

# L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo  
vol. XIV, n. 2



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ EDITRICE

2024

*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 e Luigigiovanni Quarta (coordinamento), Valeria Bellomia, Andrea Buchetti, Anna Giulia Macchiarelli, Lara Giordana, Giacomo Nericì, Lorenzo Urbano, Alessandro Viscomi.

*Comitato scientifico:* Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Berardino Palumbo, Mariano Pavanella, 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 2024 | *Published in December 2024*  
<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*

c-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

## Sezione miscellanea

- I padroni del vento. Ambiente, politica e l'insostenibilità  
della transizione ecologica in Sardegna 5

*Alessandro Guglielmo*

- Indigenous Tribute in Pre-Columbian and Christian Religious  
Mesoamerican Context 29

*Ethelia Ruiz Medrano, Gustavo René Flores Ponce*

- Ambivalenze, possibilità e impossibilità di una ricerca etnografica  
«at home» in un centro antiviolenza 47

*Marina Della Rocca*

- «Eravamo contadine noi, ma tanto! Però davamo da mangiare  
a “loro”». Donne, lavoro e immagini di Venezia vista dalla laguna 69

*Elena Zapponi*

- L'etnocentrismo critico nella ricerca storica e antropologica  
di Ernesto De Martino 95

*Antonino Colajanni*

## Note

- La magia e il boom economico: l'eredità culturale di Clara Gallini  
e la nuova edizione di *Dono e malocchio* 127

*Antonio Fanelli*

## Review articles

- Abitare futuri oceanici 141  
*Raffaele Maddaluno*

## Essay reviews

- Desideri in movimento: donne che sfidano le frontiere 167  
*Jasmine Iozzelli*

- Ri-scrivere il *potlatch* dal punto di vista dei Kwakwaka'wakw 177  
*Alessandro Viscomi*

## Recensioni

- J.M. Valenzuela Arce, *Corridos Tumbados. Bélicos ya Somos, Bélicos Morimos* 189  
*Andrea Buchetti*

- S. Consigliere (a cura di), *Materialismo magico. Magia e rivoluzione* 195  
*Oswaldo Costantini*

- M. Sahlins, *La nuova scienza dell'universo incantato. Un'antropologia dell'umanità (quasi tutta)* 201  
*Claudia Ledderucci*

## SEZIONE MISCELLANEA





# I padroni del vento. Ambiente, politica e l'insostenibilità della transizione ecologica in Sardegna

ALESSANDRO GUGLIELMO  
*Università degli Studi di Milano*

## Riassunto

*Attraverso le parole degli attivisti del comitato No Thyrranian Link (Selargius, CA), questo articolo mira ad indagare le resistenze locali alla proliferazione di pale eoliche in Sardegna all'intersezione tra ecologia politica ed antropologia ambientale. Mettendo in dialogo gli espropri di terreni operati per la transizione energetica con il concetto di accumulazione primitiva, descrivo le modalità in cui tale transizione declini in modo diverso gli stessi meccanismi estrattivi alla base del capitalismo, lasciandoli sostanzialmente inalterati e dunque configurandosi come un tentativo di mercificazione e privatizzazione di beni fin oggi considerati comuni. In tal modo, mostro come i miei interlocutori ridefiniscano la proprietà della terra e delle fonti rinnovabili. Successivamente, tramite la descrizione di quello che i miei interlocutori chiamano "il metodo Selargius", discuto le pratiche democratiche dal basso emerse tra gli attivisti, leggendo le resistenze locali come prodotto dell'autorità morale sulla terra. In tal modo, mostro come tale autorità permetta ai miei interlocutori di ridefinire la propria partecipazione politica e concetto di democrazia, fornendo una descrizione locale delle modalità in cui oggi i beni comuni vengono erosi dal mercato, con le drammatiche conseguenze sulla sovranità alimentare e sul tessuto sociale delle popolazioni coinvolte.*

**Parole chiave:** eolico, transizione energetica, democrazia, sostenibilità, *commons*.

## The wind's owners. Environment, politics, and the unsustainability of the ecologic transition in Sardinia

*Through the words of the No Thyrranian Link activists (Selargius, CA), this article aims to investigate local resistance to the proliferation of wind turbines in Sardinia at the crossroads between political ecology and environmental anthropology. Employing the concept of embodied moral authority, I show how it enables activists to redefine the propriety of renewable*

*sources. By putting into dialogue transition-related land grabbing and primitive accumulation, I show the ways in which such transition is masking the same extractive methods so pivotal to capitalism, leaving them unchanged and thus emerging as an attempt to privatize and commodify what, until now, was considered a common good. In this way, I show how my interlocutors redefine concepts around the rightful propriety of land and energy sources. Then, through the description of what my interlocutors call “the Selargius method” for political participation, I discuss the production of democratic practices from below, interpreting local resistances as ways to express moral authority on the land. Subsequently, I show how these practices redefine the very meaning of democracy and political participation, providing a model to rethink the property of energetic resources and their infrastructures. In this way, I provide a description of the ways in which today’s commons are eroded by the market, with dramatic consequences on the food sovereignty and social webs of the populations involved.*

**Keywords:** wind, energy transition, democracy, sustainability, commons.

È sera nel paese barbaricino in cui abito da oltre un anno per condurre la mia ricerca dottorale. Mentre preparo la cena, un’amica residente nel paese mi invia un link<sup>1</sup>. Aprendolo, un video mostra alcune persone accalate dinanzi a delle inferriate che le separano da un macchinario pesante, probabilmente una trivella; su di questa è seduto un uomo che parla in maniera sempre più concitata, circondato dalla polizia e da quelli che, nei loro giubbotti catarifrangenti e caschi protettivi, sembrano operai in qualche opera di costruzione. «Cussa terra est po sa genti chi bivit sa terra, chi traballat sa terra, no est po atra genti [...]»<sup>2</sup>. Se il vostro lavoro è la mia morte, ita depu fairi deu<sup>3</sup>?! Se il vostro lavoro è portarmi via il lavoro, ita traballu est<sup>4</sup>?!. Il piccolo manipolo di persone acclama e applaude le sue parole. «Nosi funt pinnichendi totu! Ita nos’abarrat<sup>5</sup>?! I debiti ci rimangono [...]! Se sarò vivo tra vent’anni, trent’anni, dovrò dire ai miei figli, ai miei nipoti, è stata quella famiglia, quella famiglia de su bixinau tuu<sup>6</sup>, che ha aiutato il padrone a

<sup>1</sup> [https://www.instagram.com/reel/C6\\_mD08BoCL/?igsh=MXVvamc2ZHkxN3p2NA==](https://www.instagram.com/reel/C6_mD08BoCL/?igsh=MXVvamc2ZHkxN3p2NA==) (ultimo accesso 4/09/2024).

