologia non solo come difesa di una risorsa di Stato e di una *expertise* (Greenland 2021), ma anche come difesa della possibilità di raccontare e dunque di rendere viva una relazione di intimità tra oggetti e soggetti (Tilley 1994; Gell 1998; Clemente & Rossi 1999; Miller 2005; Ingold 2013; Latour 2017; Severi 2019; Cozza 2023).

### Dentro al cantiere

A questo punto, servendomi delle osservazioni maturate durante la mia ricerca sul campo nei cantieri didattici ma soprattutto in quelli di archeologia preventiva, tenterò di trattare le ricorrenti questioni che emergono durante lo svolgimento di quei lavori che si avvalgono della copresenza di archeologi ed operai.

Considerando il cantiere come l'ambiente in cui prende vita una comunità di pratica (Lave & Wenger 1991), ecco che lo scavo diventa lo scenario di attività che hanno come poste in gioco anche la continua ridefinizione identitaria degli operai, di chi fa archeologia e degli oggetti presenti. Oggetti che qui continuo a considerare come dotati di intenzionalità, *animacy*, personalità e agentività nel momento in cui vengono (ri) conosciuti e (ri)attivati nella convivenza nello scavo (Gell 1998; Miller 2005; Ingold 2013; Latour 2017; Severi 2019).

Si tratta di (ri)costruzioni promosse soprattutto dalle archeologhe e dagli archeologi anche se possono verificarsi delle interpretazioni alternative avanzate da altri attori sociali. Non voglio dire che gli operai che ho conosciuto e osservato siano del tutto disinteressati a stabilire un rapporto di vicinanza con gli artefatti che individuano (ho spesso ascoltato gli specialisti elogiare la sensibilità archeologica e la perizia tecnica di alcuni operai); non voglio neppure dire che gli operai non stabiliscano una relazione personale con gli oggetti che (ri)trovano nel sottosuolo. La letteratura sui cosiddetti appassionati di archeologia e sui tombaroli illustra quanto la ricerca della vicinanza con gli oggetti di interesse archeologico sia un aspetto mai del tutto assente dalla vita quotidiana delle persone, persino quando tali

elementi vengono disprezzati, danneggiati o risignificati (Palumbo 2003; 2011; Sagnes 2015; Greenland 2021)<sup>6</sup>.

Per individuare la peculiarità del discorso archeologico specialistico e in cosa si distingue da quello degli operai prendo spunto dalle analisi di Pierre Bourdieu (2012) sullo Stato e sui cosiddetti atti di nominazione. Sarebbe a dire al potere quasi divino dei rappresentanti dello Stato di far esistere una realtà semplicemente enunciandola e mascherando questa nominazione arbitraria in un'attività svolta nell'interesse pubblico.

Mi sembra che chi fa archeologia in Italia, in virtù del rango di esperto accreditato dallo Stato, può più legittimamente entrare in intimità e «dialogare» con gli artefatti intessendo con questi dei discorsi concepiti come «più veri» poiché più in linea con i canoni della ricostruzione scientifico-istituzionale. In ciò che Goffman (1969) ha chiamato *front stage*, attraverso la vicinanza assicurata in maniera pressoché monopolistica dalla funzione pubblica dell'archeologia, gli specialisti danno un nome alle cose e contemporaneamente – nel *back stage*, in maniera tattica (de Certeau 2001) – possono stabilire un rapporto di intimità privilegiata con tali oggetti che appunto «sanno chiamare». Se mediante la pratica archeologica una «cosa» diventa un «reperto scientifico» (Edgeworth 2006), recante una sigla numerica nonché un nome informale col quale – come ho già mostrato – gli esperti avvertono di avere un legame intimo che alimenteranno passando dell'altro tempo insieme, lo stesso non può dirsi di una «cosa» trovata da un operaio che non può impersonare quel potere pubblico e disinteressato e che quindi arresterà il suo atto di nominazione alla semplice assegnazione dell'appellativo informale. Da lì in poi qualsiasi tentativo degli operai di stringere delle relazioni di vicinanza con i reperti dovrà svolgersi esclusivamente nel *back stage* e diventerà spesso la fonte delle ironie, delle preoccupazioni e dei sospetti degli esperti ufficiali (Palumbo 2011; Greenland 2021).

Si tratta di un aspetto esemplificato da due differenti episodi che ho avuto modo di osservare durante la mia ricerca sul campo. In un caso un operaio di circa cinquant'anni veniva deriso dagli archeologi per aver

---

<sup>6</sup> È in questo senso che si possono interpretare quei casi estremi in cui gli operai ed i profani si riferiscono ai reperti usando espressioni quali «vecchie pietre», «sassi», «vasi rotti» generando lo scandalo più vivo delle archeologhe e degli archeologi. Ma voglio sottolineare che tali espressioni non smentiscono la possibilità di intessere un discorso tra oggetti ed umani, più semplicemente queste frasi contestano l'eccessiva importanza che vi riconoscono gli specialisti nonché il controllo monopolistico esercitato dal discorso archeologico.

chiamato «Madonnina» una statuetta romana femminile che egli aveva contribuito a recuperare e che mi descriveva con notevole trasporto emotivo, ricordando con minuzia tutti quei dettagli che dimostravano quanto la statuetta – «come un miracolo» – avesse «deciso» di uscire proprio nel momento in cui egli era presente e senza venire danneggiata dall'intervento dell'escavatore che lavorava a pochi centimetri di distanza.

In un altro caso il fatto che un operaio continuava a riferirsi a dei frammenti di ceramica utilizzando il termine tecnico di «sigillata» scatena una certa ilarità tra gli altri membri dello scavo, sia da parte degli altri operai che da parte dell'archeologo responsabile. I primi rinfacciano al loro compagno di essersi messo a «parlare come il dottore» e di non aver più bisogno di «caldarelle e mattoni» per «portare il pane a casa», cioè di non avere più bisogno degli oggetti che «fanno» l'uomo-operaio (Connell 1993); il secondo, pur assecondando la presa in giro, mi riferisce che quel modo di chiamare quei reperti è tutt'altro che scientificamente improprio. Evidentemente la fonte dell'ironia va individuata nel tentativo dell'operaio – forse un po' goffo – di auto-attribuirsi la carica di archeologo e l'annesso potere di nominare, cioè la possibilità di entrare in un rapporto intimo con quelle tracce del passato seguendo un percorso ufficiale e alla luce del sole.

In fondo entrambi gli episodi mostrano la difesa di un confine invisibile oltre il quale gli inesperti non debbono inoltrarsi poiché rischierebbero di stringere delle relazioni intime con i reperti. Nel caso della Madonnina, il motteggiamento dell'operaio delegittima un modo diverso ma non meno costruito o «naturale» di fare esperienza degli artefatti rinvenuti nella terra seguendo lo schema narrativo – piuttosto ricorrente nella cultura popolare (Fabbri, Silvestrini & Simonicca 2021) – di una Madonna che «sceglie» di stare in un posto e «sceglie» di stare tra la «sua» gente; nel caso della sigillata, la presa in giro dell'operaio che tenta di fare l'esperto rimette in ordine la gerarchia di chi è autorizzato a nominare le cose e chi non lo è, tra chi può stringere legami di affinità con i reperti e chi invece deve limitarsi a farlo lontano da occhi specializzati.

Come spesso accade quando si collabora con operai dalla lunga esperienza e che a volte – a detta di molti esperti – «sanno fare meglio di alcuni archeologi», l'ultimo episodio fa emergere quanto il confine tra specialisti ed operai possa essere labile e quanto la comune convivenza entro uno spazio lavorativo dalle condizioni materiali non troppo diversificate possa minacciare l'accettazione della gerarchia istituzionale e dunque la medesima identità dell'esperto archeologo. In tal senso, sia le poetiche della prodezza

maschile che le pratiche e le retoriche volte a riprodurre un'idea molto stereotipata degli operai contribuiscono a rendere il lavoro un linguaggio per distinguersi (Armano, Bove & Murgi 2017; Mollona *et al.* 2021).

Se infatti si ritorna sulla figura dell'operaio e al fatto che il suo intuito archeologico non viene mai riconosciuto anche quando è conforme al paradigma scientifico, ecco che gli operai si confrontano ogni giorno col rischio di rimanere intrappolati nel ruolo di sottopagati passivi esecutori di mansioni. Ma come mostra il caso dei cavatori di marmo di Carrara descritti da Leitch (1996) o quello dei minatori andini descritti da Nash (1979), la rivendicazione delle capacità creative, il reclamo del possesso del potere di trasformare il mondo attraverso il lavoro è la base di qualsiasi esperienza umana specialmente in quei contesti in cui l'identità di una persona e la sua umanità non vengono date per scontate bensì queste devono essere ottenute e consacrate mediante il quotidiano compimento di performance (Angioni 1985).

La continua esposizione al pericolo da parte degli operai, la notevole dissipazione di energie e l'esibizione delle cicatrici dei passati infortuni suggellano il senso di appartenenza al gruppo «degli uomini veri» che superando tali sfide riescono a generare un frutto, cioè la possibilità di sfoggiare la propria virilità (West & Zimmerman 1987; Connell 1993; Pompili & Amendola 2018). In questo senso la mascolinità, sotto forma di forza bruta e disprezzo delle regole della sicurezza, diventa una risorsa che permette agli operai di avere un'identità funzionale alla conservazione dell'impiego, anche se ciò apre le porte ad un loro più approfondito sfruttamento per via di quel percorso di «auto-dannazione» di cui parla Paul Willis (2012).

In questo senso mi sembra assai indicativa la vicenda di Claudio, un operaio di circa cinquant'anni che ho avuto modo di conoscere durante la mia collaborazione dentro un cantiere di scavo archeologico universitario collocato nei pressi di un piccolo centro del Lazio meridionale. Quando gli chiedo da quanti anni lavora con archeologi egli mi risponde sorridendo: «eh, questo che lavoro è? Questo non è lavoro, è un gioco». Subito Claudio passa a raccontarmi le sue «vere» attività lavorative consistenti nel pilotaggio dei mezzi del movimento terra o nel taglio e trasporto del legname per gli scoscesi sentieri di montagna. Gli aneddoti di tali mansioni che spesso riferisce agli studenti sono quasi sempre contrassegnati da notevoli sforzi fisici e ardimentose prove di coraggio che mettono in risalto l'asprezza della vita da operaio contrapposta agli agi della vita da studente e da ricercatore che Claudio non manca di motteggiare.

Quest'ultimo caso suggerisce di considerare il fatto che l'accettazione delle logiche dello scavo archeologico da parte degli operai contempla anche l'accettazione di una gerarchia del comando. Non è raro che ciò si traduca nella concentrazione del potere in una figura che alcuni operai non sembrano riconoscere per ragioni anagrafiche, di classe e di genere. Bisogna non dare per scontato che si possa restare impassibili innanzi alla ricezione di veri e propri ordini che giungono da una persona spesso più giovane, che ha goduto del «privilegio» di poter frequentare l'università, magari una donna, ma soprattutto che ha «liberamente» scelto di vivere le asprezze dello scavo al contrario degli operai che – come amano rivendicare e maledire allo stesso tempo (Willis 2012) – sono nati poveri in un contesto nel quale non hanno goduto di un'alternativa al duro lavoro manuale.

A questo punto il comportamento degli operai per come viene descritto dalla voce delle archeologhe e degli archeologi che ho raccolto acquisisce un senso diverso rispetto a quella «ignoranza» istintiva e irrazionalistica alla quale fanno riferimento questi ultimi e che mi sembra ben sintetizzata dal seguente estratto di un'intervista che ho tenuto con Marco, archeologo di circa quarant'anni con una lunga esperienza di cantieri di indagini preventive.

Egli mi racconta:

A me capita spesso di lavorare con carpentieri, muratori, gente che ha una professionalità non persone raccattate sul momento. Gente che ha una sua professionalità insomma. Gente che magari si mettono a fare il ferro a luglio, col ferro che scotta, sotto al sole eccetera. Ecco, io non riesco a comprendere come preferiscano andare a fare quello piuttosto che mettersi a fare un lavoretto di scavo molto meno faticoso. [...] ti posso garantire che negli anni riscontro questa mancanza di discernimento, di lungimiranza nel dire: «Oh vabbè non è che stai andando a pelà' le patate in punizione». Cioè stai a fa' comunque un lavoretto di fino, dove alla bisogna ti puoi fermare un attimo, ma anche solo a considerare la curiosità di un ritrovamento, farsi una domanda sul passato. Capisci che voglio dire? Invece niente, preferiscono il lavoro distruggente, massacrante, l'essere trattati male piuttosto che mettersi a scavare.

Del medesimo tenore sono le frasi che mi ha rivolto Emilio. Questo archeologo professionista di circa trentacinque anni descrive così le caratteristiche del lavoro di sorveglianza archeologica:

è un lavoro molto manuale, quindi ti mandano le persone – è brutto dirlo – più ignoranti che ha la ditta. [...] per esempio, ci sono operai che sono delle bravissime persone ma che si vede che sono quei tipi nati manovali a quattor-

dici anni e che ci moriranno manovali. Persone che non muovono un dito se non gli si dice di farlo, che si pongono delle domande pure sciocche... non so perché, a mio avviso sono sciocche. Poi magari avranno un senso però a volte mi domando se non facciano delle domande più per provocarmi che per altro.

Nonostante l'asprezza dei toni di alcuni passaggi di queste interviste, vorrei sottolineare che l'osservazione e la frequentazione prolungata degli scavi fa emergere una realtà non sempre e comunque così oppositiva. Infatti, non mi è stato difficile osservare momenti in cui effettivamente gli esperti si affidano alla competenza degli operai, al loro intuito archeologico o che riconoscono pubblicamente la loro condizione privilegiata rispetto ai loro subalterni operai. Ciò invita a ridimensionare le distanze tra archeologi ed operai per come sono espresse dagli specialisti anche perché, come ho cercato di mostrare, anche quando gli operai usano lo scavo come arena per la legittimazione delle loro performance di genere non rinunciano tuttavia ad intrecciare un rapporto di vicinanza con gli artefatti dello scavo e ciò smentisce il totale disinteresse di cui parlano gli esperti.

Ma allora perché le archeologhe e gli archeologi che ho incontrato insistono molto sulla descrizione stereotipata degli operai? Perché il loro modo di raccontare l'alterità nello scavo (gli operai) e l'alterità fuori dallo scavo (gli *umarèll*) restituisce frequentemente un peculiare senso di assedio?

Per rispondere a tali quesiti mi sembra opportuno prendere in considerazione le trasformazioni globali del mercato del lavoro ed i particolari processi di incremento della concorrenza nell'ambito delle cosiddette professioni intellettuali. Un settore che, come altri, è sempre più esposto alle logiche del libero mercato che a sua volta premia le disposizioni più competitive, flessibili e aggressive (Armano, Bove & Murgi 2017; Murgia, Maestripietri & Armano 2016; 2017; Mollona *et al.* 2021).

Per quanto riguarda lo specifico settore degli scavi archeologici preventivi, lo schema italiano riflette una realtà lavorativa triangolare composta da ditta appaltante, libero professionista e Soprintendenza. È vero che quest'ultima è deputata a rilasciare i permessi di scavo alla ditta e a vigilare sul lavoro svolto dall'archeologo, allo stesso tempo è vero che quest'ultimo stipula un contratto con la stazione appaltante e dunque è di questa che il professionista è chiamato a curare gli interessi.

Tutto ciò si traduce spesso in un'esperienza del lavoro in cui si registra la carenza «di regole chiare e di garanzie per gli archeologi professionisti, con precise norme deontologiche, standard qualitativi, regole tariffarie che

evitino la concorrenza al massimo ribasso e pieno rispetto della dignità scientifica del professionista» (Volpe 2020: 88). Un'esperienza della pratica archeologica spesso caratterizzata dalla velocizzazione dei lavori che naturalmente va in contrasto con quel senso di (ri)connessione identitaria con il passato che sperimentano le archeologhe e gli archeologi quando cercano di intessere un rapporto di intimità con i reperti. Come mi viene riferito da Lucio, archeologo di circa trentacinque anni con una notevole esperienza di cantieri di sorveglianza: «la ditta – essendo ditta – logicamente cerca di non avere perdite di tempo e se il lavoro di un'ora si trasforma in un giorno di lavoro puoi immaginare come reagisce male».

Si tratta di una situazione che nella stragrande maggioranza dei casi, finisce con l'avvicinare la situazione del lavoratore intellettuale a quella del lavoratore manuale. Entrambi, specialmente quando provengono da contesti sociali poco diversificati, si vedono costretti a cimentarsi in una pratica lavorativa passiva, cioè debbono svolgere un lavoro depurato di tutti quei contenuti esistenziali (gli operai sotto la pressione degli esperti e gli esperti sotto la pressione della committenza).

A tal proposito le considerazioni di Lucio sembrano piuttosto esplicative. Egli mi riferisce dei suoi rapporti con gli operai e dei diversi stati emotivi suscitati dallo svolgimento delle mansioni necessarie. Significativamente egli evoca la figura dell'*umarèll* riferendomi dell'umore per nulla elettrizzato con cui affronta il «semplice» e «passivo» lavoro di sorveglianza sui cantieri per il deposito cavi:

Il lavoro è a chiamata ovvero se le squadre scavano vai, se fanno altre lavorazioni stai a casa. Il lavoro è a ore (sottointeso che sono sottopagate), quindi devi sperare che scavano il più possibile. [...] il metodo del lavoro è sempre lo stesso: fai l'*umarèll*, controlli se c'è qualcosa, documenti e poi ti sposti su altre squadre (se ci sono), altrimenti torni a casa [...] se non esce nulla – come il 95% dei casi – ti rompi le scatole a fare il vecchio che guarda i cantieri e lavori poco.

Diverso è invece il caso del coinvolgimento che egli vive quando finalmente può impegnarsi in un lavoro che chiama in causa le sue abilità specialistiche ovvero la sua «identità» di archeologo:

Quando sai già che c'è qualcosa allora la fame di scoprire è tanta perché non hai perso tempo a studiarci sopra e fai finalmente quello per cui hai studiato. [...] le difficoltà sono maggiori perché ti ritrovi da solo a gestire uno scavo molto più ampio con operai che logicamente hanno fretta di chiudere. Quindi c'è la soddisfazione personale ma molte più criticità.

Quando poi chiedo a Lucio una considerazione riguardo ai guadagni strettamente economici generati dalla sua opera di archeologo egli mi fa notare quanto il suo inquadramento contrattuale possa essere molto più precario di quello degli operai con i quali collabora. A questo punto Lucio insiste sul piacere personale della sua professione.

Lucio mi racconta:

Tutti gli operai con cui lavoro sono pagati più di me [ride]. La prendi con filosofia. Ho fatto per quattordici anni il cameriere per mantenermi vizi e studi. [...] so di guadagnare di meno ma faccio quello per cui sono innamorato. In più, come dissi a mio padre quando affrontammo il discorso scelta università/futuro lavoro: se non proseguirò questo percorso andrò a fare il muratore laureato anche perché tante volte il lavoro di entrambe le professioni combacia.

La frase di Lucio – davvero ricorrente nelle voci delle archeologhe e degli archeologi che ho incontrato – lascia intendere quanto l'amore per l'archeologia sia l'elemento caratterizzante di cui dispone all'interno di un contesto nel quale non c'è poi tanta differenza tra la condizione dell'archeologo e quella dell'operaio. Una condizione di similitudine che non solo riflette la precarietà della sua condizione economica o il risentimento per una carriera che evidentemente aveva immaginato molto differente, ma anche che in ogni momento mette in dubbio la sua professionalità e dunque il suo senso di appartenenza ad un'identità distintiva.

## Conclusioni

In questo articolo, seguendo la letteratura sulle relazioni tra soggetti e oggetti (Gell 1998; Miller 2005; Ingold 2013; Latour 2017; Severi 2019), ho tentato di mostrare quanto alla base dell'impresa archeologica professionale ci sia l'esperienza di una (ri)connessione – contemporaneamente pubblica e privata – con delle relazioni intime e con un passato sublimato dai discorsi e dagli immaginari riguardanti il patrimonio culturale (Palumbo 2003; Herzfeld 2012; Guermandi 2021; Cozza 2023).

Dal momento che tale esperienza di affinità si sviluppa soprattutto in virtù di una vicinanza simbolica e spaziale assicurata dal controllo monopolistico degli artefatti di uno scavo, ho successivamente provato a descrivere il senso di alcuni stereotipi espressi dalle archeologhe e dagli archeologi nei confronti degli operai e degli *umarèll*. Si tratta di narrazioni che mirano ad incrementare la distanza tra i profani e gli oggetti di interesse

archeologico costruendo una forte alterità interna allo scavo (gli operai) e una forte alterità esterna allo scavo (gli *umarèll*).

Partendo da uno specifico contesto urbano, ho dunque cercato di dare un volto alla figura di senso comune dell'*umarèll* e ho mostrato come dietro a tali rappresentazioni si celino gli abitanti e il relativo modo di vivere gli artefatti presenti in una località. Un modo diverso ma non necessariamente insensato o sbagliato di entrare in intimità con gli oggetti.

Successivamente ho trattato la figura dell'operaio che collabora con gli esperti di archeologia. Ho provato a descrivere come le performance della prodezza maschile espresse dagli operai fossero il frutto della necessità di generare dei valori da un lavoro a forte rischio di alienazione. Allo stesso tempo, contrariamente alle retoriche degli specialisti che ho raccolto, ho mostrato quanto gli operai possano instaurare delle relazioni intime con gli oggetti dello scavo anche senza tenere necessariamente in considerazione il loro valore archeologico.

In coda al testo ho provato ad esplorare le ragioni del successo degli stereotipi riguardanti *umarèll* ed operai tra le archeologhe e gli archeologi. Ho quindi proposto di leggere la riproduzione di tali retoriche come il risultato della convivenza e di un inquadramento lavorativo e contrattuale nel quale specialisti e profani hanno più tratti in comune che elementi distintivi. Concependo la professione come attività che caratterizza fortemente l'identità delle persone, è chiaro che la costruzione di un forte senso del «noi-archeologi» passa anche per la costruzione di un forte senso degli «altri-non-archeologi».

Se l'analisi degli stereotipi riguardanti gli operai e gli *umarèll* mostra quanto l'archeologia pubblica abbia la necessità di comprendere lo «scandalo» delle altre modalità di entrare in relazione con gli oggetti di interesse archeologico, l'esplorazione dell'origine e dell'uso di tali luoghi comuni illustra quanto l'elaborazione di un'archeologia pubblica riflessiva e inclusiva passi anche attraverso il miglioramento delle condizioni di lavoro di tutte le figure professionali che operano in tale campo.

## Bibliografia

- Aliberti, F. 2021. *Raccontare per ritrovarsi. Antropologia urbana dei media digitali*. Roma: Cisu.
- Angioni, G. 1986. *Il Sapere della Mano. Saggi di Antropologia del Lavoro*. Palermo: Sellerio.

- Apaydin, V. (a cura di) 2018. *Shared Knowledge, Shared Power Engaging Local and Indigenous Heritage*. Cham: Springer.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Armano, E., Bove, A. & Murgi, A. (a cura di) 2017. *Mapping Precariousness, Labour Insecurity and Uncertain Livelihoods. Subjectivities and Resistance*. London-New York: Routledge.
- Barbanera, M. 2015. *Storia dell'archeologia classica in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Bausinger, H. 2014. *Quotidianità come esperienza culturale*. Roma: Cisu.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. 2012. *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*. Paris: Seuil.
- Brighenti, A.M. 2010. The Publicness of Public Space. On the Public Domain. *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale*, 49: 1-47.
- Clemente, P. & Rossi, E. 1999. *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci.
- Connell, R. 1993. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Cozza, F. 2021. Al di là dello Scavo. Archeologia e Pratiche del Cordoglio nell'Italia Contemporanea. *Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici*, 87, 1: 87-110.
- Cozza, F. 2023. The Love Trap. Romanticization practices of the Italian generations of the 90s. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25, 2: 1-18.
- De Certeau, M. 2001. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni del lavoro.
- De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Dei, F. 2018. *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*. Bologna: Il Mulino.
- Eco, U. 1984. *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Einaudi.
- Edgeworth, M. (a cura di) 2006. *Ethnographies of Archaeological Practice. Cultural Encounters, Material Transformation*. Oxford: Alta Mira Press.
- Edgeworth, M. 2012. Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. *Norwegian Archaeological Review*, 45, 1: 76-92.
- Fabbi, F., Silvestrini, E. & Simonica, A. (a cura di) 2021. *Etnografie di materiali e pratiche rituali. Le statue "da vestire" dell'area metropolitana di Roma*. Roma: Cisu.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Giannichedda, E. 2002. *Archeologia Teorica*. Roma: Carocci.
- Goffman, E. 1969. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- Greenland, F. 2021. *Ruling Culture. Art Police, Tomb Robbers, and the Rise of Cultural Power in Italy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guermanti, M.P. 2021. *Decolonizzare il Patrimonio. L'Europa, l'Italia e un passato che non passa*. Roma: Castelvecchi.
- Habermas, J. 2005. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari-Roma: Laterza.

- Herzfeld, M. 2012. Whose Rights to Which Past? Archaeologists, Anthropologists, and the Ethics and Aesthetics of Heritage in the Global Hierarchy of Value, in *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, a cura di D. Shankland, 41-64. London: Bloomsbury.
- Hodder, I. (a cura di) 2000. *Towards reflexive method in archaeology: the example of Çatalhöyük*. Cambridge: McDonald Institute Monographs.
- Ingold, T. 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London-New York: Routledge.
- Insolera, I. 2011. *Roma moderna. Da Napoleone I al XXI secolo*. Torino: Einaudi.
- Iuso, A. 2013. Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore. *Lares. Quadrimestrale di studi demotnoantropologici*, 79, 2-3: 159-177.
- Jankowiak, W. (a cura di) 1995. *Romantic Passion. An Universal Experience?*. New York: Columbia University Press.
- Latour, B. 2017. *Il culto moderno dei fatticci*. Roma: Meltemi.
- Lave, J. & Wenger, E. 1991. *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leitch, A. 1996. The life of Marble. The Experience and Meaning of Work in the Marble Quarries of Carrara. *Australian Journal of Anthropology*, 7: 235-257.
- Lindholm, C. 2006, Romantic love and anthropology. *Etnofoor*, 19, 1: 5-21.
- Low, S. 2017. *Spatializing culture. The Ethnography of Space and Place*. London: New York. Routledge.
- Macdonald, S. 2009. *Difficult heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*. London-New York: Routledge.
- Manacorda, D. 2007. *Il Sito Archeologico: fra ricerca e valorizzazione*. Roma: Carocci.
- McGimsey, C.R. 1972. *Public Archaeology*. New York: McGraw-Hill.
- McNiven, I.J. 2016. Theoretical Challenges of Indigenous Archaeology: Setting an Agenda. *American Antiquity*, 81, 1: 27-41.
- Merriman, N. (a cura di) 2004. *Public Archaeology*. London-New York: Routledge.
- Miller, D. (a cura di) 2005. *Materiality*. Durham-London: Duke University Press.
- Mollona, M., Papa, C., Redini, V. & Siniscalchi, V. 2021. *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*. Roma: Carocci.
- Moshenska, G. (a cura di) 2017. *Key Concept in Public Archaeology*. London: UCL Press.
- Murgia, A., Maestriperieri, L. & Armano, E. 2016. The Precariousness of knowledge workers (Part 1): hybridisation, self-employment and subjectification. *Work Organisation, Labour & Globalisation*, 10, 2.
- Murgia, A., Maestriperieri, L. & Armano, E. 2017. The Precariousness of knowledge workers (Part 2): forms and critiques of autonomy and self-representation. *Work Organisation, Labour & Globalisation*, 11, 1.
- Nash, J. 1979. *We Eat the Mines and the Mines eat Us*. New York: Columbia University Press.

- Nucciotti, M., Bonacchi, C. & Molducci, C. (a cura di) 2019. *Archeologia Pubblica in Italia*. Firenze: Firenze University Press.
- Olivier de Sardan, J. P. 1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*, 1: 71-112.
- Padiglione, V. 2008. *Poetiche del museo etnografico: spezie morali e kit di sopravvivenza*. Imola: La Mandragora.
- Palumbo, B. 2003. *L'Unesco e il Campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia Orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2011. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.
- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Bari-Roma: Laterza.
- Pompili, R. & Amendola, A. (a cura di) 2018. *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*. Verona: Ombre Corte.
- Ricci, A. 2006. *Attorno alla nuda pietra. Archeologia e città tra identità e progetto*. Roma: Donzelli.
- Sagnes, S. (a cura di) 2015. *L'archéologue et l'indigène. Variations sur l'autochtonie*. Paris: CTHS.
- Scarpelli, F. 2020. *Centro storico. Senso dei luoghi, gentrification. Antropologia dei rioni di Roma*. Roma: Cisu.
- Schadla-Hall, T. 1999. Editorial. *Public Archaeology*, 2, 2: 147-158.
- Severi, C. 2019. *L'Oggetto-Persona. Rito, Memoria, Immagine*. Torino: Einaudi.
- Thomassen, B. & Clough Marinaro, I. (a cura di) 2014. *Global Rome: Changing Faces of the Eternal City*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tilley, C. 1994. *A phenomenology of landscape. Place, paths and monuments*. Oxford: Berg.
- Volpe, G. 2020. *Archeologia Pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*. Roma: Carocci.
- West, C. & Zimmerman, D.H. 1987, Doing Gender. *Gender and Society*, 1, 2: 125-151.
- Willis, P. 2012. *Scegliere la fabbrica. Scuola, resistenza e riproduzione sociale*. Roma: Cisu.



## NOTE





# Alfredo López Austin (1936-2021): uno sguardo dall'Italia

ALESSANDRO LUPO

*"Sapienza" – Università di Roma*

Nella sua lunga e prolifica vita di studioso delle civiltà della Mesoamerica preispanica e dei loro discendenti attuali, Alfredo López Austin ebbe intensi contatti con gli studiosi italiani e visitò a più riprese il nostro Paese, tenendovi conferenze e seminari e pubblicandovi importanti lavori scientifici. In questa breve nota cercherò di tracciarne un sia pur sommario profilo, evidenziando gli aspetti più rilevanti della sua produzione e soffermandomi poi sui suoi rapporti con l'Italia<sup>1</sup>.

Sua terra natale, nel 1936, è Ciudad Juárez, estrema propaggine settentrionale del Messico, città allora ancora immune dall'altissimo tasso di violenza odierno, ma certo in una posizione culturalmente assai periferica. Cionondimeno, anche grazie all'impegno di una classe di insegnanti animati dagli ideali post-rivoluzionari promossi dalle politiche educative del Presidente Lázaro Cárdenas, egli sviluppa precocemente un forte interesse per le radici storiche del proprio Paese e una inesauribile voracità intellettuale, che lo portano col tempo a trasferirsi nella capitale federale, a intraprendere la carriera accademica, apprendendo e padroneggiando magistralmente la lingua nahuatl e divenendo infine uno dei più eminenti conoscitori e analisti a livello globale delle culture amerindiane, oltre che un docente carismatico venerato da stuoli di studenti e un intellettuale impegnato nel sostegno alle lotte per il riconoscimento della dignità e dell'autonomia degli indigeni.

---

<sup>1</sup> Nell'ultimo decennio la biografia intellettuale di López Austin è stata tracciata in diverse pubblicazioni (Matos & Ochoa 2013, 2017), anche da lui stesso (López Austin 2017; 2018). Un necrologio penetrante quanto personale è stato pubblicato sul *Journal de la Société des Américanistes* (Galinier & Olivier 2021).