<sup>2</sup> «Questa terra è per la gente che vive la terra, che lavora la terra, non è per altra gente». Tutte le trascrizioni e le traduzioni in lingua sarda sono state corrette da Ornella Piroddi, sardofona e insegnante di sardo, e da uno dei due revisori anonimi, che ringrazio per l’aiuto offerto.

<sup>3</sup> «Cosa devo fare io?!».

<sup>4</sup> «Che lavoro è?!».

<sup>5</sup> «Si stanno prendendo tutto! Cosa ci rimane?».

<sup>6</sup> «Del tuo vicinato».



portarci via la terra, a farci morire di fame!». Approfondendo, scopro che Terna s.p.a., una società incaricata delle infrastrutture elettriche nazionali, sta espropriando le terre di alcuni agricoltori di Selargius<sup>7</sup>, una piccola città nel cagliaritano, per costruire un cavo sottomarino chiamato Thyrrenian Link (TL), che fungerebbe come «un nuovo corridoio elettrico al centro del Mediterraneo [...] con circa 970 chilometri di lunghezza e 1000MW di potenza»<sup>8</sup>, atto a collegare Sardegna e Sicilia alla penisola italiana. M'interesso subito alla questione: la stessa amica, in pochi giorni, riesce a mettermi in contatto con una delle persone presenti alla manifestazione, un uomo di Selargius sulla cinquantina di nome Giulio<sup>9</sup>, impiegato in lavori d'ufficio. Da lì a poco sarò a bordo della mia macchina, sotto un sole cocente, per raggiungere la cittadina e partecipare ad un incontro del comitato No Thyrrenian Link<sup>10</sup> (NTL), di cui i manifestanti nel video fanno parte.

Incontrato Giulio salgo sulla sua macchina per dirigerci verso Sa Baracca de su Padru<sup>11</sup>, una capanna di legno che funge da luogo di incontro per il comitato; prima di raggiungerla, ci tiene a portarmi a vedere alcuni ulivi che sono stati recentemente espianati per facilitare l'opera di Terna<sup>12</sup>. Parcheggia vicino all'ingresso di una centrale di conversione di Terna, i cui tralicci in metallo emergono dal terreno torreggiando sulle campagne dorate tutt'intorno, uniti da lassi cavi che vi disegnano un percorso preciso e calcolato. «I vecchi proprietari degli alberi dicono che non stanno bene, sono malati, non so bene di cosa»<sup>13</sup>, mi dice Giulio con voce som-

---

<sup>7</sup> Le terre interessate dagli espropri sono private e assegnate ad usi agricoli. A detta di alcuni intervistati, sindaci di altri paesi hanno interdetto il passaggio del TL dalle terre assegnate agli usi civici.

<sup>8</sup> <https://www.terna.it/it/progetti-territorio/progetti-incontri-territorio/Tyrrhenian-link> (ultimo accesso 4/09/2024).

<sup>9</sup> Tutti i partecipanti a questa ricerca sono stati resi anonimi. Ho cambiato alcuni sessi, oltre a sdoppiare o unire nella stessa voce partecipanti diversi, nel tentativo di proteggerli da qualsiasi impatto imprevisto di questa ricerca.

<sup>10</sup> Non essendo presenti tutti i partecipanti, le voci riportate non sono da considerare come rappresentative dell'intero comitato.

<sup>11</sup> «La baracca del prato»

<sup>12</sup> Il comitato NTL si è recentemente ramificato nel presidio La rivolta degli ulivi, impegnato nel ripiantare alberi nei terreni espropriati. Sarebbe interessantissimo osservare il presidio nell'ottica di una resistenza interspecie (Beilin & Suryanarayanan 2017), come anche dalla prospettiva della svolta botanica (cfr. Cuturi 2020). Purtroppo, tale analisi esulerebbe dagli scopi di questo articolo.

<sup>13</sup> Informale, 22/05/24. Tutte le successive interazioni in quest'occasione sono state

messa mentre mi racconta del progetto del TL, e di come le terre vengano espropriate in funzione di opere di utilità pubblica. Mentre parliamo, un operatore di Terna si avvicina chiedendoci di spostarci. «Perché? Non possiamo stare qui?», chiede Giulio interdetto, guardando la strada su cui abbiamo parcheggiato. «No, è che tra poco di sicuro mi chiameranno per farmi chiedere delle domande e farvi spostare» risponde l'operatore, quasi rassegnato. «E loro che ne sanno che noi siamo qui?!» chiede Giulio, riferendosi probabilmente ai superiori del nostro interlocutore, che ci indica le telecamere dietro di noi. Giulio annuisce, quindi rientriamo in macchina per dirigerci al luogo d'incontro. «Questo è il clima che si respira», mi dice con un aspro sorriso in volto. Inoltrandoci nella campagna bollente attraverso una strada sterrata, arriviamo ad una piccola baracca in legno. Qui ci aspetta un manipolo di persone, tutte provenienti da Selargius tranne qualcuno arrivato da Cagliari: uomini e donne, adulti e giovani si presentano stringendomi la mano e facendomi le prime domande su cosa intendo fare con le registrazioni del loro incontro. Esplicito dunque il mio ruolo di etnografo e le politiche del campo (Olivier de Sardan 2024) in gioco, concentrandomi specialmente sugli elementi più rilevanti nel contesto – l'osservazione partecipante, l'anonimato e il colloquio etnografico. Dopo la firma del consenso informato l'incontro inizia: Francesco, un uomo di circa cinquant'anni impiegato *part-time* come operaio e agricoltore in proprio, le cui terre sono interessate dal passaggio del TL, legge ad alta voce degli atti relativi all'esproprio per opere di utilità pubblica. Le sue parole saranno l'inizio di una discussione che costituirà la gran parte dei dati di ricerca impiegati nella stesura di questo articolo.