Iniziati gli studi giuridici a Monterrey nel 1954, López Austin si trasferisce ben presto a Città del Messico, ove nel 1960 si laurea presso la Universidad Nacional Autónoma de México con una tesi su *La constitución real de México-Tenochtitlan* (López Austin 1961), orientando fin da subito i suoi interessi verso quelle civiltà del mondo preispanico di cui diventerà uno dei massimi studiosi del XX secolo. Pur esercitando brevemente la professione forense, egli si accosta sempre più alla storia, prendendo nel 1969 una seconda laurea in questa disciplina presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della UNAM, con la tesi *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún. Los cuestionarios*<sup>2</sup>. Sono gli anni in cui studia approfonditamente il nahuatl al fianco di Ángel María Garibay, pioniere del sistematico esame delle fonti in quella lingua risalenti al XVI secolo, nonché autore della prima *Historia de la literatura náhuatl* (Garibay 1953-1954) e fondatore nel 1959 della rivista *Estudios de Cultura Náhuatl*. Proprio su questo periodico egli pubblica il suo primo articolo, nel secondo numero del 1960, su *Los caminos de los muertos* (López Austin 1960), nel quale inizia un lungo percorso di studio sui testi raccolti dal grande missionario francescano ed enciclopedico testimone della civiltà nahua, il cui preziosissimo *Codice Fiorentino* è custodito in Italia dalla Biblioteca Medicea Laurenziana e l'edizione paleografica del cui testo in spagnolo assorbirà le energie e il tempo suoi e di Josefina García Quintana durante molti anni a venire (Sahagún 1989). Sono gli anni in cui si dedica alla paleografia, alla traduzione in spagnolo e all'analisi dei contenuti su diverse tematiche rinvenibili nei manoscritti dispersi delle diverse redazioni della grande opera sahumantina, pubblicati separatamente nei volumi *Juegos rituales aztecas* (López Austin 1967), *Augurios y abusiones* (López Austin 1969a) e *Educación mexicana* (López Austin 1985), oltre che in compendiosi articoli su *Estudios de Cultura Náhuatl* intorno alle concezioni nahua sulla salute, la malattia, la diagnosi e la terapia (López Austin 1969b; 1972; 1974c), accompagnati dall'edizione critica di altre fondamentali testimonianze sul medesimo soggetto: *Textos de medicina náhuatl* (López Austin 1971).

Vengono poi, con ritmi serrati e del tutto anomali per il panorama accademico messicano del tempo, la tesi magistrale in storia (sempre presso la UNAM) nel 1972, intitolata *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (López Austin 1973), e nel 1980 quella dottorale (sempre in sto-

---

<sup>2</sup> Su questo tema pubblica alcuni importanti saggi (López Austin 1974a, 1974b; 1976).

ria e nella medesima sede) su *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (López Austin 1980), che praticamente conclude l'impegno dedicato alla tematica del corpo e della «medicina» tra i Nahuas precoloniali. Precursore del profluvio di studi che a breve faranno del corpo il proprio oggetto tematico, in questi scritti López Austin ricostruisce in maniera tanto puntuale quanto persuasiva le concezioni intorno al rapporto tra le diverse componenti della persona nahua (l'involucro corporeo e tre distinte «entità animiche»<sup>3</sup>), mettendo a frutto la sua grande abilità nell'interpretare le fonti del XVI secolo in lingua nahuatl, la capacità di catalogare sistematicamente una immensa quantità di dati (archeologici, storici, linguistici ed etnografici), oltre a quella – che da questo momento caratterizzerà molti suoi scritti – di estendere l'arco temporale dei materiali esaminati fino al presente, scrutinando comparativamente le trasformazioni subite dalle società e culture native in epoca coloniale e contemporanea, con ciò evidenziando efficacemente i più rilevanti elementi di continuità, capaci di portare alla luce – con la dovuta cautela metodologica – aspetti opachi, solo parzialmente documentati o lacunosi delle culture del passato.

A 44 anni – sposato dal 1962 con l'inseparabile compagna d'infanzia Martha Luján e padre di due figli – Alfredo López Austin ha già pubblicato opere che costituiscono dei pilastri difficilmente eguagliabili negli studi mesoamericanistici, tanto da esser tradotte in più lingue e divenire riferimenti obbligati per quanti intendano affrontare lo studio delle istituzioni e delle forme di pensiero dei popoli che prima della Conquista spagnola avevano esteso il proprio controllo dall'Altopiano Centrale a gran parte della Mesoamerica, nonché delle tracce che ancor oggi è possibile riscontrarne nelle comunità indigene.

Allo studio sul corpo e sulla medicina, egli fa succedere quello sulla mitologia, che affronta con grande attenzione per la lunga durata storica del fenomeno e applicandovi con meditata prudenza una minuziosa comparazione tra le tracce pervenute sino a noi del corpus preispanico e le testimonianze rinvenibili nelle società native contemporanee. Un passo me-

---

<sup>3</sup> Si tratta de: lo *yolia*, sorta di anima immortale, sita nel cuore che non lasciava mai il corpo durante la vita e che gli sopravviveva nell'aldilà; il *tonalli*, forza vitale insufflata dagli dèi al momento della nascita e sita nella testa, che determinava il carattere e il destino del soggetto, ma che poteva lasciare il corpo nel sonno e per traumi emozionali, causando la malattia; e infine l'*ihiyotl*, sito nel fegato e legato alle forze del mondo ctonio, anch'esso separabile dal corpo e proiettabile all'esterno, ad esempio nelle aggressioni magiche a terzi (López Austin 1980, I: 221-262).

todologico che egli teorizza con ponderazione, riassumibile nella formula dell'«analogia etnologica» e praticabile applicando ai dati utilizzati il filtro di una rigorosa contestualizzazione storica ed etnografica: precauzione cui egli dedica massima attenzione, sfortunatamente spesso disattesa da molti dei suoi numerosi epigoni. Il prodotto più corposo di questo sforzo analitico è il libro *Los mitos del tlacuache* (López Austin 1990), nel quale propone un'articolata definizione di cosa intenda per «mito», operando una distinzione tra il complesso delle credenze su cui i miti poggiano (mito-credenza) e le narrazioni in cui quelle si manifestano storicamente (mito-narrazione). Al riguardo, grande importanza riveste la distinzione tra il tempo che egli denomina «incoativo» dell'aneumene – ovvero della fase iniziale, caotica e indefinita, gravida di innumerevoli potenzialità – nella quale gli dèi danno forma al cosmo, e il tempo ordinato dell'ecumene, ove tutti i viventi e le componenti dell'ecosistema hanno ormai assunto la loro forma e connotazione definitive: è questo il topos narrativo della creazione del sole, della prima alba e della fissazione definitiva di forma e prerogative degli esseri viventi. Il tema della mitologia indigena resterà uno dei *Leitmotive* della produzione di López Austin, che vi dedica saggi di taglio eterogeneo, anche più breve e divulgativo, come quelli raccolti ne *El conejo en la cara de la luna* (López Austin 1994a), o l'erudito *divertissement* ironicamente intitolato *Una vieja historia de la mierda* (López Austin 1988), illustrato dal celebre artista e amico Francisco Toledo, profondo estimatore del mondo nativo. Fino all'agile libretto su *Las razones del mito* (López Austin 2008).

Parallelemente, López Austin procede alla sistematica ricostruzione – sempre basata sull'esame filologicamente sorvegliato delle più antiche fonti in nahuatl – della concezione del mondo propria delle civiltà amerindiane, che egli riassume nel concetto di *cosmovisión*, così definita: «Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística» (López Austin 2018a: 92). Una rete dotata di dinamica, struttura, principi e coerenza propri, dunque non assoluti, che «permite su constante transformación histórica, las divergencias internas, las variantes regionales y locales, etcétera» (López Austin 2018a: 93).

Parallelemente al concetto di *cosmovisión*, e a questo strettamente correlati, egli conia e giustifica teoricamente quelli di *nucleo duro* e di *paradigma*: due assi portanti del suo pensiero più maturo, la cui applicazione all'e-

same dei documenti storici ed etnografici ha conseguenze rilevanti sia sul piano metodologico che su quello analitico-interpretativo. Il primo mira a render conto della grande mutevolezza, variabilità e volatilità di alcuni elementi della tradizione culturale mesoamericana e al contempo della manifesta omogeneità, diffusione e persistenza nel lungo periodo di altri, che appunto ne costituirebbero il *nucleo duro*: «un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural» (2001: 59; cfr. López Austin & López Luján 2009: 27). L'idea di *paradigma*, invece, è uno strumento euristico utile a evidenziare i concetti centrali nella *cosmovisión* e la loro continuità storica nel tempo<sup>4</sup>, che come vedremo trova pieno sviluppo nell'opera più tarda *Monte sagrado – Templo Mayor* (López Austin & López Luján 2009: 37).

Le proposte teoriche di López Austin segneranno gli studi mesoamericantici, anche con accesi dibattiti, ai quali egli ha sempre partecipato con paziente disponibilità, ben consapevole della natura intrinsecamente imperfetta e transeunte dei modelli teorici, e al contempo pronto a difenderne la validità con argomentazioni puntuali e chiare: mi limito a citare al riguardo il dibattito ospitato sul n. 92 della rivista dell'INAH *Diario de Campo* intorno al tema della *Unità e diversità in Mesoamerica: un approccio dall'etnografia* (López Austin 2007); oppure la sua risposta pubblicata su *Estudios de Cultura Nāhuatl* (López Austin 2016a) alle ipotesi che l'idea di un cosmo stratificato in più livelli fosse principalmente dovuta all'influsso degli evangelizzatori europei, sostenuta da Ana Díaz (2009) e da alcuni studiosi europei (Nielsen & Sellner 2009; 2015) sedotti dall'idea della irrimediabile «contaminazione» delle fonti in nahuatl del primo periodo coloniale, e dunque della loro sostanziale inaffidabilità per la ricostruzione del pensiero preispanico nelle sue forme originarie.

Tra le opere di maggior successo in cui egli applica le sue innovative e seducenti proposte analitiche, vi è senza dubbio *Tamoanchan y Tlalocan* (López Austin 1994b), cui l'edizione per i tipi del *Fondo de Cultura*

---

<sup>4</sup> Riassumendo l'articolata definizione proposta in più pubblicazioni, il *paradigma* è uno strumento euristico – sempre perfezionabile – per lo studio di elementi fondamentali della *cosmovisión*, modello sintetico e operativo della realtà, ricavato mediante l'elaborazione di dati storici ed etnografici, creando astrazioni capaci di spiegare le diverse varianti di concezioni simili all'interno di una medesima tradizione culturale (López Austin & López Luján 2009: 36).

*Económica* dà una diffusione assai maggiore dei precedenti libri editi dalla UNAM. In questo volume formula, a partire dalla comparazione di nuclei tematici selezionati del passato precoloniale con le evidenze etnografiche tratte da tre grandi aree del Messico odierno (quella maya tzotzil degli Altopiani del Chiapas, quella nahua-otomì-tontonaca della Sierra di Puebla e quella huichol del Messico nord-occidentale), la proposta di un articolato modello di ricostruzione del pensiero indigeno intorno alla struttura duale del cosmo, alla circolazione delle energie che danno vita agli esseri che lo popolano, ai luoghi in cui albergano le forze divine e i principi primi delle entità mondane, all'influenza dell'archetipo agricolo della coltivazione del mais sulla rappresentazione del tempo e la scansione delle celebrazioni festive, alla natura, composizione e destino ultimo dell'essere umano. Il modello interpretativo qui proposto assume una forma sistematica e direi quasi geometrica, che inevitabilmente offre un'inedita chiave di lettura unificante e chiarificatrice della grande complessità, eterogeneità, diversità e opacità delle fonti tanto archeologiche, iconografiche e documentali quanto etnografiche. L'autorevolezza e l'originalità di questa proposta hanno un'eco tale che – malgrado la cautela con cui l'autore la formula, come mera ipotesi interpretativa dei dati presi in considerazione e non certo come una verità cui aderire dogmaticamente – molti lettori e seguaci finiscono per prendere questa ricostruzione ipotetica come *il* modello originario, e non come una tra le tante interpretazioni possibili di materiali attentamente selezionati, non di rado finendo per incorrere in semplificazioni storiche, anacronismi e incongruenze in cui López Austin evita prudentemente di cadere.

Infaticabilmente operoso, malgrado la mole crescente e difficilmente gestibile degli inviti, delle sollecitazioni editoriali, degli impegni quale docente e direttore di tesi magistrali e dottorali, López Austin continua anche negli anni Novanta e Duemila a sfornare opere di notevole consistenza e originalità, anche grazie alla feconda collaborazione col suo secondogenito Leonardo, che arricchisce con la propria mirabile competenza archeologica (in particolare dell'Altopiano Centrale) quella storico-antropologica del padre. Ne emergono numerosi articoli, molti dei quali pubblicati sulla rivista di amplissima diffusione *Arqueología Mexicana*, nonché tre libri di notevole successo. Il primo, *El pasado indígena* (López Austin & López Luján 1996), di taglio più divulgativo e ricapitolativo, che fornisce una aggiornata e matura sintesi storica dello sviluppo delle civiltà mesoamericane, e che vedrà numerose ristampe, nonché traduzioni in inglese e

italiano (López Austin & López Luján 1998). Il secondo – *Mito y realidad de Zuyúá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico* (López Austin & López Luján 1999) – dedicato all'approfondimento del tema già trattato in *Hombre-dios* della figura storico-mitologica del serpente piumato e dei sistemi politici che a partire dalla fine del periodo classico (VIII-IX secc. d.C.) fondarono attorno ad essa la propria ideologia. E infine il monumentale *Monte sagrado - Templo Mayor* (López Austin & López Luján 2009), in cui gli autori, partendo da una vastissima comparazione tra le informazioni etnografiche, storiche, testuali e archeologiche, combinano erudizione, capacità di sistematizzazione e penetrazione interpretativa nell'esaminare il motivo della montagna sacra, che costituisce uno dei nuclei simbolici centrali (o *paradigmi*) della *cosmovisión* nahua preispanica e cui s'ispira l'intero processo di ideazione, realizzazione, significazione e utilizzo del Grande Tempio della capitale dell'impero azteco.

Un ulteriore ambito di applicazione della sua propensione a formulare vaste sintesi comparative è quello che lo porta a collaborare con l'amico peruviano Luis Millones, assieme al quale pubblica tre fortunati volumi che mettono a confronto le civiltà andine e quelle mesoamericane: *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes* (López Austin & Millones 2008), *Animales de Dios* (López Austin & Millones 2012) e *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes* (López Austin & Millones 2015). Non ho qui lo spazio per ricapitolare i contenuti della copiosissima produzione di articoli, saggi, capitoli di libri e pubblicazioni di taglio sia scientifico che divulgativo che costellano gli ultimi anni di vita di López Austin. Mi limito a segnalare le sue grandi sintesi pubblicate su *Arqueología Mexicana*, come i tre fascicoli dell'edizione speciale dedicati a *La cosmovisión en la tradición mesoamericana* (López Austin 2016b, 2016c, 2016d), quello su *Cosmogonía y geometría cósmica en Mesoamérica* (López Austin 2018b), e quello su *Los personajes del mito* (López Austin 2020), che renderanno le sue proposte teoriche accessibili a un pubblico vastissimo. In essi egli riversa la straordinaria vastità delle proprie conoscenze, esplicitando la varietà delle sue letture e degli interlocutori, accademici e non, con cui ha dialogato e i cui spunti ha valorizzato e rielaborato, facendo ricorso a un caleidoscopio di immagini, tabelle, schemi e citazioni che attestano una ennesima e inedita sfaccettatura della sua impressionante versatilità stilistica e argomentativa.

## I rapporti con l'Italia

Venendo infine al tema dei rapporti di Alfredo López Austin con l'Italia, risulta difficile separare le forme di interlocuzione e collaborazione scientifica dai vincoli amicali, stante la sua grande affabilità personale e la generosità con cui – in Messico come altrove – si è sempre reso accessibile alle più disparate richieste di dialogo e orientamento. Ne posso fornire testimonianza oculare avendo assistito ai primi incontri con il direttore della Missione Etnologica Italiana in Messico: sette anni dopo l'avvio delle ricerche tra i Huave dell'Istmo di Tehuantepec, nel 1980 Italo Signorini decide di aprire un nuovo terreno d'indagine tra i Nahua della Sierra di Puebla, nel municipio di Cuetzalan del Progreso, sulle cui concezioni intorno alla categoria diagnostica dello spavento pubblica in breve un articolo su *Ethnology* (Signorini 1982). Quando nel 1984 vi torna col sottoscritto per avviare una approfondita ricerca pluriennale sui cosiddetti «mali dell'anima» (spavento, fattura e malocchio), la tripartizione delle «entità animiche» dei Nahua preispanici (*yolia*, *tonalli* e *ihiyotl*) proposta da López Austin in *Cuerpo humano e ideología* s'impone come un irrinunciabile termine di paragone per l'indagine etnografica. È in quell'occasione che Signorini sente il bisogno di incontrarlo, ponendo le basi per una serrata interlocuzione scientifica, una fitta sequenza di incontri e scambi e una solida amicizia, che pochi anni dopo porterà López Austin a scrivere la prefazione dell'edizione messicana del libro *Los tres ejes de la vida* (López Austin 1989a), uscito contemporaneamente in Italia e in Messico (Signorini & Lupo 1989a; 1989b). Con nostra sorpresa, egli già conosce la comunità di Santiago Yancuictlalpan, avendola visitata anni prima con la sua famiglia e avendovi incontrato una delle principali specialiste rituali nahua, doña Maclovia Juárez, che nel 1984 era da poco deceduta, ma il cui ricordo era ben vivo nel ricordo dei tanti suoi ex-pazienti che ci capitò di intervistare. Menziono questo dettaglio per evidenziare una peculiarità della personalità di questo studioso, che ne ha caratterizzato tanto la vita sociale quanto il percorso scientifico, e cioè l'inesauribile e profondamente empatica curiosità per tutto ciò che riguardava non solo la cultura degli indigeni dell'areale mesoamericano, ma anche i risvolti più personali e quotidiani della loro vita e delle loro esperienze.