Al di là della nutrita quantità di opere antropologiche rivolte alle intersezioni tra ambiente e politica in Sardegna (cfr. ad es. Heatherington 2010; Da Re 2015; Bachis 2017; Lai 2020), crescono in numero quelle che osservano criticamente l'attuale transizione verso l'uso di energie rinnovabili sull'Isola (cfr. ad es. Meloni 2021; Cossu 2022; 2024; Apostoli Cappello 2023; 2024; Corona 2024). Questo lavoro, inserendosi in tale discussione, intende mostrare le opposizioni di una popolazione locale alla transizione energetica, riflettendo sulla costituzione del comitato NTL come forma di ripensamento dal basso delle politiche energetiche, della proprietà delle fonti cosiddette rinnovabili, e della stessa partecipazione democratica. Mostra la resistenza locale come attuazione di autorità morale incorporata (He-

---

annotate sul mio diario di campo subito dopo.

atherington 2010: 104-106) sulla terra, ovvero quell'autorità localmente riconosciuta e derivata dal legame etico e strumentale di individui e gruppi con un dato territorio, il cui carattere incorporato ne evidenzia l'influenza su percezione, emotività, ed uso del corpo in generale. Offre inoltre spunti di riflessione sull'erosione della sovranità alimentare in Sardegna, fornendo un punto di vista locale su processi globali che, pur narrando una riparazione all'attuale crisi climatica, rinforzano i meccanismi e gli effetti del Capitalocene. Per farlo, impiega l'uso di un'etnografia dei movimenti su scala regionale all'interno del comitato<sup>14</sup>, tra riunioni, manifestazioni e incontri privati: in tal modo, tenta di fornire un limitato quanto necessario approfondimento sulla dimensione politica di questo movimento, che reclama un ripensamento delle questioni ambientali e dei beni comuni (cfr. Cossu 2022: 153). È per questa ragione che, nel corso del presente lavoro, utilizzerò il termine Capitalocene al posto del più inflazionato Antropocene (cfr. ad es. Moore 2016; Garlick & Symons 2020; Lai 2020; Meloni 2021; Benadusi 2023): quest'ultimo termine è infatti incapace di sottolineare le reali cause dei cambiamenti socioecologici che stiamo vivendo, facendoli risalire ad un'omogenea umanità. Questa è una storia troppo semplice da raccontare (Moore 2016: 82), troppo comoda e confortevole. È una storia frammista di universalismi che nascondono le reali cause dell'attuale disgregazione ecosistemica: le forze che hanno causato l'emergere dell'uso massificato di carbone, vapore, e poi petrolio non sarebbero la classe, il capitale, l'imperialismo, o la cultura (*Ivi*: 81), ma l'umanità in generale. Eppure, come vedremo più avanti, la differenza non si situa semplicemente nei diversi tipi di fonti energetiche, fossili o rinnovabili che siano: al contrario, questa riguarda in pari misura le strutture sociopolitiche ed economiche entro cui tali fonti vengono estratte, diffuse e sfruttate. È dunque mia intenzione portare il lettore presso sa Barracca e nelle sue vicinanze, per ascoltare le parole dei miei interlocutori e riflettere su di esse.

---

<sup>14</sup> La partecipazione si è estesa al comitato Ventu Hontrario (Orgosolo) e a eventi che hanno raccolto la partecipazione di altri comitati contro l'eolico, come la manifestazione «è Vento di Saccargia» presso Codrongianos (SS). L'emergere del movimento tra la primavera e l'estate 2024 è coinciso con la diffusione di notizie sulle infrastrutture energetiche da parte del gruppo editoriale dell'Isola (*L'Unione Sarda*), specialmente tramite le inchieste dell'ex presidente della regione e parlamentare di Forza Italia, Mauro Pili. Lo stesso evento di Codrongianos è stato trasmesso in diretta dalla principale emittente privata sarda, anch'essa appartenente al gruppo de *L'Unione Sarda*. Rappresentanti politici di varia natura hanno inoltre, e in gradi sempre differenti, partecipato agli stessi comitati e alle loro manifestazioni.



Fig. 1. Il telo che ricopre Sa Barracca, dichiarando: «la terra è per lavorarla. Terna fuori». Fotografia fornita da un attivista del comitato NTL.

### **Il vento della mia terra è il mio vento: beni comuni e mezzi di riproduzione**

Mentre la discussione procede al tavolo il sole sta calando sull'agro di Se-largius, dipingendo di fuoco i campi. Con l'alzarsi del vento, le foglie del grande eucalipto al nostro fianco scrosciano dolcemente; incorniciano, dietro di loro, i grandi scheletri di metallo nella centrale di conversione Terna. Francesco, con voce dura, asserisce di essere contro il concetto di transizione e dell'utilizzo stesso del termine:

io personalmente non sono-non mi piace *la parola*, perché è associata proprio a questa-a questo enorme imbroglio. *È un imbroglio* la parola transizione, perché finché esisterà il petrolio e il carbone...ma in realtà, finché esisterà l'idea di profitto sulle risorse naturali, petrolio e carbone *non verranno dismessi completamente* (22/05/24)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Tutte le interazioni successive, quando non indicato diversamente, sono state

Non è la semplice esistenza di petrolio e carbone a rappresentare un problema: questi diventano, nelle sue parole, sineddoche di più ampie strutture sociopolitiche ed estrattive (l'idea di profitto sulle risorse naturali), esemplificando così il problema degli imperativi di crescita del nostro modello economico. In effetti il proliferare di leggi e trasformazioni verso una supposta economia verde, mentre si propone di sfruttare energie rinnovabili, non fa nulla per contrastare i reali problemi «posti dagli attuali livelli di consumo di energia, guidati dagli imperativi di crescita capitalista che, in ultima analisi, causano il degrado ecologico e il cambiamento climatico odierno» (Dunlap 2021: 128)<sup>16</sup>. Tale massivo consumo energetico non è dedicato alla riproduzione delle società locali; piuttosto, è in larga parte sfruttato dall'industria privata e, progressivamente, dagli eserciti: «le stesse tecniche e tecnologie che aiutano le corporazioni ad espandersi in direzioni apparentemente “verdi” saranno applicate per foraggiare infrastrutture ed equipaggiamenti militari» (*Ivi*: 134). Risulta così evidente come, per molti partecipanti al comitato NTL, il problema non siano le fonti rinnovabili in sé, quanto i più ampi assemblaggi estrattivi che segnalano<sup>17</sup>. Più di un partecipante ha raccontato come il movimento sia stato accusato di assumere un atteggiamento NIMBY (*Not in my Back Yard*), un'accusa peraltro già rilevata da altri in relazione alle fonti rinnovabili (Cossu 2022) e ad altri problemi di natura eco-politica (Mangiameli 2013). Credo, come spero di dimostrare in queste pagine, che non solo tale accusa sposti su un piano etico le rivendicazioni locali (Cossu 2022: 151), ma anche che in tal modo tenti di infantilizzare le più profonde motivazioni politiche soggiacenti. Come continua Lucia, una studentessa di circa trent'anni proveniente da Cagliari, scambiando alcuni pareri con Federico, suo collega sulla cinquantina:

L: Per forza di cose una grossa multinazionale non può avere l'interesse, il benessere delle persone, *tantomeno* diciamo affidare alle comunità, a chi vive il territorio la gestione di una cosa importante come ad esempio l'energia [...]. E in tutto questo continua ad esserci sa fura de sa terra<sup>18</sup>, cioè il fatto che comunque queste

---

audioregistrate durante la stessa riunione.

<sup>16</sup> Tutte le traduzioni sono operate dall'autore di questo scritto.

<sup>17</sup> Si potrebbe qui riflettere su ciò che Tracey Heatherington considera un sogno ambientalista, ovvero una narrazione di ambiente radicata in una cultura e una classe sociale particolare che, tuttavia, si presenta come universale, spesso a scapito degli usi locali della terra (cfr. 2010: 23, 138, 231).

<sup>18</sup> «La ruberia della terra».

*cazzo* di aziende stanno andando in tutti gli agri, la Sardegna e più o meno in tutto il mondo, cioè una cosa simile, [...] la gente ti chiede il terreno perché tanto è abbandonato, o perché c'è una vignetta di merda e allora ti dice dai, te lo compro a questo tanto per farci i pannelli fotovoltaici, che magari fa, o non fa<sup>19</sup>, non ha importanza, perché cazzo, ti stanno comprando la terra e te la stanno comprando diciamo la multinazionale, sotto forma di piccola azienda locale, che ti promette qualcosa, ma comunque sia tu hai perso la terra. Cioè la-la gente ha perso la terra. E se non è adesso con i pannelli fotovoltaici o con le pale eoliche, sarà tra 50 anni con chissà quale altra merdata schifosa che ci metteranno [...]. Non cambia la... il reale problema che sta al centro di questa cosa qua, che è lo sfruttamento della terra in mano a persone che non vivono questo territorio, non lo vivranno mai, se ne strasbattono i coglioni, se ne sono già sbattuti i coglioni perché molte multinazionali sono quelle che-le centrali a carbone le mandano avanti da parecchio tempo, eh...e quindi, cioè, aundi catzu depeus andai de aici<sup>20</sup>?

F: A portare che l'energia deve essere pubblica. Il vento è nostro, il sole è nostro, e l'energia, come dire, per arrivare a una rivendicazione reale, di...di vera rottura. Ma *non solo!* Non solo! *Tutte* le infrastrutture sono nostre! Perché comunque *tutto* questo è stato [...] di proprietà pubblica. Quindi significa che tutta questa roba è nostra. È nostra. Perché comunque l'abbiamo costruita noi, con le nostre mani, con le tasse pagate, col sudore delle nostre famiglie. È nostro [...]. Perché un-un-perché deve essere possibile che un privato viene e specula o può trarre profitto?! [...] Il vento della mia terra è il mio vento. È il vento di chi vive qui.

Le parole di Lucia dipingono un'alterità anonima e senza volto: le grandi multinazionali che agiscono a discapito del benessere delle persone, attuando espropri per costituire quel processo che è stato concepito, in questa e in altre occasioni, come una nuova rivoluzione industriale. In tali discorsi «sa fura de sa terra» sembra echeggiare una sorta di nuova accumulazione in vista di una transizione che, pur trasformando le fonti energetiche, non contraddice i meccanismi di riproduzione del capitalismo. Silvia Federici (2019: 15) riflette sull'accumulazione primitiva non considerandola come un evento storico isolato nel tempo, ma come un elemento ricorsivo, costitutivo dei modelli produttivi capitalisti in qualsiasi momento storico. In tal modo, le spinte imperialiste ad accumulare la terra, espropriandola in vario modo e dunque minando i presupposti della sussistenza locale (*Ivi*: 16) sono momenti inestricabili dalla riproduzione stessa del nostro sistema economico. Quella dell'accumulazione primitiva, secondo Federici, non è dunque una storia in

<sup>19</sup> Lett. «è possibile, oppure no».