Nell'autunno del 1989, López Austin è tra i principali invitati del convegno internazionale *Messico terra d'incontro, la cultura mestiza* (organizzato da Signorini presso la Sapienza di Roma), nel quale presenta la relazione

dal titolo *El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica* (López Austin 1989b), pubblicata assieme agli altri interventi su *L'Uomo*, di cui Signorini è direttore. Durante quello stesso viaggio in Italia è anche invitato a tenere due conferenze: presso l'Università di Bologna, su *La transformación del pensamiento mágico de los nahuas a partir de la conquista*, e presso l'Università di Verona, su *El orden de los destinos. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Presso l'Alma Mater felsinea, egli stringe rapporti di solida amicizia con Giovanni Marchetti, studioso del gesuita Francisco Xavier Clavijero e dell'enciclopedia sahuaguntina, e vi conosce l'americanista Laura Laurencich Minelli e i suoi allievi, tra i quali Davide Domenici, traduttore dell'unico suo libro finora pubblicato anche in Italia, quel *Passato indigeno* (López Austin & López Luján 1998) che da un quarto di secolo costituisce un fondamentale strumento formativo per tutti gli studenti universitari italiani interessati all'archeologia della Mesoamerica e alla storia precoloniale. Una branca degli studi che a lungo non ha trovato alcuno spazio nell'Accademia italiana, i cui membri hanno preferito privilegiare l'archeologia del Mediterraneo e del Vecchio Mondo, al punto che, quando la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza, nel 2003, decide di attivare un percorso di studi dedicato alle Americhe (sotto la guida della specialista di topografia del mondo antico Luisa Migliorati), si rende necessario ricorrere al sostegno dell'Ambasciata del Messico in Italia per reclutare i docenti della UNAM e dell'INAH che per oltre un decennio terranno le lezioni, non essendovi all'epoca alcun archeologo italiano specialista di quel continente incardinato nel sistema universitario e mancando addirittura il corrispondente settore scientifico-disciplinare (a tutt'oggi inesistente)<sup>5</sup>. Inutile aggiungere che pressoché tutti i docenti messicani venuti a insegnare a Roma, prima ancora di utilizzare nella didattica gli scritti di López Austin, ne hanno seguito l'insegnamento in patria.

Dopo la prematura scomparsa di Italo Signorini nel maggio del 1994, López Austin si impegna a organizzare nell'agosto dell'anno seguente, presso l'Istituto de Investigaciones Antropológicas della UNAM, un convegno in ricordo dell'etnologo scomparso, riunendo attorno al tema delle molteplici radici culturali dei popoli indigeni odierni alcuni dei principali studiosi che se ne sono occupati: il volume *La Cultura Plural. Reflexiones*

---

<sup>5</sup> Per quanto paradossale possa apparire, anche la prima archeologa americanista incardinata presso la Sapienza – la mayista Arianna Campiani – risulta afferente al ssd ICAR/18 Storia dell'architettura.

*sobre diálogos y silencios en Mesoamérica. Homenaje a Italo Signorini*, contenente gli atti dell'incontro, appare simultaneamente nel 1998 in Messico e in Italia (Lupo & López Austin 1998; Lupo 1998), e il contributo di López Austin vi riprende l'esame delle trasformazioni subite dalle figure del mondo extraumano amerindiano in seguito alla conversione coatta dei nativi al cristianesimo e si sofferma sugli ostacoli, linguistici e metodologici, che hanno caratterizzato lo studio dei processi sincretici (López Austin 1998).

Il decennio degli anni Novanta vede intensificarsi la sua interazione con l'Italia: a partire dal 1996, in ragione della sua competenza storica sui saperi e le pratiche mediche delle civiltà amerindiane, egli è invitato a far parte del comitato scientifico della rivista *I fogli di Oriss*, edita dalla *Organizzazione Interdisciplinare Sviluppo e Salute*, che promuove la conoscenza e l'interazione tra le diverse tradizioni culturali nella tutela della salute olisticamente intesa. Col tempo si lega poi anche a un'altra comunità di interlocutori italiani, venendo invitato a più riprese all'appuntamento annuale del *Convegno Internazionale di Americanistica* organizzato dal Centro di Studi Americanistici «Circolo Amerindiano» di Perugia, sotto la guida di Romolo Santoni. L'originalità del suo pensiero sulle religioni amerindiane spinge inoltre gli editori italiani a commissionargli contributi inediti per opere enciclopediche di ampia diffusione in più volumi, come la *Storia delle religioni* curata da Giovanni Filoramo per Laterza, per la quale egli redige un ampio saggio di sintesi su *La religione della Mesoamerica* (López Austin 1997a), e il *Trattato di antropologia del sacro* curato da Julien Ries per Jaca Book, cui partecipa con un saggio sulla *Mitologia indigena del Messico attuale* (López Austin 1997b). Pochi anni dopo, anticipa una parte degli esiti della ricerca sul paradigma del Grande Tempio di Tenochtitlan come prototipo della montagna sacra, pubblicando assieme al figlio Leonardo il saggio *Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais* (López Austin & López Luján 2006) negli atti del convegno internazionale *Gli Aztechi oggi. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, tenutosi a Roma nel 2004 (Lupo, López Luján & Migliorati 2006).

La collaborazione con i docenti dei percorsi di archeologia delle Americhe attivati all'inizio degli anni 2000 presso la Sapienza lo porta a più riprese a Roma, dove nel 2004 tiene due conferenze su *La naturaleza de los dioses mesoamericanos* e *La dinámica del cosmos en Mesoamérica*. Vi torna anche l'anno seguente, in concomitanza con la presenza nella capitale del figlio Leonardo e della nuora Laura Filloy Nadal, allora restauratrice del Museo Nacional de Antropología, in qualità di docenti del percorso di Ar-

cheologia delle Americhe della laurea triennale in Archeologia. Nel 2007, in occasione del 29° *Convegno Internazionale di Americanistica* del «Circolo Amerindiano» di Perugia, riceve un riconoscimento per la sua intera carriera scientifica. Infine, nel 2011 è invitato al ciclo di conferenze organizzato in concomitanza con la mostra *Mexico. Teotihuacan. La città degli dèi* presso il Palazzo delle Esposizioni di Roma, ove tiene una conferenza su *El mito del nacimiento del sol y la luna en Teotihuacan y su significado en la mitología mesoamericana*<sup>6</sup>. È questa la sua ultima comparsa pubblica in Italia, visto che il cumulo degli anni non consente più all'inseparabile consorte di accompagnarlo in lunghi viaggi intercontinentali ed egli preferisce non abbandonarla per i periodi a ciò necessari.

Quanti abbiano avuto l'opportunità di conoscerlo e frequentarlo, sia in Messico che in Italia e altrove, serbano il ricordo della non comune disponibilità, affabilità e liberalità di Alfredo López Austin, un uomo di altissima levatura scientifica, forte personalità e granitici principi, tra i quali un profondo sentimento egualitario, che lo faceva trattare con la medesima cordialità e pazienza lo studente neo-immatricolato, l'illustre accademico e il bibliotecario addetto alla distribuzione. Il suo appassionato interesse per le civiltà dell'America preispanica si estendeva fino alle popolazioni indigene dei giorni nostri, traducendosi in esplicito impegno al fianco delle loro lotte per la rivendicazione di autonomia, dignità, benessere e sicurezza, tanto da affiancare il vescovo di San Cristóbal de las Casas Samuel Ruiz nelle negoziazioni degli insorti zapatisti con lo Stato federale.

Ma per far meglio comprendere la peculiare combinazione di erudizione, scrupolosità scientifica e prodigalità accademica che ispirava il suo modo di interagire coi colleghi, voglio concludere riportando un dettaglio del carteggio che intrattenni con lui quando, un decennio fa, ebbi occasione di curare assieme a Luisa Pranzetti la voluminosa antologia di testi dei secoli XVI-XVIII sulla *Civiltà e religione degli Aztechi* (Pranzetti & Lupo 2015). Decidemmo allora di includere anche la traduzione dal nahuatl di tre dei canti agli dèi raccolti da Bernardino de Sahagún, che lo stesso francescano aveva rinunciato a tradurre in spagnolo poiché li riteneva «composti in modo che non si possa intendere ciò che vi si dice, se non da parte di quanti fra gli indios sono avvezzi a questo linguaggio, sicché sicuramente vi si canta tutto ciò che egli [il demonio] vuole, sia guerra o

---

<sup>6</sup> La conferenza è ancora disponibile su Youtube al link: <https://www.youtube.com/watch?v=SuqamsKOzSI>.

pace, lode in suo nome o contumelia di Gesù Cristo, senza che altri possano comprenderlo» (Pranzetti & Lupo 2015: 994). Frustrato dalla difficoltà dell'impresa, dall'opacità dei termini impiegati e dalla eterogeneità delle soluzioni – spesso poco convincenti – adottate dai pochi specialisti che vi si erano cimentati, mi decisi a invocare il suo autorevole soccorso. E Alfredo, che non mancava certo di impegni che assorbissero il suo tempo, ne dedicò una buona dose a considerare con attenzione i miei quesiti e a rispondermi con pazienza, largendomi quella che ritengo una esemplare lezione di serietà, modestia e prudenza scientifica, frammiste alla consueta ironia, stavolta diretta alla mia *hybris* traduttologica:

Querido Alessandro:

Al regresar a casa me encuentro con tu mensaje, que contesto de inmediato.

No te extrañas por la ambigüedad de mi respuesta. Como podrás observar, es sumamente raro que yo acuda en mis trabajos a los poemas religiosos, y cuando llego a hacerlo prefiero utilizar traducciones de otros y no las mías. Las razones son muchas, entre ellas algunas a las que tú te has referido: es necesario hacer una paleografía que casi siempre tiene resultados dudosos; muchos términos son calificados como arcaísmos o como voces esotéricas debido a que no se ajustan a las reglas gramaticales o no aparecen en los vocabularios; no abundan al grado de hacer comparaciones entre otros problemas; es difícil encontrar en otros textos el apoyo suficiente para establecer significados; cada autor «lleva agua a su molino» en la interpretación, y muchos etcéteras más. No es raro, por tanto, cada traductor haga una versión muy diferente a las restantes.

Pero, en fin, no quiero dejar de contestarte, sin que yo mismo confie demasiado en las respuestas. Me refiero a tus dudas, esperando no sembrar muchas más: [...]

Risparmio al lettore le diverse pagine di lunghi e argomentati commenti esegetici che seguono, la cui dottrina e acume non l'hanno comunque indotto a cimentarsi egli stesso in un'impresa che riteneva troppo ardua per le proprie competenze. Ma considero queste precisazioni emblematiche del rigore e della coerenza metodologici di Alfredo López Austin, che rendono così convincenti e ostiche da confutare le sue proposte analitiche e che ritengo prolungheranno nel tempo la fecondità della sua immensa opera scientifica.

## Bibliografía

- Díaz Alvarez, A.G. 2009. La primera lámina del *Códice Vaticano A* ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la Antigüedad pagana indígena?. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 31, 95: 5-44.
- Galinier, J. & Olivier, G. 2021. Alfredo López Austin (1936-2021). *Journal de la Société des Américanistes*, 107, 2: 211-225.
- Garibay K., A.M. 1953-1954. *Historia de la literatura náhuatl*, 2 voll. México: Porrúa.
- López Austin, A. 1960. Los caminos de los muertos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 2: 141-148.
- López Austin, A. 1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (a cura di) 1967. *Juegos rituales aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (a cura di) 1969a. *Augurios y abusiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1969b. De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 52-121.
- López Austin, A. 1971. *Textos de medicina náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1972. Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los Primeros Memoriales de Sahagún. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10: 129-153.
- López Austin, A. 1973. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1974a. The research method of fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires, in *Sixteenth-century Mexico. The work of Sahagún*, a cura di M.S. Edmonson, 111-149. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Austin, A. 1974b. Sahagún's work and the medicine of the ancient Nahuas: possibilities for study, in *Sixteenth-century Mexico. The work of Sahagún*, a cura di M.S. Edmonson, 205-224. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- López Austin, A. 1974c. Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los códices matritense y florentino. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11: 45-135.
- López Austin, A. 1976. Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún, in *La investigación social de campo en México*, a cura di J. Martínez Ríos, 9-56. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 voll.
- López Austin, A. (a cura di) 1985. *Educación mexicana. Antología de documentos sahanguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 1988. *Una vieja historia de la mierda*, disegni di F. Toledo. México: Ediciones Toledo.

- López Austin, A. 1989a. Prefacio, in I. Signorini & A. Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, 5-8. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- López Austin, A. 1989b. El mestizaje religioso. La tradición mesoamericana y la herencia mitológica. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 2 n.s., 1: 23-59.
- López Austin, A. 1990. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial.
- López Austin, A. 1994a. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología en la tradición mesoamericana*. México: CONACULTA - Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, A. 1994b. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. 1997a. La religione della Mesoamerica, in *Storia delle religioni. Vol. 5. Religioni dell'America precolombiana e dei popoli indigeni*, a cura di G. Filoramo, 5-75. Roma-Bari: Laterza.
- López Austin, A. 1997b. Mitología indígena del Messico attuale, in *Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale*, a cura di L.E. Sullivan, vol. 6 di *Trattato di antropologia del sacro*, a cura di J. Ries, 43-70. Milano: Jaca Book - Massimo.
- López Austin, A. 1998. Herencia de distancias, in *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signorini)*, a cura di A. Lupo & A. López Austin, 55-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. 2001. El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, in *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, a cura di J. Broda & F. Báez-Jorge, 47-65. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. 2007. Unidad y diversidad en el estudio etnográfico en México. *Diario de campo*, 92: 98-101.
- López Austin, A. 2008. *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. México: Ediciones Era.
- López Austin, A. 2016a. La verticalidad del cosmos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 119-150.
- López Austin, A. 2016b. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, primera parte, n. monografico di *Arqueología Mexicana*, ed. esp. 68.
- López Austin, A. 2016c. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, segunda parte, n. monografico di *Arqueología Mexicana*, ed. esp. 69.
- López Austin, A. 2016d. La cosmovisión de la tradición mesoamericana, tercera parte, n. monografico di *Arqueología Mexicana*, ed. esp. 70.
- López Austin, A. 2017. Semblanza de mí mismo, in *Alfredo López Austin. Vida y obra*, a cura di E. Matos Moctezuma & A. Ochoa, 11-17. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- López Austin, A. 2018a. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.
- López Austin, A. 2018b. Cosmogonía y geometría cósmica en Mesoamérica, n. monografico di *Arqueología Mexicana* ed. esp. 83.