<sup>20</sup> «Dove dobbiamo andare così?».

sé conclusa, ma un gruppo di storie localmente declinate all'intersezione tra lavoro salariato, colonizzazione, espropriazione e privatizzazione di terra indigena, e così via (*Ibidem*): è, in effetti, «la strategia che la classe capitalista utilizza sempre in tempi di crisi» (*Ivi*: 87). Non a caso Marco, un cinquantenne di Selargius impiegato nell'amministrazione comunale, ha paventato il rischio di «non avere più terra per la nostra sopravvivenza», perché «se ti mangi tutto quello che c'è attorno, di cosa vivi?» (23/05/24): l'estensione globale del modello capitalista, creando una stretta interdipendenza tra regioni anche molto distanti, pone i presupposti per continue crisi alimentari e per l'illimitato sfruttamento del lavoro e della natura (Federici 2019: 21).

È di un uso eco-politico che parla Lucia, quando racconta degli espropri laddove esiste solo «una vignetta di merda»: come ha sottolineato anche Aurora, un'altra partecipante al comitato impegnata a tempo pieno in un lavoro d'ufficio, «siccome oggi sembra abbandonato, ecco in molti pensano che quel territorio non abbia nessuna valenza» (23/05/24). In realtà tanto Lucia quanto Aurora sottolineano la necessità che quelle terre hanno ricoperto, anche ben prima dell'unità d'Italia, per la riproduzione delle popolazioni locali; sottolineano, peraltro, un problema di natura scalare: quelle terre giudicate come abbandonate da uno sguardo produttivista sono localmente considerate fondamentali per la riproduzione dell'ambiente naturalculturale. Le terre oggetto di esproprio producono modeste quantità di cibo per i loro proprietari – abbastanza vino per arrivare alla primavera, abbastanza verdura da venderne un po' su un banchetto, o da regalarne a un antropologo in visita. Alcune di queste sono abbandonate o semi-abbandonate, ma non per questo inutili alla socioecologia selargina. Non è possibile vergare in maniera semplicistica gli usi della terra tra popolazione locale, istituzioni, e aziende: non mancano voci più o meno favorevoli al TL, tra cittadini e istituzioni, come anche sguardi che preferirebbero vedere quei terreni impiegati per grandi infrastrutture piuttosto che abbandonati<sup>21</sup>. Eppure, queste terre ricoprono più di un ruolo per molti di Selargius. Aurora, toccando le classiche corde del rapporto tra popolazione e paesaggio<sup>22</sup>, racconta di un «ri-conoscersi» (23/05/24) in questo, e di come destrutturare questo rapporto significhi esacerbare la separazione tra un centro urbano sempre più dipendente dal turismo e una campagna sempre meno necessaria alla riproduzione della popolazione locale. Similmente, nel considerare l'aumento della presenza di

<sup>21</sup> Sulle complicità e resistenze dei movimenti rurali in Sardegna cfr. Pitzalis & Zerilli 2013.

<sup>22</sup> Cfr. Corona 2024. Sul rapporto visivo con il paesaggio, cfr. Pusceddu 2015.



supermercati in connessione con la progressiva diminuzione di terre dedicate alla produzione alimentare, Giulio ha considerato con amarezza come la popolazione si stia trasformando in un «un popolo di consumatori»<sup>23</sup>. Tale trasformazione è in perfetta coerenza con le forme odierne di accumulazione (Federici 2019) che, erodendo progressivamente la sovranità alimentare delle popolazioni coinvolte negli espropri, sostituisce una dipendenza inter-familiare ad una dipendenza dallo stato e dal mercato, erodendo il tessuto sociale di conseguenza (*Ibidem*; Counihan 1984). Dunque, se da un lato cedere questi territori significa perdere il legame con *su connotu* (il conosciuto), la «storia della famiglia d'origine» (Meloni 2021: 79) che incarna «il mondo “come lo abbiamo conosciuto, come ci è stato tramandato”» (*Ibidem*), dall'altro significa cedere gli ultimi, seppur limitati, baluardi di sovranità alimentare nel sud Sardegna, con i conseguenti, disastrosi effetti sull'ecologia e sul tessuto sociale, nonché sulla qualità dei cibi disponibili per le popolazioni locali. È per questo motivo che Lucia vede, alla radice della questione TL, il problema dello sfruttamento della terra in forma esternalizzata – non il suo uso per sostenere una popolazione locale, ma la creazione di quei luoghi di sfruttamento accelerato tipici della piantagione (Tsing 2012) e, più in generale, delle discariche socioecologiche (Armiero 2021). Non si tratta di sottrarre le proprie terre all'estrazione di energia, come vorrebbero suggerire le accuse di atteggiamenti NIMBY, ma di farlo quando quei metodi estrattivi rinforzano le disuguaglianze, minando le ultime forme di sovranità alimentare di una popolazione locale. Il problema, in breve, non sta nell'uso del proprio giardino, ma nella riproduzione di estrattivismo e disuguaglianze economiche attraverso l'uso del proprio giardino. Il richiamo di Lucia alla percepita contraddizione insita nell'identità tra le entità produttrici di energie non rinnovabili e quelle impegnate a investire nell'economia verde centra appieno questo cortocircuito nel concetto di transizione energetica (cfr. Dunlap 2021: 134). È in conseguenza a questa contraddizione che Federico riporta al centro la questione della proprietà dei mezzi di produzione energetica e di riproduzione sociale. Il vento, come tutte le infrastrutture, «sono nostre»: «il vento della mia terra è il mio vento»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Tale considerazione emerge in altri comitati contro l'espansione eolica in Sardegna, com'è stato reso evidente durante la manifestazione «è Vento di Saccargia» e dalle discussioni con tre partecipanti del comitato Ventu Hontrariu. Per una storia della diffusione di infrastrutture eoliche in Sardegna, cfr. ad es. Cossu 2022: 145-146; 2024.

<sup>24</sup> Cossu riporta simili argomentazioni nelle opposizioni al Progetto Eleonora per la «ricerca di idrocarburi liquidi e gassosi [... nella] provincia di Oristano» (2022: 147).



Questo riferimento alla proprietà della terra può essere letto in chiave nazionalista, come un diritto d'esclusione alla proprietà a chiunque non sia sardo, sia per diritto di nascita o per prolungata abitazione nel territorio – come potrebbero far pensare le parole di Lucia, che parla di «sfruttamento della terra in mano a persone che non vivono questo territorio». Tuttavia tale lettura, come l'accusa di agire comportamenti NIMBY introdotta poco sopra, mancherebbe il più profondo punto proposto dai miei interlocutori<sup>25</sup>. L'idea di esclusione dai terreni non viene qui operata per crude ragioni di identità nazionale, sebbene la «difesa del territorio sardo» appaia centrale nelle immagini proposte da molti partecipanti. Piuttosto, questa è immaginata secondo un discrimine che è, principalmente, di classe: le entità senza volto sono esterne al territorio e drammaticamente più potenti dei miei interlocutori, al punto da poter effettivamente espropriare terreni privati, utili alla riproduzione del tessuto sociale locale, per operare speculazioni lontane dall'interesse comune. L'essere sardi e abitanti di un luogo è un elemento importante, eppure non sufficiente: è l'appartenenza a una rete locale di scambio e produzione ad essere, a mio parere, il principale discrimine – l'aver un volto, ovvero una fisicità colta nelle reti locali di riproduzione. In tal modo, le interpretazioni dei miei interlocutori parzialmente sventano il rischio, rintracciato da Giulio Angioni, di mitizzare tradizione e appartenenza come unici elementi in grado di creare prassi comunitarie (1974; cfr. Meloni 2015). È per questo che Francesco considera «un imbroglio» la parola stessa di transizione: il problema non è nell'uso di fonti rinnovabili, quanto nell'implementazione di modelli capitalisti di espropriazione, produzione e consumo che esacerbano le forme di sfruttamento umano e naturale (cfr. Dunlap 2021: 130-133), lasciando sostanzialmente inalterati i meccanismi estrattivi nelle cosiddette «*national sacrifice area*» (Means 1985: 25), le discariche socioambientali che nutrono la crescita economica progressivamente sottraendo i mezzi di riproduzione alle popolazioni locali. Questo «imbroglio» permette inoltre, ai miei interlocutori, di ripensare il modello capitalista come unico modello possibile. Come continua Carla, impiegata *part-time* in lavori

---

Per una discussione sulla pratica giuridica di determinare i diritti d'accesso alle risorse naturali, cfr. Zanotelli 2024.

<sup>25</sup> Per un'analisi più generale del movimento per la giustizia climatica, cfr. Imperatore & Leonardi 2023.

manuali e agricoltrice di un piccolo pezzo di terra di Selargius di cui vende i prodotti,

uno dei grandissimi strumenti di propaganda del capitalismo è stato proprio questo, di averci insegnato che questo è così, è così *per sempre*, mentre invece se tu vai a vedere la storia le società si sono trasformate completamente, i confini sono sempre cambiati... [...] e invece la grande potenza del capitalismo è stata quello di insegnarci che questa cosa non è...è l'unica soluzione, come dire, da qua non si esce, questo è e basta. E invece non è vero. È una questione proprio delle grandi potenze, perché ci ha fatto smettere di mettere in discussione, e di pensare «e perché no? Io voglio un'altra società». [...] Questa roba, quello che hanno fatto, è nemica dell'umanità. È nemica del pianeta terra. È nemica...tenis asia<sup>26</sup> a parlare di transizione-il capitalismo non può essere ecologico. *Non lo può essere!* [...] Ma questa cosa non è eterna. Cioè il capitalismo tre secoli fa non c'era. Non esisteva come forma sociale, forma economica, forma mentale, il cosiddetto possesso dei mezzi di produzione, era completamente diverso. Totalmente diverso. Questo deve farci ricordare che questa cosa *può* finire.

Il discorso di Carla coglie appieno il carattere granitico di ciò che Mark Fisher chiama «realismo capitalista» (2014): secondo l'autore, la differenza tra questo e il classico capitalismo è l'impossibilità a pensare un'alternativa socioeconomica, per cui le attuali forme di produzione e distribuzione appaiono progressivamente come l'unico sistema possibile. Tale realismo è insito anche nella proliferazione di fonti rinnovabili: «l'eccessiva preoccupazione con possibili soluzioni energetiche all'interno del capitalismo, opposte a più fondamentali trasformazioni sociali, esprime la nostra incapacità di immaginare qualsiasi altro modo di vivere, rendendoci ciechi alla più profonda insurrezione socio-ecologica che il cambiamento climatico rende necessaria» (Dunlap 2021: 128). È per questo che «il capitalismo non può essere ecologico»: una transizione energetica non può lasciare inalterate le strutture estrattive e produttive, travestendo così di sostenibilità le stesse devastazioni sociali ed ecologiche (cfr. *Ibidem*). Dichiarare il vento come di proprietà della popolazione locale fornisce così una risposta politica a tali meccanismi, e un ripensamento dei mezzi di riproduzione ancorato nel concetto di *commons* (cfr. Coccoli 2019): l'energia, come le infrastrutture per la sua produzione e distribuzione, devono essere di proprietà delle popolazioni che ne fanno uso, piuttosto

<sup>26</sup> «Hai voglia di».

che di entità distanti e anonime. I miei interlocutori, riflettendo su quali modelli di produzione e consumo siano auspicabili, ci costringono a porci una domanda: è sufficiente che le energie siano rinnovabili, quando queste nutrono gli stessi meccanismi produttivi che hanno portato all'attuale devastazione globale (cfr. Zanutelli 2015)?