- López Austin, A. 2020. Los personajes del mito, n. monografico di *Arqueología Mexicana*, ed. esp. 92.
- López Austin, A. & López Luján, L. 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México - Fideicomiso Historia de las Américas - Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. & López Luján, L. 1998 (1996). *Il passato indigeno. Per una nuova storia del Messico precolombiano*. Milano: Jaca Book.
- López Austin, A. & López Luján, L. 1999. *Mito y realidad de Zuyúá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México: El Colegio de México - Fideicomiso Historia de las Américas - Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. & López Luján, L. 2006. Il Grande Tempio di Tenochtitlan, il Tonacatepetl e il mito del furto del mais, in *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, a cura di A. Lupo, L. López Luján & L. Miglierati, 2-50. Roma: Carocci.
- López Austin, A. & López Luján, L. 2009. *Monte Sagrado – Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, A. & Millones, L. 2008. *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- López Austin, A. & Millones, L. (a cura di) 2012. *Animales de Dios*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores
- López Austin, A. & Millones, L. 2015. *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era.
- Lupo, A. (a cura di) 1998. La cultura plurale: Riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini. *Quaderni de L'Uomo*, n. 2. Roma: CISU.
- Lupo, A. & López Austin, A. (a cura di) 1998. *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. (Homenaje a Italo Signorini)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lupo, A., López Luján, L. & Miglierati, L. (a cura di) 2006. *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*. Roma: Carocci.
- Matos Moctezuma, E. & Ochoa, A. (a cura di) 2013. *Alfredo López Austin. Vida y obra*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Matos Moctezuma, E. & Ochoa, A. (a cura di) 2017. *Del saber ha hecho su razón de ser... Homenaje a Alfredo López Austin*, 2 voll. México: Secretaría de Cultura - Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nielsen, J. & Sellner Reunert, T. 2009. Dante's Heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe. *Antiquity*, 83, 320: 399-413.
- Nielsen, J. & Sellner Reunert, T. 2015. Estratos, regiones e híbridos. Una reconsideración de la cosmología mesoamericana, in *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, a cura di A. Díaz, 25-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Pranzetti, L. & Lupo, A. (a cura di) 2015. *Civiltà e religione degli Aztechi*. Milano: Mondadori.
- Sahagún, B. de 1989 (1577). *Historia general de las cosas de Nueva España*, introduzione, paleografia, glossario e note di A. López Austin & J. García Quintana. México: CONACULTA - Alianza Editorial Mexicana.
- Signorini, I. 1982. Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahuatl-Ladino Community of the Sierra de Puebla. *Ethnology*, 21, 4: 313-323.
- Signorini, I. & Lupo, A. 1989a. *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahuatl della Sierra di Puebla*. Palermo: Sellerio.
- Signorini, I. & Lupo, A. 1989b. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuatl de la Sierra*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

## RECENSIONI





O. Costantini, *Riprendersi la vita: Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità*, Ombre Corte, Verona, 2023, 155 pp., ISBN 9788869482632

L'etnografia di Costantini, condotta a Roma con gli occupanti del Hotel 4s, un albergo che al tempo dell'indagine ospitava 180 famiglie, si inserisce in un ambito di studi che ha visto una notevole fortuna negli ultimi decenni, quello del diritto all'abitare. Questo si inserisce a sua volta all'interno di quell'antropologia urbana tesa a denunciare le conseguenze sociali delle politiche abitative contemporanee e al contempo a mostrare come, attraverso pratiche di resistenza, quali la presa illegale di immobili inutilizzati, settori sociali marginalizzati e precari che spesso coincidono in buona parte con la popolazione migrante, riescano a ripristinare, almeno parzialmente, un diritto alla città, evocato nel titolo da Costantini come un *Riprendersi la vita*.

In questo vivace ambito di ricerca, il lavoro di Costantini si distingue per un contributo specifico e innovativo. Innanzitutto l'autore sceglie un taglio specifico che viene illustrato – in modo analogo a ciò che fa Graeber<sup>1</sup> nella presentazione del voluminoso lavoro sul debito – partendo da uno scambio tra colleghi che permette di mettere a fuoco una divergenza morale: nel caso di Graeber sull'opportunità di ripagare sempre i debiti, nel caso di Costantini sulla legittimità delle occupazioni a scopo abitativo. Quando Costantini spiega ai colleghi «che le persone occupavano perché non avevano altro modo per abitare e per darsi una sopravvivenza migliore» (13), ascolta reazioni non solo scettiche, ma che rivelano la scarsa conoscenza delle motivazioni degli occupanti. Per rispondere a pregiudizi e stereotipi, l'autore si pone come obiettivo quello di «mettere a confronto l'esperienza e l'elaborazione degli occupanti con un universo, quello dei lettori di questo testo, che quel mondo non conosce» (14). La monografia, coerentemente con questo orientamento, illustra le condizioni di vita e le ragioni di chi sceglie di assumersi la responsabilità e i rischi di un'azione diretta illegale; racconta le dinamiche esistenziali che portano i «subalterni» a lottare; approfondisce la complessità dei processi decisionali all'interno dello spazio occupato.

Ogni argomento è affrontato con la sensibilità e precisione di chi conosce a fondo le lotte per la casa. Quest'operazione di illustrazione e traduzio-

---

<sup>1</sup> Graeber, D. 2012. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: il Saggiatore, pp. 4-6.

ne del senso che muove i protagonisti all'azione consente di gettare luce su divergenze interpretative cruciali prodotte da rapporti di forza fortemente sbilanciati. Gli occupanti rivelano «concezioni di lavoro, proprietà privata, bisogno e tempo libero» (15) che generano quella che Thompson<sup>2</sup> avrebbe chiamato un'economia morale distante dall'orientamento egemonico. Il divario etico dai precetti legali permette agli occupanti di formulare una propria bussola morale che scardina quello che Bourdieu<sup>3</sup> ha chiamato il «senso del limite» rispetto all'azione emancipatoria ritenuta lecita, in particolare nel caso in questione rispetto all'opportunità di limitarsi alle procedure legali di ricerca dell'abitazione. Nella resa testuale la voce dei subalterni permette di denaturalizzare i rapporti di forza che fondano le politiche abitative, premessa per capire le cause e gli obiettivi dell'occupazione.

Un'altra peculiarità che rende questa monografia unica nel suo genere è il posizionamento dell'etnografo. Costantini da un lato rivela un percorso biografico che lo ha innestato da sempre nei movimenti di lotta per la casa o in ambienti comunque attigui e solidali. Questa familiarità è analizzata con sapienza e delicatezza non tanto come rivendicazione identitaria di prossimità, ma come stimolo per intraprendere un percorso auto-riflessivo sui «miei processi di soggettivizzazione inconsapevoli» (12). L'autore nutre la sua consapevolezza metodologica applicando l'etnocentrismo critico agli *habitus* che nel corso della vita ha incorporato rispetto alla lotta per la casa e alla loro problematica ri-emersione nel corso dell'indagine. Costantini spiega come il suo attivismo politico sia stato cruciale per consentire l'accesso e l'immersione nelle dinamiche del Hotel 4s: al ruolo di ricercatore affianca presto la partecipazione attiva alle assemblee, l'entrata in un collettivo (quello dei Blocchi Precari Metropolitani) e la faticosa apertura di una biblioteca nello spazio occupato, in grado di funzionare come punto di aggregazione per iniziative pubbliche. Il posizionamento etnografico si nutre quindi di una profonda familiarità con l'ambiente e della disponibilità ad un profondo coinvolgimento nell'occupazione, ma il registro di scrittura adotta uno stile, un linguaggio, uno strumentario concettuale e un approfondimento teorico pensato per la comunità accademica piuttosto che per i militanti. Ne risulta «una antropologia scritta *da un* militante, che opera questa *traduzione* grazie alla sua competenza professionale e a quella, anco-

---

<sup>2</sup> Thompson, E.P. 1971. The Moral Economy of the English Cowd in the Eighteenth Century. *Past & Present*, 50, 1: 76-136.

<sup>3</sup> Bourdieu, P. 2003. *Il Senso Pratico*. Roma: Armando.

ra più particolare, della sua esistenza» (16). Alla domanda di Spivak (1988) *Can the subaltern speak?*<sup>4</sup>, la risposta di Costantini è che le ragioni dei subalterni possono esprimersi anche nella forma di un raffinato dialogo tra racconti esistenziali degli occupanti, descrizioni di pratiche organizzative autogestite e la sensibilità di un ricercatore che utilizza il proprio percorso biografico di immersione nella precarietà abitativa per affinare una solida consapevolezza etnografica. Questo intreccio genera un lavoro affascinante e stimolante sia per qualità dei risultati che per il taglio adottato.

L'impostazione marxista fa da sfondo al testo senza soffocare la ricchezza semantica degli scorcì biografici degli occupanti. Il materialismo si esprime in particolare nel primo capitolo in cui è contenuta una dettagliata analisi storica e quantitativa della disponibilità di immobili e delle politiche abitative che mira a mostrare che la conclamata «emergenza abitativa» non sia un dato di fatto, ma piuttosto il risultato di strategie amministrative e finanziarie. Nel secondo capitolo ci si addentra nella secolare «lotta per la casa» nella capitale, evidenziando in particolare le fratture tra le strategie della sinistra istituzionale e quelle improntate all'azione diretta. Ci si sofferma in particolare sulle dinamiche che vedono, a partire dal 2007, l'emergere dei Blocchi Precari Metropolitanì caratterizzati da elementi innovativi quali «l'autonomia delle singole occupazioni senza meccanismi di cooptazione» (47) e la sperimentazione di commistioni tra percorsi abitativi e proposte culturali. Saranno i Blocchi a coordinare nel 2012 l'occupazione di dodici immobili tra cui l'Hotel 4s.

Come ogni etnografia approfondita, quella di Costantini scuote scandalosamente le narrazioni dominanti e semplicistiche sulle occupazioni, sia le rappresentazioni di chi censura le azioni dirette di appropriazione abitativa come violente e immotivate, sia quelle degli attivisti che tendono ad enfatizzare una visione laica ed eroica della lotta. Il testo entra nel vivo nel terzo capitolo, quando ci si inoltra nella illustrazione dei bisogni degli occupanti, tra necessità e scelta. Mostra come l'azione diretta generi identità collettive conflittuali tramite una «riconfigurazione emozionale» (56) innescata dal superamento degli stigma e delle violenze subite: sfratti, licenziamenti arbitrari, lavori sottopagati, assenza di servizi statali di sostegno, etc. La soggettivazione, il passaggio da un ruolo subalterno ad uno da protagonista, passa, come raccontano i residenti del Hotel 4s, dalla «lotta»

---

<sup>4</sup> Spivak, G.C. 1988. *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson & L. Grossberg, 271-313. Urbana: University of Illinois Press.

per un obiettivo condiviso che consente di tenere unito uno spazio sociale dalla spiccata eterogeneità culturale. L'occupazione diventa così momento di gioia e riscatto, di manifestazione di una presenza nel mondo in senso demartiniano.

L'etnografia è scandalosa per la rappresentazione egemonica perché mostra l'efficacia dell'azione diretta nel «rivendicare a sé il potere da parte dei soggetti occupanti» (14) ma rompe con decisione anche rispetto a diversi stereotipi sul movimentismo. In una ricca e dettagliata analisi dell'organizzazione della convivenza vengono esposti i limiti dell'azione assembleare e mostrato come all'interno dell'albergo occupato diventino centrali, accanto ai momenti collettivi più formalizzati, processi di negoziazione stratificati e prolungati con esiti imprevedibili: l'equilibrio tra interessi privati e orientamento consensuale collettivo è un processo relazionale mai concluso e in continua ricerca di nuovi equilibri. Troviamo inoltre un inaspettato recupero della nozione di «coscienza religiosamente impegnata» (78), che mal si coniuga con l'atteggiamento materialista e laico, se non apertamente ateo, della genealogia dell'attivismo di sinistra. Si sfata un altro tabù quando si mostra che l'occupazione non risponde solo al soddisfacimento di esigenze primarie da parte di vittime allo stremo, ma che permette alle famiglie residenti di uscire dalla rappresentazione sociale di soggetti marginalizzati ed esclusi. Uno degli strumenti concettuali che tiene insieme l'opera è il conio della nozione di «umiliazione strutturale» (60) che riformula ed estende nozioni quali potere e violenza strutturale; il concetto evoca le conseguenze emotive di una disuguaglianza economica che si traduce quotidianamente in dinamiche avviliti, offensive e mortificanti. L'occupazione permette di risolvere, almeno in parte, il senso di umiliazione. I soldi risparmiati dal pagamento dell'affitto consentono non solo di selezionare percorsi professionali più consoni alle aspettative del soggetto (in genere caratterizzati da un alto grado di autonomia e un tempo di lavoro non totalizzante), ma anche di «godersi i soldi» (96) ossia di soddisfare bisogni quali inviare risorse a familiari o garantire ai figli i beni di consumo (dalla play-station al cellulare) oltre alle opportunità ricreative e sportive di cui godono i loro coetanei.

L'opera di Costantini traduce con sapienza e lucidità le motivazioni di chi all'alba del terzo millennio si ostina a non dare per scontata la sacralità della proprietà privata. Esplora una frattura di visioni morali e politiche che aggiorna sia temi propri della genealogia antropologica italiana (ad

esempio i dislivelli di cultura teorizzati da Cirese<sup>5</sup>) sia la propensione a utilizzare l'etnografia come canale per restituire, nella sua complessità e ambivalenza, la drammaticità di esistenze subalterne. Ma non si ferma lì, mostra anche come l'azione diretta possa, ancora, costituire l'opportunità di scrollarsi di dosso umiliazioni e stigmi attivando una presenza politica in grado di generare miglioramenti tangibili della propria condizione di vita.

*Stefano Boni*

---

<sup>5</sup> Cirese, A.M 1997. *Dislivelli di Cultura e altri Discorsi inattuali*. Milano: Booklet.





G. D'Agostino, V. Matera (a cura di), *Storie dell'Antropologia*, UTET, Milano, 2022, 635 pp., ISBN 9788860089175

Si tratta di un'opera coraggiosa e ardita, che è sicuramente costata un impegno non da poco: 21 autori quasi tutti italiani o che hanno rapporti intensi con l'Italia, si sono sforzati per presentare il più ampio quadro di tradizioni nazionali di studi antropologici che sia stato finora pubblicato: 18 diversi Paesi e due ampie aree geografico-culturali. Si tratta insomma di quadri sintetici molto dettagliati e accompagnati da ricche bibliografie, che talvolta assumono anche i tratti di saggi tematici su temi-problemi specifici. La maggior parte degli autori sono da anni specialisti accreditati di studi sulle aree storico-culturali che qui presentano. Il lavoro di preparazione e gestione dell'intera impresa della pubblicazione di questo amplissimo volume (più di 600 pagine) deve essere stato lungo e non facile. Perché è molto impegnativo e non semplice il processo di decisione intorno a una questione fondamentale: se far prevalere nei quadri-Paese i lavori pubblicati soprattutto da autori nazionali, e nel Paese in questione, oppure concedere un largo spazio ai lavori di ricercatori stranieri o pubblicati, sulle ricerche fatte in loco, nei diversi Paesi d'origine dei ricercatori esteri. In genere, in questo volume, ha prevalso l'orientamento verso la produzione «nazionale» e l'attenzione alle pubblicazioni antropologiche uscite *nel Paese*, con scarse e spesso taciute menzioni di altre ricerche specifiche, in molti casi rilevanti, realizzate dagli stessi autori dei saggi.

I Paesi rappresentati in questa antologia sono in parte quelli, si direbbe, più «ovvi», cioè quelli nei quali gli studi e le ricerche antropologiche hanno avuto una importanza e diffusione maggiore: l'Inghilterra, la Francia, la Germania, la Spagna e il Portogallo, gli Stati Uniti, l'Australia e l'Oceania e infine, con tutti i suoi limiti, l'Italia. Gli studi antropologici di altri Paesi sono meno conosciuti, come quelli della Russia, della Cina, del Vietnam, dell'India, della Scandinavia, dei Paesi Arabi, dei nuovi Paesi dell'Africa francofona, del Sudafrica, della Colombia, Messico e Brasile. Quindi, ne risulta, come detto, il più ampio panorama delle ricerche antropologiche che sia stato finora pubblicato. I precedenti studi antologici dello stesso tipo sono pochi: il volume curato da Stanley Diamond del 1980, *Anthropology: Ancestors and heirs* (che non viene preso in considerazione da nessuno degli autori di quest'opera; e ciò non manca di meravigliare; il libro di

Diamond presenta le discipline antropologiche in 11 Paesi e contiene anche quattro interessanti saggi sul tema: «Anthropological Traditions»); poi quello di Fredrik Barth, André Girgrich, Robert Parkin e Sydel Silverman del 2005, *One discipline, four ways* (lavoro tradotto in italiano nel 2010, che è appena citato un paio di volte, ma non analizzato e commentato); e infine quello a cura di Gustavo Ribeiro ed Arturo Escobar del 2006, *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power* (che presenta 11 quadri-paese; è citato rapidamente ma non commentato). Naturalmente, dato che i tre volumi menzionati hanno tutti carattere di antologie degli studi-Paese, e trattano anche il tema della «unità» e «varietà», delle «differenze nazionali» negli studi antropologici, un commento critico storico-comparativo tra di essi sarebbe stato di grande interesse, sia nel saggio introduttivo che nei singoli saggi qui contenuti, di autori diversi.