La ridefinizione degli usi e della proprietà delle risorse emerge, per questi, da un profondo legame co-constitutivo tra modelli identitari<sup>27</sup> e usi della terra – un legame che, osservato anche in relazione alle resistenze sulla costituzione del Parco del Gennargentu (Heatherington 2010), si esprime in un'autorità morale sulla terra riconosciuta dalle popolazioni locali. Al contempo, come mostrerò nel prossimo paragrafo, tale autorità mostra il suo carattere incorporato materializzandosi in nuovi modelli di partecipazione politica, portandoli a ridefinire la pratica e il significato stesso della parola «democrazia». Tali modelli si trovano riassunti, seppur non esauriti, da quello che i miei interlocutori chiamano il «metodo Selargius».



Fig. 2. Una scritta, tra altre contro il TL, che recita “il denaro finisce, la terra rimane”.

<sup>27</sup> Molti sono gli autori che hanno trattato gli elementi più classici di questi modelli identitari (Angioni 2007; Pitzalis 2012; Bachis 2015; Cossu 2022: 146; Cossu 2024: 73, 75), spesso evocanti quella dicotomia che oppone una mitizzata società sarda passata a quella attuale (cfr. Meloni 2015; Cossu 2024: 69, 73).

## Il «metodo Selargius». Ridare un volto al grande mostro

Il gruppo discute degli impatti delle loro manifestazioni sull'opinione pubblica, e sulla loro capacità di portare più persone a interessarsi alla questione, lamentandosi dell'apatia politica (Mangiameli 2013) che frena la partecipazione collettiva alle proteste del comitato. Maurizio, un uomo di Selargius sulla cinquantina impiegato in ufficio, prende la parola per raccontarci di come, a suo parere, la loro battaglia sia stata già in grado di far emergere «qualcosa» all'interno della popolazione locale. «È nato il comitato, e ancora niente-e allora cos'è successo? Eh, abbiamo creato un metodo, il metodo Selargius. Cioè andare ai consigli comunali *e urlare*. Cioè non è nelle mie corde, io non l'ho mai fatto...» dice, sorridendo con leggero imbarazzo. Un ragazzo sulla trentina, studente universitario di Cagliari impegnato in agricoltura, lo interrompe con un sorriso: «hai detto anche che non avresti mai occupato i cantieri!», gli ricorda, e Maurizio scoppia a ridere. Poi continua nel suo racconto, con eccitazione crescente nella sua voce:

Per me da quel momento il voto è stato una cosa, sì, voti, ma poi fant su chi bolint<sup>28</sup>, fanno quello che vogliono. Quindi...li abbiamo *piegati*, abbiamo piegato la maggioranza a fare una cosa che loro non volevano, andando ogni volta a urlare [...]. Ogni consiglio comunale che si occupava di TL, andavamo e iniziavamo a *contestare* [...]. Finché abbiamo chiesto che venisse Terna [...]. È venuta, due tecnici che erano-loro dicono, *nel loro linguaggio tecnico*, era un linguaggio... [...] dicevano tutto e non dicevano niente, sgusciavano tutte le cose, finché non sono arrivati, hanno detto la parola sbagliata [...]. Allora iniziano a parlare con un mega schermo, diapositive, tutto quanto, finché non hanno detto, prima hanno detto «faremo i colori giallino, per non vedersi», e tutti hanno iniziato a ridere, e lì-del cemento, «faremo un colore mimetizzato, celestino!». Poi a un certo punto hanno detto «noi abbiamo avvisato, abbiamo fatto la conferenza» e lì esplode l'aula [...]. Abbiamo iniziato a prendere il microfono in mano, ad uno ad uno, e li abbiamo accusati di tutto [...]. C'era-c'era un signore, ha parlato in sardo, ha fatto l'errore di parlare in sardo, gli hanno detto scusi-il presidente, cussa scimpra<sup>29</sup>, gli ha detto «no! Devi parlare in italiano». Parla in italiano, e ok, e dopo un po' non ce la faceva a dire "TL", si è incazzato e ha detto «ma perché l'avete chiamato in inglese questo [TL]?! Perché non mettere il nome in italiano che ci state dicendo di parlare in italiano?» [...]. Quindi

<sup>28</sup> «Fanno quello che vogliono».

<sup>29</sup> «Quella stupida».

abbiamo iniziato tutti-tutti i consigli comunali sono diventati così. L'ultimo, l'altro giorno, siamo andati a urlare finché abbiamo *piegato* realmente la maggioranza, hanno cercato di-trucchi, in tutti i modi possibili [...]. Fino a che siamo arrivati alla...a far votare il ricorso al TAR [...]. Allora al momento del voto fanno una proposta di legge per il ricorso straordinario e ti vedi che a un certo punto la maggioranza non aveva il coraggio di votare no, quindi escono sperando di far passare la...sperando di far mancare il numero legale, tra cui quello che ha detto «datemi uno strumento [per fermare la realizzazione del TL] e lo voterò», è andato via [...]. Il sindaco che aveva detto «io non ho strumenti» *si è astenuto*, però non poteva andar via perché l'avremmo davvero...il sindaco lì l'avremmo davvero linciato [...]. Cioè io da questo ho riapprezzato-è così la democrazia. È così. È andare lì e urlare. Io so-il voto non serve a niente! Vanno *controllati*! Vanno controllati, scrucullàus<sup>30</sup>, quello che scrivono, vedere quello che c'è tra le righe, lì c'è stata-funziona così! La democrazia così non funziona! Cioè [il voto] è una delega in bianco, fanno quello che vogliono, non c'è il vincolo di mandato, per costituzione non può esserci, però veramente fanno quello che vogliono. Decidono così, fanno...invece io così ho scoperto un altro mondo, un modo proprio per...per farci sentire! Questa è politica!