L'Introduzione dei due curatori presenta un ricco e competente disegno dei problemi più rilevanti che riguardano il quadro planetario dell'antropologia contemporanea. A partire dall'idea della opportunità, anzi necessità, di riconoscere l'esistenza di una *storia dell'antropologia al plurale*. E questo pluralismo si intreccia continuamente con le pressioni nei riguardi della creazione di una *comunità internazionale* in qualche modo coordinata, di studiosi della condizione umana, della sua unità e delle sue varietà. Sono anche indicate con precisione le iniziative recenti di creazione di gruppi internazionali di studio e ricerca dedicati alla «History of Anthropology», che rispettano anche il riconoscimento della pluralità dei «punti di vista nazionali». Dalla «History of Anthropology Newsletter» di George Stocking alla fondazione dello «History of Anthropology Network» della EASA, alla «International Encyclopedia of Anthropology». E vengono pure riconosciute le «tradizioni nazionali egemoniche», che hanno avuto maggiori diffusioni planetarie esercitando ampie influenze sulle diverse produzioni nazionali ed i tentativi di «antropologie alternative», talvolta legate alla diffusione di «antropologie native», che frequentemente si riconoscono come «anti-occidentali». Il suggerimento finale del saggio introduttivo è quello della opportunità di «*rileggere la storia attraverso le storie*». E c'è anche la misurata pretesa, garbatamente indicata, di rappresentare in contesti non italiani «un punto di vista italiano sulle storie dell'antropologia...un contributo alle narrazioni dell'antropologia da parte di un contesto accademico che forse non ha particolare visibilità a livello internazionale, ma che tuttavia con esso dialoga». In effetti, risulta che il volume sia stato stampato presso un importante editore inglese, nella versione

internazionale. Un caso, questo, molto raro e particolarmente importante e positivo per i contatti e scambi al di fuori del nostro Paese. Va tuttavia rilevato che i saggi contenuti nel volume sono piuttosto, nella loro maggioranza, «quadri sintetici e dettagliati» dei contributi di ricerca nei vari Paesi, con rilievo alle relazioni e interdipendenze; e non «analisi storico-critiche» in senso stretto, attente a documentare i processi di «continuità/discontinuità» tra autori di generazioni successive, le «innovazioni» e le dinamiche della loro diffusione, l'influenza dei contesti storico-culturali e politici, la natura e le ragioni delle «rotture epistemologiche» e teorico-metodologiche, e così via.

La maggior parte dei saggi del volume, come detto, presenta quadri sintetici, ben equilibrati, della produzione antropologica nei vari Paesi. Ma ci sono anche saggi che affrontano, nel quadro delle pubblicazioni di un Paese, dei temi circoscritti, che approfondiscono in maniera esauriente un argomento, una questione che ha anche rilievo storiografico. Per esempio, il saggio di Rimoldi e Gardini, dedicato all'antropologia sociale britannica, si concentra sugli intensi rapporti tra l'antropologia delle famose Università britanniche e i mondi sociali, culturali e storici di altri Paesi europei ed americani, dai quali provenivano buona parte dei militanti della *social anthropology*: il Sudafrica, gli Stati Uniti, l'India, il Nord Europa, la Francia. La conclusione interessante è che «l'antropologia britannica è stata meno 'britannica' di quanto comunemente si pensi». Il saggio di Aria è anch'esso concentrato su un periodo ristretto dell'antropologia francese, quello degli ultimi decenni, e sul tema della «Etnologia della Francia e in Francia» e del «ritorno a casa dell'antropologia», con il correlativo riposizionamento della disciplina in relazione alle dinamiche della globalizzazione, e una attenzione particolare al simbolico, ai significati, alle dimensioni rituali, in parte a discapito dell'impegno politico e della denuncia delle diseguglianze. E il saggio di Bassi è concentrato sulle lontane origini, nella tradizione filosofica tedesca, del concetto di «Kultur», a partire da una originale rivalutazione degli scritti di Johann Gottfried Herder, e si concentra sulla Scuola Storico-Culturale di Vienna (ma trascurando i grandi apporti etnografici sui Pigmei africani e sui Fuegini, di autori come Schebesta, Gusinde) e su quella della «Morfologia Culturale». Il contributo di Dei affronta molto seriamente il problema se esista una tradizione nazionale italiana negli studi antropologici, problema al quale dà una risposta piena di dubbi. Vengono, ovviamente, sottolineati i contributi fondamentali di Gramsci e di De Martino, che hanno recentemente suscitato un grande in-

teresse anche in Francia e negli Stati Uniti. C'è da dire che forse questo ottimo saggio poteva essere arricchito da un esame accurato dell'importante e consistente volume curato da Antonello Ricci, *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano* (2019), che viene solo appena citato in nota. E quanto a una documentazione insolita ma di grande rilievo, non sarebbe stato male esaminare e commentare le 64 autobiografie di autori dell'antropologia italiana, contenute nei due grossi volumi della rivista *La Ricerca Folklorica* (nn. 72 e 73, 2017-2018). Il ricco saggio di Palumbo è dedicato agli ultimi cinquant'anni dell'antropologia negli Stati Uniti, nei quali identifica e caratterizza quattro diverse e successive «fasi»: la prima, negli anni 73-86, è denominata curiosamente «Lotta per la direzione» e contiene analisi accurate dei conflitti determinati dall'adozione di una prospettiva marxista in molti autori, che modifica la tradizione interpretativa; la seconda fase è molto breve (86-90) ed è denominata «Transizione»; la terza riguarda gli anni 90-2001 ed è definita come «Egemonia», ed è quella alla quale è dedicato maggiore spazio, notando i cambiamenti nella scrittura etnografica, l'influenza di Foucault, la rilevanza della storia (Sahlins, Taussig, Comaroff, Abu-Lughod); infine, la quarta fase, denominata «Deflagrazione» riguarda il periodo 2002-2020, e sarebbe caratterizzata da un processo di frammentazione teorica, metodologica e di contenuti. Al di là delle discutibili etichettature delle fasi, il quadro di presentazione e breve analisi dei maggiori lavori dell'antropologia statunitense degli ultimi decenni è ricco, ben presentato nelle ispirazioni teoriche e nei dettagli etnografici. Di particolare rilievo anche il saggio della Bellagamba, che ricostruisce con attenzione lo sviluppo di una tradizione di «studi di africani» sull'Africa occidentale ed equatoriale francofona, che realizza una sorta di «africanismo dall'interno». E spesso questi studi «nativi» aspirano a stabilire una «sovranità africana sull'antropologia e le scienze sociali» basata su esperienze proprie degli abitanti del continente. Nel complesso del volume, i più ricchi e completi «quadri-Paese» sono quelli di Mancuso sulla Colombia, di Lupo sul Messico e di Roncaglia sull'India.

Naturalmente, in molti dei saggi si possono notare alcune mancanze che non è inopportuno sottolineare. Nei quadri globali su un paese, infatti, una selezione delle informazioni pertinenti è inevitabile. Ma mi riferisco soprattutto alle mancate citazioni di lavori che si possono ritenere assai rilevanti per il panorama nazionale di cui si parla. Per esempio, nel saggio sull'antropologia portoghese è curioso che non si faccia menzione dei lavori dell'italiano Donato Gallo, tra i quali il volume *Il sapere portoghese:*

*antropologia e colonialismo*, del 1992, che era stato prima pubblicato a Lisbona nel 1988. E nel saggio sulla Scandinavia si può notare la mancata citazione del bel libro di Giacomo NERICI, *Sulle orme dei nostri antenati. Ri-appropriazioni culturali e usi del passato tra i Sami norvegesi* (CISU, Roma, 2021). Inoltre, nel saggio della Biscaldi su *Alcuni tratti distintivi dell'antropologia statunitense* si fa riferimento agli studi etnografici di Powell, La Fleche, Cushing, Mooney, ma non si fa cenno ai rilevanti volumi pubblicati da Enzo Vinicio Alliegro, tra cui: *Frank Hamilton Cushing tra gli Zuñi del New Mexico, 1879-1884. Note di campo, lettere, articoli di un pioniere della ricerca etnografica* (CISU, Roma, 2016), e *Lewis Henry Morgan e la ricerca antropologica sui sistemi di parentela. Diari di campo in Kansas e Nebraska 1859-1860* (CISU, Roma 2017); né infine all'importante cura della edizione italiana di *Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884). Diari e Lettere* (SEID, Firenze 1994), che contiene una lunga e impegnativa introduzione di ben 100 pagine. E nel saggio della Ribeio Corossacz, dedicato all'antropologia brasiliana, è curioso che non si faccia menzione della monumentale opera di Herbert Baldus, *Bibliografia critica da etnologia brasileira*, né del clamoroso successo internazionale che hanno avuto le proposte del «Prospettivismo» e della «Svolta ontologica» di Eduardo Viveiros de Castro. Infine, nel saggio della Maffi dedicato all'antropologia nei paesi arabi, che passa in rassegna gli studi e le ricerche svolte in ben 13 Paesi del mondo arabo-musulmano, sarebbe stato di grande interesse dedicare un intero paragrafo a una rassegna degli antichi documenti dei grandi viaggiatori arabi a partire dal documento anonimo del IX secolo, *Notizie di Cina e India*, fino ai rilevanti contributi di viaggiatori come Ibn Fadlan, Ibn Battuta, Ibn Jubair, che hanno ricevuto ricchi e interessanti commenti come interessanti forme di «pre-antropologia».

Si tratta, come si vede, di alcune delle possibili integrazioni che gli autori dei saggi di questo volume potrebbero forse tenere in un qualche conto.

Ma c'è un tema che vorrei porre in evidenza. In questo volume appaiono continuamente brevi e sommarie allusioni all'importante problema storico-antropologico ed etico del rapporto storico-politico-culturale tra l'antropologia e il colonialismo, ma senza che vi sia alcun approfondimento generale o analisi storico-documentaria di aree storico-culturali e sociali specifiche, sul non facile problema; e ciò al di là di alcuni accenni e brevi considerazioni contenuti in molti dei contributi del volume. Ricorrono, in questi saggi, frequenti espressioni sintetiche, prive di commento, rapide ed allusive come: «L'antropologia come espressione ed anche emblema della

politica coloniale», «la connotazione fortemente coloniale della disciplina», «l'indiretto supporto che l'antropologia aveva offerto al colonialismo», «il passato razziale, razzista e razzializzante della disciplina», «è impossibile liberare l'antropologia dalla sua eredità razzista», «le antropologie sorte in funzione dell'esercizio del dominio coloniale come in Gran Bretagna e in Francia», «l'antropologia ha contribuito al silenzio sui nativi fornendo rappresentazioni in sintonia con il progetto coloniale di conquista», «la marginalizzazione dell'antropologia dopo le indipendenze per i legami della disciplina con l'impresa coloniale, mentre la sociologia non era compromessa in modo diretto con l'amministrazione coloniale». Questi sono solo alcuni degli esempi ricorrenti. Notazioni di certo superficiali e troppo rapide, come se si riferissero a una *communis opinio* universalmente accettata, diffusamente analizzata e non bisognosa di particolari approfondimenti. Il che è ben strano, considerando che ormai esiste una ricca bibliografia specifica sul tema, che dovrebbe sostituire definitivamente le solite e consuete accuse vaghe e non documentate di «connivenza» tra studi antropologici e processi coloniali. Sarebbe bastato ricordare e analizzare brevemente almeno i fondamentali studi in proposito di George Stocking, Henrika Kuklick, Nicholas Dirks, Nicholas Thomas, Lyn Schumaker, Peter Pels e Oscar Salemink, Frederick Cooper, Ann Laura Stoler, Patrick Wolfe. L'unico dei testi generali sull'argomento, appena citati, è quello di Talal Asad; e appaiono anche, ma solo in una bibliografia, i due lavori di Pels e Salemink.

Va ribadito anche il fatto che molti autori dei saggi, che hanno lavorato a lungo nei Paesi dei quali presentano il quadro generale degli studi antropologici, non citano o commentano i loro saggi etnografici, mostrando una «modestia» certo ammirevole, ma che sarebbe stato meglio, forse, evitare; considerando altresì che l'intero volume si offre non solo al lettore italiano, ma anche e forse soprattutto al mondo internazionale, con la contemporanea traduzione in inglese del volume.

Naturalmente, un'opera come questa, dedicata alle dinamiche della produzione antropologica in un arco così ampio di Paesi, dovrebbe consentire anche un'analisi processuale generale sul tema: «Dove va l'antropologia?», e sulle possibilità di futuro della disciplina, nel quadro delle sue diverse «crisi», alle quali è dedicata ormai una specifica letteratura. Non v'è dubbio che la fine del colonialismo, i processi di globalizzazione, di urbanizzazione e di modernizzazione, abbiano determinato forme di «convergenza» e apparente «uniformazione planetaria», riducendo quindi – in apparenza – quelle «diversità» che avevano motivato e promosso molta

parte delle ricerche antropologiche nel passato. E la cosiddetta «scomparsa della grande alterità delle società marginali e tradizionali» ha spinto, come è stato notato e approvato da una quantità di antropologi in quasi tutti i Paesi di oggi, a promuovere – spesso con un certo successo – il «ritorno a casa» dell'antropologia, con intensi e spesso molto accurati e qualitativamente eccellenti studi di «antropologia della complessità sociale», del mondo contemporaneo. I quali però hanno dato i migliori risultati solo quando si sono applicate le regole metodologiche tradizionali dell'antropologia, cioè le intense e continue etnografie, accompagnate da forme di collaborazione intensa e bilaterale con gli attori sociali studiati, e continuamente in dialogo attivo con i contributi e le discussioni di teoria generale.

Ma le grandi trasformazioni sociali dei mondi marginali non dovrebbero spingere l'antropologia contemporanea esclusivamente verso lo «studio della contemporaneità». Dovrebbe aprirsi sempre più un grande spazio verso lo studio storico-critico della gigantesca documentazione accumulata nell'ultimo secolo e mezzo. Non solo riguardante le circa diecimila etnografie su popoli diversi che si sono stratificate nelle biblioteche, ma anche i numerosi e densi documenti d'archivio riguardanti le ricerche e i rapporti tra gli etnografi e i contesti socio-politici nei quali operavano. Lo studio accurato di queste testimonianze, integrato con il livello più generale delle discussioni teoriche, potrebbe illuminare con maggiore intensità il quadro generale della identità degli studi antropologici. In tal modo si potrebbe, anzi si dovrebbe, stabilizzare e considerare indispensabile una *Storia dell'Antropologia* che fatica invece ad imporsi nelle Università del mondo intero, anche perché dovrebbe impegnare studiosi formati come antropologi ma anche come storici. E consentirebbe, del resto, di spingere verso un'analisi accurata di quanto le etnografie abbiano effettivamente avuto effetti diretti sulle elaborazioni teoriche dell'antropologia. E il fatto ovvio che nelle etnografie (in tutte, anche in quelle molto approfondite e di lungo periodo) ci siano distorsioni, proiezioni socio-culturali, atteggiamenti etnocentrici, del ricercatore, dipendenti in buona misura dall'epoca, dalla formazione personale, dai processi socio-politici del suo tempo, e dal contesto storico-politico nel quale si svolgono le ricerche, non fa che arricchire il compito degli storici dell'antropologia, che potranno così indagare a fondo la produzione della conoscenza antropologica, con tutte le sue dinamiche e gli intrecci correnti in questo lavoro; e sarà così possibile, attraverso il confronto meticoloso con le successive ricerche, di diversi autori, dare un solido contributo a due dei problemi di fondo della ricerca

sociale: 1. L'indagine sulla indubbia capacità di certi ricercatori di *produrre una conoscenza innovativa anche se parziale*, nonostante i condizionamenti e le pre-condizioni possibili; 2. La fondamentale attitudine a realizzare una accurata registrazione dei *processi di trasformazione sociale e culturale* delle società umane, attraverso la diversità delle testimonianze di diversi autori di tempi diversi; tema, questo, cardinale per gli studi antropologici.

Nel complesso, quindi, come detto, in questo volume appaiono dei buoni, competenti e approfonditi «quadri sintetici» dei lavori antropologici pubblicati in ogni Paese (con ovvio grande spazio concesso alle presenze di temi e autori euro-americani), piuttosto che vere «analisi storiche» e «storico-documentarie». E ci sono d'altronde solo pochi e rari accenni ai saggi di metodologia etnografica come ad esempio della costruzione di documentazione etnografica originale, con i dibattiti e i contrasti tra diversi ricercatori (non tanto sugli orientamenti teorici, ma sulla interpretazione di fatti sociali e prodotti culturali specifici) che si sono continuamente manifestati nella storia dell'antropologia. Infine, il rapporto tra le «scritture di viaggio» e i resoconti etnografici è raramente approfondito, come non lo è il tema dei contrasti tra «esotismo» ed «anti-esotismo» nel susseguirsi dei diversi orientamenti di ricerche etnografiche. Tuttavia, nonostante questi in parte inevitabili limiti, il volume offre un grande contributo alle riflessioni sul tema della «varietà e relativa unità» degli studi antropologici degli ultimi decenni e presenta un quadro amplissimo degli studi e ricerche antropologiche svolte in un amplissimo registro di diversi Paesi, risultando infine di essere un lavoro di base, un contributo in molti modi innovativo, nel panorama delle pubblicazioni recenti nelle nostre discipline.

*Antonino Colajanni*



Isabella Clough Marinaro, *Inhabiting Liminal Spaces. Informalities in Governance, Housing, and Economic Activity in Contemporary Italy*, Routledge, London and New York, 2023, pp. 212, Indice, ISBN 9781032185620.

*Inhabiting Liminal Spaces* costituisce un punto d'arrivo importante della ventennale ricerca di Isabella Clough Marinaro sulle realtà informali della città di Roma, in particolare attraverso la lente delle comunità Rom, e sul ruolo dello Stato nella produzione della disuguaglianza<sup>1</sup>. Sullo sfondo si configura il paesaggio critico già presente in *Global Rome. Changing Face on the Eternal City*<sup>2</sup> delle dimensioni Nord e Sud nella lettura delle dinamiche di globalizzazione. Nell'introduzione a questa prima pubblicazione, i curatori sottolineano come la capitale sia una realtà a sé stante che sfida i concetti di globalizzazione e modernità e le dicotomie di valore. Roma sfugge sia al cosmopolitismo finanziario di Londra o New York che all'immagine delle megalopoli sudamericane, classificate dagli indici economici internazionali come «emergenti». Se di «emergenze» si parla, la città si presenta come un laboratorio di cittadinanza ibrida e contraddittoria, avamposto di cambiamento sociale a basse frequenze. Essa è «moderna» perché inquieta e bifronte. Evolve in una minaccia di crollo sempre sventata e pronta ad essere reiterata in un millenario rigurgito di dissipamento e riparazione che costituisce il suo equilibrio omeostatico.

Abbracciando una sociologia del bilico, *Inhabiting Liminal Spaces* approfondisce pertanto il rapporto tra la modernità emica e contraddittoria propria alla capitale e le dinamiche globali di cambiamento sociale in un tessuto che l'autrice, attraverso uno sguardo etnografico attento, mostra essere «fondamentalmente» informale. Un'informalità che Clough Mari-

---

<sup>1</sup> Cfr. Clough Marinaro, I. 2003. Integration or Marginalization? The Failures of Social Policy for the Roma in Rome. *Modern Italy*, 8, 2: 203-218; Clough Marinaro, I. 2009. Between Surveillance and Exile: Biopolitics and the Roma in Italy. *Bulletin of Italian Politics*, 1, 2: 265-87; Clough Marinaro, I. 2014. Rome's 'Legal' Camps for Roma: The Construction of New Spaces of Informality. *Journal of Modern Italian Studies*, 19, 5: 541-555; Clough Marinaro, I. & Panella, C. 2021. Informal Economies, Illegal Subjects. Roma and Senegalese Traders in Rome, in *Norms and Illegality. Intimate Ethnographies and Politics*, C. Panella & W. Little (a cura di), 111-35. Lanham: Lexington Books.

<sup>2</sup> Clough Marinaro, I. & Thomassen, B. (eds.) 2014. *Global Rome. Changing Faces of the Eternal City*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

naro considera una prospettiva trasversale, «a method of study» più che un'entità dicotomica rispetto a una presunta formalità scevra dalle pratiche di arrangiamento, liminarietà e semi-illegalità che anche la ricerca accademica ha spesso attribuito ai contesti detti informali, considerandoli sistemi conclusi, altri dalle pratiche 'a norma' ufficiali. Il volume si articola in sei capitoli che rilevano alcuni contesti di attrito emblematici delle politiche capitoline quali l'alloggio, il commercio ambulante, l'usura e lo smaltimento dei rifiuti. L'introduzione, *Rome: the informal city*, afferma da una parte il carattere fluido e pervasivo dei processi informali; dall'altra, l'interdipendenza tra informalità, accesso alle risorse e disuguaglianza e la conseguente precarizzazione delle nappes sociali più fragili. Il primo capitolo, *Tracing informalities across scales and fields*, costituisce l'impalcatura teorica del volume. Esso mostra come l'informalità sia una condizione trasversale e cangiante di interazione all'interno della stratificazione sociale urbana in tutte le sue componenti, non soltanto in quelle ufficialmente riconosciute come marginali e illegali. Una condizione di «liminarietà permanente», per usare l'espressione di Arpad Szakolczai<sup>3</sup>, menzionata da Clough Marinaro, che preferisce, tuttavia, il termine «mesolevel», riferendosi al limbo e alla condizione di inaccessibilità alle risorse con cui lo Stato illegalizza gli individui che considera estranei rispetto al suo regime normativo (35). In questo senso, le temporalità frammentate dalla precarietà che scandiscono le pratiche delle frange della società si scontrano con la rigidità delle scadenze burocratiche, determinando una discrasia tra la rapidità dell'ingiunzione repressiva e la lentezza delle politiche sociali a favore degli attori precari.

Nel secondo capitolo, *Residing in liminality. Housing informalities and the public sector*, attraverso il caso di Corviale, Clough Marinaro propone un'analisi documentata di come l'alloggio informale rappresenti una concrezione della città, un habitus sedimentato tanto più rigido quanto più causa, a fronte della latitanza istituzionale, di un incessante nomadismo urbano fatto di sbaraccamenti, sfratti e occupazioni. Come nel caso dello smaltimento dei rifiuti, anche le politiche di alloggio hanno risentito nei decenni dell'eccessiva burocrazia, appesantita dalle molteplici interfacce nella filiera e dalla mancanza di una politica urbanistica a lungo raggio. Influenzata dal legame consolidato tra welfare e proprietà privata, la politica degli alloggi rispecchiava una visione della società, trainata dal ventennio

---

<sup>3</sup> Szakolczai, A. 2014. Living Permanent Liminality. The recent transition experience in Ireland. *Irish Journal of Sociology*, 22, 1: 28-50.

fascista, fondata sulla famiglia, ulteriore freno allo sviluppo di un'edilizia pubblica. Il terzo capitolo, *Liminality on the street. The shifting rules of (in) formal vending*, è centrato sul mercato di Porta Portese e sulle conseguenze delle politiche neoliberali avviate dal Comune di Roma alla metà degli anni Novanta. Clough Marinaro mostra come esse abbiano polarizzato, anche su pressione delle associazioni di Confesercenti, la contrapposizione tra i commercianti ufficiali, generalmente cittadini italiani beneficiari di banchi assegnati o ereditati per diritto d'uso, nonché di entrate nei rivoli formali e illegali dell'amministrazione, e commercianti informali, per lo più stranieri. Impigliati nelle maglie di un protocollo di accesso al commercio ambulante sempre più cavilloso e oneroso, questi ultimi, nello specifico gli attori Rom, sono diventati progressivamente presenze interstiziali e, a seguito della difficoltà nell'assegnazione di spazi ufficiali, illegali. Il quarto capitolo, *Informal lending. The challenges of financial liminality*, è centrato sulle dinamiche di usura, altra crosta storica della città. Clough Marinaro mostra bene la connessione tra stigma e omertà e la costruzione dei rapporti di dipendenza economica e psicologica, alimentata dalla diffidenza dei cittadini verso lo Stato, nonché dalla crisi del 2008 e dalla pandemia di COVID-19. Nel quinto capitolo, *Garbage. Managing liminal matter through multi-layered informalities*, l'autrice esplicita la carenza delle politiche di smaltimento rispetto a un'immigrazione crescente, prima interna, poi internazionale, e il profondo condizionamento dovuto al monopolio e all'opacità delle attività di assorbimento dei rifiuti urbani attraverso l'esempio di Malagrotta, caso nazionale di «disastro ambientale» e di infiltrazioni illegali. Qui emerge stridente il paradosso tra la rappresentazione pubblica dei residenti Rom come soggetti intrinsecamente sporchi e illegali e i rivoli della rovina delle politiche di smaltimento dei rifiuti. L'ultimo capitolo, *When in Rome. Mapping Romans' attitudes and understandings of informal practices*, presenta, seppure attraverso un campione limitato (176 interviste complete), i risultati di un'inchiesta sulla percezione individuale di legalità, informalità e illegalità dei cittadini romani che, a fronte di un generale orientamento verso il rispetto delle leggi, considerano l'informalità profondamente legata alla quotidianità e comprensibile là dove lo Stato non assicura fluidità di accesso ai servizi per i cittadini.

Attraverso la lente della disuguaglianza nella produzione delle pratiche urbane della capitale, Clough Marinaro, nel solco dei *Subaltern Studies*, offre, in una prospettiva più ampia, un contributo etnografico alla lettura della decolonizzazione come arena di frizione nell'ambito dei processi di

urbanizzazione. Ricorderemo, a tale proposito, le «Postille a Gramsci», in cui Ernesto De Martino argomenta la necessità di avvicinare la storia delle classi subalterne di area euro-americana alle «civiltà coloniali e semicoloniali» altre per fondare un «umanesimo integrale»<sup>4</sup>. I briganti del Cicolano incarnati da Berardino Viola trovano eco nei contadini lucani della Rabata, contemporanei, a loro volta, dei «baraccati» e «borgatari» romani. Risacca dell'industrializzazione mancata della città e riflesso di quel «rovescio della nazione»<sup>5</sup> che nutrì l'ideologia del «Meridione», queste presenze hanno passato il testimone ai nuovi Meridioni «extra-comunitari». In una prospettiva globalizzata, non si può eludere il fatto che la creazione dei corpi estranei rispetto a un presunto organismo omogeneo sia un elemento trasversale delle retoriche di costruzione nazionale. Le ostilità, nel febbraio 2023, verso i migranti d'Africa francofona residenti in Tunisia, seguite alla propaganda del rischio di una mutazione nella «composizione demografica» della popolazione «arabo-musulmana» «autoctona», sono un esempio di come il Nord e il Sud siano orizzonti cangianti di un'agentività politica ed economica, basata su logiche contingenti di inclusione e di scarto, che si coagulano e si legittimano nell'identificazione dei propri margini.

Per concludere, *Inhabiting Liminal Spaces* mostra come le dinamiche degli attori liminari, considerati dagli interlocutori istituzionali estranei al sistema normativo e zavorra per lo sviluppo economico della città, siano in realtà specchio delle carie delle politiche sociali di quest'ultimo e delle sue rappresentazioni. Oltre al merito di accendere un faro sulle realtà interstiziali della capitale mostrandone i processi di inerzia, marcescenza e sedimentazione sociale e materiale, il volume costituisce, per diverse discipline delle Scienze Politiche e Sociali, un valido strumento di lettura dell'interdipendenza tra la stratigrafia dei rapporti di potere e le costruzioni identitarie nazionali che sottendono la differenziazione sociale e il mantenimento delle disuguaglianze.

*Cristiana Panella*

---

<sup>4</sup> De Martino, E. 1992. Due inediti su Gramsci: 'Postille a Gramsci' e 'Gramsci e il Folklore'. *La ricerca folklorica*, 25:73-79.

<sup>5</sup> Conelli, C. 2022. *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*. Napoli: Tamu Edizioni.



M. Herzfeld, *Subversive Archaism. Troubling Traditionalists and the Politics of National Heritage*, Duke University Press, Durham, 2022, 239 pp., ISBN 9781478015000.

Quando ho iniziato a leggere *Subversive Archaism* non ho potuto fare a meno di pensare all'esercizio di Clifford Geertz nel testo *Opere e vita: l'antropologo come autore* (1990) e, a dire il vero, anche al mio professore di filosofia del liceo che invitava gli studenti a osservare i testi, manuali didattici inclusi, nella loro interezza, immaginando il concepimento della loro struttura, dell'elaborazione che via via costruiva la trama dei materiali che erano stati selezionati e delle intenzioni dell'autore. Perché i testi, discorso che noi antropologi conosciamo bene, oltre che informarci e farci riflettere, in questo specifico caso, in modo approfondito, consapevole, erudito, lucido (concordo con quanto dice Holmes nella recensione sul retro della copertina), ci rivelano molte cose sul modo di fare antropologia e di essere un antropologo. E ci insegnano molte cose anche su chi scrive, sulla sua postura, sul suo approccio sul campo, sull'impegno in quanto attivista e sul modo eventualmente di esercitarlo, sull'orientamento del suo sguardo e sul coinvolgimento emotivo, e sul modo di gestirlo e di trasferirlo al lettore. E così ho provato a guardarlo nella sua interezza e mi sono interrogata: che cos'è questo testo? e ho provato a rispondere con molteplici ipotesi. Innanzitutto, potrebbe partecipare a una riflessione nell'ambito della geopolitica, potrebbe avere a che fare con questa disciplina che studia il modo in cui gli Stati esercitano il dominio sul loro territorio e lo organizzano. E potrebbe dare un contributo dal punto di vista antropologico di una certa consistenza. I territori che Herzfeld ci presenta sono due: un piccolo villaggio di pastori sulle montagne nel cuore di Creta e l'altro, un abitato di case di Bangkok che si chiama Pom Mahakan. Questi due contesti vengono inseriti all'interno di un discorso più ampio, ovvero di strategie politiche e adozione di processi di patrimonializzazione, in cui il patrimonio diventa terreno di contestazione tra lo stato-nazione e le comunità locali. Uno «stato-nazione indignato» (*outradge* lo definisce Herzfeld) da alcuni comportamenti delle comunità prima menzionate, quella dei pastori sulle montagne cretesi e quella degli abitanti di Pom Mahakan o Chao Pom in Thailandia che adottano delle modalità di resistenza e di sfida contro l'autorità ufficiale, definite dall'autore come forme di arcaismo sovversivo. Ma

cos'altro è questo libro. È un testo etnografico che descrive esperienze sul campo di lungo termine, quello greco dal 1974 e dal 2002 in Thailandia, e che ci restituisce scambi con gli informatori del luogo, relazioni, tentativi di dialogo talvolta fallimentari con le autorità, rammarico, amarezza forse, e il coinvolgimento dell'autore che viene trasposto in alcune descrizioni poetiche, soprattutto quando si incontrano immagini che descrivono i luoghi degli Zoniani e dei Chao Pom. È un testo che rivela una conoscenza degli spazi e dei contesti esplorati e vissuti nell'arco di una vita. In cui l'autore ritorna fisicamente e anche intellettualmente aggiornando il suo lavoro con ulteriori riflessioni che si arricchiscono di esperienza e di nuovi contenuti. Un testo solido ma fluido potremmo dire, pronto ad accogliere sempre nuovi esempi, come un fiume che nello scorrere incontra altri elementi dei contesti circostanti. È un testo rivelatore di abilità linguistiche e di autorialità. La scrittura di Herzfeld ha un suo proprio stile e parole riconoscibili e ricorrenti. Ricordiamo il termine «imbarazzo», o l'uso del concetto di ironia che ci rivela l'ambiguità semantica del linguaggio, duplice, perché è un termine che evoca un sentimento e anche il suo opposto, uno scherzo ma anche una parvenza di verità, una forma di derisione e di parodia ma anche di serietà, e che lascia ampi spazi di manovra, variabili. Personalmente, sono molto interessata alla opacità che questo termine assume in base alla versatilità dei contesti e quindi all'uso strategico che se ne può fare e mi piacerebbe domandare a Herzfeld come riscriverebbe l'ironia nel nostro dizionario antropologico.

Questo testo è anche un esercizio di giochi di parole, tutti i paragrafi sono introdotti da titoli che offrono una chiave di lettura efficace, sintetica ed evocativa. Questi titoli sono piccole lanterne che illuminano un percorso arzigogolato e complesso. E mi spiego meglio, tornando allo stato-nazione indignato, titolo del primo capitolo del libro che racchiude già una sintesi di quanto viene descritto successivamente. Con l'adozione di questa frase di poche parole, Herzfeld traduce lo stato-nazione da organo astratto e indefinito a compagine di persone reali che lo rappresentano e che si pongono in un atteggiamento di disapprovazione imbarazzata, vergognosa, rispetto all'agire di queste comunità che attuano processi di ritradizionalizzazione dei loro usi per controbattere i pregiudizi di cui sono vittime. E questa indignazione verso l'arcaismo sovversivo messo in atto da questi gruppi richiama concetti squisitamente antropologici, come il disgusto, ovvero rimanda a una costruzione estetica sociale condivisa, perlomeno dai burocrati che adottano il paradigma della modernità

come atto di emancipazione e di orientamento verso modelli occidentali. L'indignazione richiama anche al disprezzo, a una svalutazione in termini di valorizzazione degli oggetti e in questo caso delle persone; alla dignità perché lede il diritto, dal punto di vista dei burocrati, di appartenere a uno stato-nazione; ha a che fare con un ordine morale, in cui è ancora la dignità che ci riporta alle categorie di alto rango che viene persino «offesa» dalle comunità che hanno sfidato l'autorità. Con questa prima immagine, Herzfeld descrive i comportamenti di coloro che detengono la gestione del potere e che si sentono minacciati dalle sfide di piccoli gruppi minoritari che appartengono allo stesso territorio. Un territorio instabile, quello dello stato-nazione, che pone già dei problemi, a cominciare dal progetto sul quale è costruito, ossia quello di renderlo unitario e omogeneo e che si scontra con la presenza di eterogeneità culturale, umana, spaziale. E che in risposta adotta un comportamento di disgusto, disprezzo, ordine morale e rivendicazione di alto rango e attua una strategia per contrastare i comportamenti sovversivi che ne minacciano l'autorità e che utilizzano, a loro volta, gli stessi linguaggi dei contesti ufficiali, ossia la manipolazione del patrimonio culturale, degli eventi storici, il rapporto con la politica e con le cosmologie religiose. Un altro gioco di parole, a mio parere veramente efficace, che dà il titolo a un paragrafo, è «label as libel» – introdotto già nel primo capitolo con la frase: «l'etichetta diventa diffamazione e la diffamazione diventa pretesto» (*the label became a libel. The libel became a pretext*). Anche in questa frase si racchiude una sintesi straordinaria. L'etichetta è quella che viene attribuita, agli Zoniani e agli abitanti di Pom Mahakan, dallo stato sostenuto da campagne mediatiche che costruiscono stereotipi, prima, durante e dopo i conflitti: i cretesi sono temibili spaventosi pastori, criminali che praticano ancora il furto del bestiame e i Chao Pom abusivi, sporchi, drogati e retrogradi che ostacolano la modernità e il progresso permettendosi di adottare un simbolismo storico collegato alla regalità e al sistema monarchico e cosmogonico. Sono etichette denigratorie che, come buchi neri, ingoiano una intera comunità e che tendono a *diffamarla*. E questa diffamazione diventa un *pretesto* per rispondere alle operazioni di arcaismo sovversivo con azioni di controllo esercitate da organi di polizia e militari che fisicamente occupano il territorio. Si potrebbe parlare quindi di appropriazione dello spazio da parte degli abitanti di Pom Mahakan che vengono considerati abusivi mentre loro si auto-definiscono o, meglio, autodeterminano, «guardiani del luogo» e, dall'altra, di espropriazione con una concreta e forzata occupazione e invasione degli spazi privati, setac-

ciando, interrogando, deprivando. Nel caso di Pom Mahakan gli abitanti vedranno sotto i loro occhi demolire le case di legno in cui vivono. A niente sarà valso il tentativo di patrimonializzare le attività tradizionali che svolgono, lo stile architettonico delle abitazioni, gli abiti, né tantomeno il supporto di studiosi, architetti, associazioni, protettori politici. I burocrati hanno deciso che quei luoghi, etichettati come spazi sporchi, decadenti, che pullulano di attività illegali, devono piuttosto trasformarsi in un parco e percorrere l'idea della modernità, attraverso operazioni di «ripulitura» (Herzfeld utilizza il termine *airbrush*), di cancellazione dei difetti da una immagine. Ebbene tutto questo lo si può ricordare attraverso tre parole che oltre che essere lanterne, come ho detto prima, sono almeno per quel che mi riguarda sollecitazioni sinaptiche. Il libro è costellato di questi giochi di parole che restano impressi nella memoria: «imitato e deriso» (*mimicry and mockery*), in riferimento ai processi di ritradizionalizzazione, all'adozione di «costumi» e alla «derisione» che viene associata alla «parodia» di queste performance. A sua volta la parodia può richiamare l'immagine del ridicolo oppure dell'ironico. Viene inoltre posta in contrasto con il concetto di «civiltà» o di «pomposità» (*civility and parody; parody and pomposity*). O ancora il concetto di «umiliazione», *humiliation in the mountains* esordisce Herzfeld e ci offre l'immagine di un sentimento subito, quello della umiliazione, che viene contestualizzato in senso geografico: le montagne. Gli spazi in effetti diventano «soggetti politici» in linea con la riflessione che ne deriva dalla svolta spaziale (*spatial turn*), i sentimenti si «fiscizzano». Seguendo questa direzione un altro concetto che viene ribadito è quello di luoghi remoti (*remoteness, distance and belonging*), inaccessibili, che creano distanze strutturali e culturali, non geografiche. O ancora il concetto di «fatalismo vicario» che è un alibi per giustificare il dominio e non può essere considerato un sistema di credenze; oppure quello di «nostalgia burocratica» – come nel caso di Pom Mahakan in cui dopo la distruzione di una comunità che viene di conseguenza disgregata, privata di uno spazio di convivenza e dispersa, se ne celebra il nostalgico passato. Vengono poste, per esempio, delle etichette botaniche sugli alberi considerati sacri dai Chao Pom, creando un ennesimo paradosso, perché quegli alberi, deprivati delle pratiche messe in atto e della vitalità della comunità, diventano altro. Musealizzano a posteriori uno stile di vita, che però appartiene ormai al passato, arcaico, e che non minaccia più la corsa alla modernità.

C'è poi l'adozione del participio passato, anziché marginali, Herzfeld insiste sul termine «marginalizzati», anziché politici, «politicizzati», come

operazione mentale per sottrarre questi concetti a una oggettivazione culturale e farli diventare il risultato di processi compiuti a opera dei burocrati. Dall'uso della lingua passa la capacità di comunicare, di trasferire, promuovere idee. Pensiamo, per esempio, a tutto il dibattito sulle questioni di genere e all'adozione del femminile nella lingua italiana, prima tutta declinata al maschile. A quanto questo abbia generato ulteriori polemiche sulla sua utilità e sul fatto che le battaglie passano per altri canali. Eppure, la lingua incorpora posture, tensioni storiche, visioni del mondo, e riflettere così in profondità sui termini da utilizzare quando si scrive, e prima si pensa, è un esercizio importante anche per lavorare su noi stessi, sui nostri pregiudizi e sul modo di renderli visibili. Tutt'al più poi se è il modo principale con cui comunicare le proprie riflessioni. Inoltre, sempre in merito alle invenzioni linguistiche, se con alcuni termini (vedi ironia) si apre il discorso a molteplici rimandi, coniare neologismi non lascia spazio a interpretazioni diverse. Così fa Herzfeld con arcaismo sovversivo, ma anche con il concetto di cripto-colonialismo, ossia quella forma di dipendenza dai modelli coloniali di matrice occidentale anche da parte di quegli stati che non ne hanno subito il diretto dominio. Restringe il campo dell'ambiguità linguistica facendola convergere verso una definizione chiara. Spesso crediamo infatti di parlare delle stesse cose, ma bisognerebbe domandarsi se effettivamente sia proprio così. L'arcaismo sovversivo, con la moltitudine di esempi che viene sciorinata e con la definizione precisa che viene data, non lascia spazio alla immaginazione e ci permette di partire da un assunto comune sul quale porre le basi per un dibattito. A me questo sembra un pregio non da poco che oltre che rivelare una predisposizione, una forte attitudine creativa, compositiva, fornisce un contributo alla disciplina, niente affatto scontato. Un terreno di dialogo comune. È un testo che gioca continuamente a rimandi, che mette a confronto realtà per certi versi molto diverse ma che presentano similitudini. Questo slittamento continuo, tra una descrizione e l'altra, insieme alla ricchezza di esempi che vengono menzionati (il capitolo sesto è persino dedicato alle «comparazioni sovversive») rappresenta un esempio del valore del metodo comparativo per la disciplina, per l'analisi dei contesti e della vasta conoscenza e attitudine allo studio, di curiosità intellettuale, ma rivela anche una considerazione egualitaria e valorizzativa del lavoro degli altri, in questo caso degli studiosi, con i quali dialoga nei suoi testi. Herzfeld senz'altro accoglie, produce testi accoglienti. La comparazione, in questo modo, dimostra in tutta la sua chiarezza, il valore di essere esercitata.

È una lettura che richiede tempo di riflessione, che fa venir voglia di cercare approfondimenti sui fatti che vengono citati e che deve essere meditata per essere compresa. Ci rivela molto della sua attitudine sul campo, del suo approccio. L'attivismo di Herzfeld consiste proprio nel potere delle argomentazioni, nell'ampiezza del suo sguardo, nella sua circolarità che riflette le forme espressive, culturali, le strategie e le posture politiche, e che esplora le rappresentazioni di entrambe le parti in gioco. Per queste ragioni è un testo che assume una valenza «prismatica», termine che lo stesso autore utilizza in collegamento con quello di «rifrazione» nel quarto capitolo in cui si affronta il tema delle adozioni cosmologiche che le comunità fanno proprie e dei sistemi di parentela che regolano le relazioni. E potrebbero forse essere definite «cosmologie dei sentimenti»? ossia il tentativo di restituire una visione del mondo attraverso (imbarazzo, indignazione, umiliazione, disgusto) sensazioni, emozioni che vengono collocate in luoghi fisici e che perturbano i soggetti. Per sostenere le sue tesi, le esamina a lungo e nel dettaglio, con solide argomentazioni processando le intenzioni attraverso una grande lente di ingrandimento che mette in evidenza i singoli aspetti dei contesti in questione provando ad analizzarli in tutte le loro sfaccettature. Queste sfaccettature sono i «processi culturali» a cominciare dalla adozione del patrimonio come ala (bandiera definita da Herzfeld) sotto cui proteggersi, ma anche come legittimazione di esistenza. Dopo aver letto è rimasto il desiderio di vedere, conoscere questi contesti e per chi, come me, fosse curiosa segnalo un link in cui si possono sfogliare molte fotografie di Pom Mahakan: <https://www.alamy.it/pom-mahakan-mahakan-fort-bangkok-thailandia-image245489238.html>;

Concludo con qualche riflessione destinata all'autore. Tra le prime domande che il testo pone è che cos'è lo stato-nazione. Definito: recente creazione sovranazionale; proiezione occidentale che richiama a politiche internazionali, al principio della modernità, al flusso di denaro (aggiungerci) e di idee che vengono orientate dagli organi sovranazionali che, a loro volta, definiscono linee di intervento e strategie per affrontare le urgenze planetarie. Pensiamo, per esempio, all'Agenda 2030 e alle politiche europee che nell'ambito di certi assi finanziari orientano il gusto e il disgusto a livello globale, il bello e il brutto, il moderno e l'arcaico. Dietro questi orientamenti politici c'è il flusso del denaro, la concreta prospettiva di cogliere una opportunità trasversale agli stessi stati-nazione, di emancipazione da situazioni di marginalizzazione, non solo economica, ma anche in termini di visibilità. Pensiamo a tutto il fenomeno della *street art* e alle retoriche di cui

gli enti pubblici si sono appropriati per promuovere concetti valoriali attraverso questa forma d'arte che, con spese molto meno cospicue di quelle che avrebbero previsto interventi strutturali nelle periferie, hanno portato alla ribalta turistica luoghi considerati inaccessibili e remoti, pur essendo prossimi alla città. La corsa alla modernità è, in un certo senso, intesa come corsa verso il benessere di matrice occidentale e cripto-colonialista. La concettualizzazione del cripto-colonialismo, sottolineando il valore didattico dei testi di Herzfeld, supporta noi studiosi a deciptare le forme di assoggettamento indiretto dei poteri culturali (*soft power*) e del mainstream, che passano attraverso narrazioni storiche riformulate e l'adozione e costruzione dei patrimoni nazionali consolidati attraverso l'istituzione di enti pubblici preposti alla loro tutela e conservazione. Sono i musei, i teatri, le fondazioni, che talvolta vengono istituiti ad hoc per creare prodotti culturali emblematici, accuratamente selezionati, per enfatizzare l'armonia, l'unità culturale, sociale, economica e politica e che forniscono una prova tangibile, proveniente dal passato, che legittima la nazione (e anche sulla parola tangibilità si potrebbe aprire un dibattito riflettendo sull'idea di *Intangible Heritage* dell'Unesco). Tuttavia, questa armonizzazione, talvolta forzata, astratta, selettiva, che tenta una pulizia (*airbrush*) o una «sovrascrizione», genera delle conseguenze negli abitanti dei luoghi imputati, che, in alcuni casi, si manifestano sotto forma di storie e atteggiamenti che contestano le interpretazioni ufficiali del patrimonio. Accade quando si sentono minacciati nel loro stile di vita, nella loro stessa esistenza. Che cos'è lo stato-nazione, dunque. È una bomba a orologeria, mi viene da dire, e quale contributo possiamo fornire noi in quanto antropologi? Herzfeld spera che riflettere su questi casi ci conduca fuori dal determinismo di matrice vittoriana, per suggerire contesti più ampi di alternative allo stato-nazione. In effetti questo testo è un esercizio che richiama al circolo ermeneutico. Visualizzare i problemi dell'occidentalismo (ripensando all'orientalismo di Said) ossia a una analisi profonda del paradigma occidentale. E allora, sulla base di queste riflessioni (chiedo all'autore) non sarebbe auspicabile stilare, in questo momento della vita di grande consapevolezza e lucidità, un elenco di riflessioni mirate a fornire indicazioni politiche? Mi riferisco a quella antropologia dell'ottimismo che ci spinge a continuare a fare il nostro lavoro di ricerca anche di fronte a orizzonti apocalittici e di probabile estinzione di massa. La risposta alla domanda, cosa sia lo stato-nazione, risiede in tutti i molteplici casi che si trovano in comparazione in questo libro, ma vorrei aggiungere, (che cos'è lo stato-nazione e) cosa dovrebbe essere?

Lo stesso vale rispetto al concetto di politica e alle riflessioni linguistiche, «polities», «polity», «politia» (accezione greca), «police» (*a plurality of polity*). Mi vengono in mente anche le *policy* ossia quell'apparato di regole che orientano le politiche della Comunità Europea. Un organo che condiziona e orienta le politiche sovranazionali. E che cos'è la politica e cosa dovrebbe essere? La terza a ultima questione è riferita al concetto e alla costruzione del patrimonio, come luogo di contestazione. Herzfeld nell'ambito degli studi patrimoniali ci fornisce un modello di analisi con cui guardare i processi di patrimonializzazione. Il campo di battaglia mi pare sia giocato sulle adozioni vernacolari e sulle rappresentazioni ufficiali. E cosa succede, dunque, quando l'intimità culturale che spesso costruisce poetiche dissonanti dalle politiche istituzionali, diventa «virale», irrompe nel mainstream, attira l'attenzione di turisti, fotografi, studiosi, politici e fa troppo rumore?

*Cristina Pantellaro*