Maurizio racconta lo scontro tra etiche e pratiche istituzionali, incarnate dagli operatori di Terna e dai rappresentanti delle figure istituzionali, e valori della popolazione locale. Gli operatori di Terna, sottovalutando il valore pratico e socioculturale che i presenti vedono incarnato nel paesaggio (cfr. ad es. Heatherington 2010; Corona 2024)<sup>31</sup>, sostanzialmente li insultano proponendo una soluzione cromatica per «nascondere» le strutture in cemento, alte fino a ventidue metri, che dovrebbero contenere gli apparati tecnici necessari a gestire l'energia in uscita dalla Sardegna attraverso il TL. All'insulto s'è aggiunta la beffa quando l'anziano agricoltore è stato costretto a parlare in italiano, un episodio che Maurizio racconta con un disprezzo e una tristezza difficili da rendere per iscritto. Questi episodi esemplificano alla perfezione l'emergere dell'autorità morale incorporata dei presenti, che ne riconfigura la capacità di partecipare ai processi decisionali di una classe politica percepita come disinteressata alle necessità della popolazione e non meritevole di fiducia. Attraverso quello che chiama «il metodo Selargius», Maurizio racconta

---

<sup>30</sup> «Tenuti d'occhio».

<sup>31</sup> Tale legame frammisto di logiche identitarie può in altre occasioni «funzionare come una sovrastruttura che fornisce ulteriori elementi per mercificare» (Meloni 2021: 78) particolari elementi del territorio, come nel caso degli eucalipti considerati estranei all'ambiente sardo.

l'evoluzione della sua azione politica e concezione di democrazia, emersa all'ombra sempre più consistente della realizzazione del TL. Quest'opera, a lungo descritta come coloniale dai partecipanti alla riunione<sup>32</sup>, s'inserisce per loro in una storia di sfruttamento della Sardegna che questi, raccontandomi, tessono a partire dai disboscamenti post-unitari per la costituzione di navi militari e ferrovie (cfr. Caterini 2013) e che, passando dall'industrializzazione della filiera lattiero-casearia con il conseguente aumento di capi ovini nell'isola (cfr. Meloni 1984; Murru Corrigan 2015; Zerilli & Pitzalis 2015), permane fino al piano di industrializzazione petrolchimica e alla costruzione di basi militari (cfr. Onnis 2024), traducendosi oggi nell'esproprio delle terre da parte di società multinazionali per l'estrazione di energia. Sebbene la definizione della questione sarda come coloniale sia molto complessa (Heatherington 2010; Pitzalis 2012; Caterini 2013; Fois 2021; cfr. Panico 2024; Soddu 2024), l'intreccio storico proposto dai miei interlocutori mostra di certo la Sardegna come luogo di esternalizzazione dei processi produttivi necessari al mantenimento degli Stati democratici: in ciascuna di queste situazioni la Sardegna si è configurata come uno spazio usato per l'estrazione di valore e la creazione di una «*national sacrifice area*» (Means 1985: 25). Che tale spazio venga in essere per scaricare rifiuti, o per costituire zone estrattive di sfruttamento intensivo, siamo in ogni caso di fronte a luoghi di esternalizzazione dei costi socioambientali richiesti dalla riproduzione delle democrazie occidentali (cfr. Mbembe 2019): la designazione di aree idonee per la costruzione di pale eoliche equivale alla «creazione di tali zone di sacrificio» (Dunlap 2021: 129) necessarie a riprodurre i «verdi viciniati» (Armiero 2021: 10) nel cuore delle democrazie.

Se simili movimenti emergono spesso come «collettori del malcontento sociale» (Cossu 2022: 154; cfr. Pusceddu 2021), la questione del TL costituisce per i miei interlocutori un'occasione di riconoscersi come strutturalmente privati di potere e proprietà sulla terra e, dunque, di ricostituirsi come soggetti/oggetti della politica perfomando la propria autorità morale, manifesta nelle loro soluzioni alla privazione di potere operata da forze strutturali percepite come onnipotenti quanto anonime. Come ha esordito Francesco,

in alcuni territori ci sono i sindaci che sono molto più sotto controllo della popolazione, soprattutto nelle comunità più piccole, perché comunque si conoscono tutti, quello è sposato con quella, il cugino di quell'altro, io c'ho la

<sup>32</sup> L'immagine coloniale è utilizzata anche a livello istituzionale, cfr. Cossu 2024: 75.

casa affianco alla tua, la terra lì affianco...devo anche comportarmi – non dico benissimo, ma non posso neanche farla troppo sporca. Ok? E comunque ci sono anche delle persone che magari anche se stanno dentro la politica, magari hanno delle sensibilità anche diverse...qua in quest'area invece, Selargius, e Quartu, e forse anche Quartucciu, quindi i comuni interessati dal passaggio del TL, e poi Selargius è proprio per la posa del...della struttura, sono *totalmente* – di fatto sono sempre stati totalmente a favore. Questa cosa che ha fatto il consiglio comunale, questa sì, è vero, gliel'abbiamo strappata proprio a urla, perché questi non l'avrebbero mai-questi avrebbero fatto *di tutto* per cercare di svincolare, di...di fare le anguille, capito?!

Francesco contrappone una situazione ideale, quella di comuni dove, grazie a stretti legami familiari e inter-familiari, il potere politico è «più sotto il controllo della popolazione», a situazioni di estrema distanza e anonimato tra la popolazione locale e potere istituzionale. Come ha esclamato Mara, giovane agricoltrice e impiegata *part-time* a Cagliari, «fino a che c'era il re, comunque, tagliavi un par di teste, e ok, cambia tutto! [Adesso] no, a chi cazzo le devi tagliare?!». E in effetti «a Roma non possiamo andare a urlare come facciamo al consiglio comunale. Cioè, è una battuta, però...è *troppo lontano*, troppo lontano»: questo potere appare loro come un «grande mostro senza volto» impossibile da contrastare, precisamente in funzione del suo anonimato. Questo è il percepito limite del metodo Selargius: laddove distanza e anonimato crescono, diminuisce l'efficacia di questa forma di partecipazione democratica. Le loro parole sembrano echeggiare quelle di Mark Fisher, che tratta del *big Other* ricalcando ciò che George Orwell avrebbe chiamato *big Brother*. A differenza del dispositivo di controllo orwelliano, il grande Altro di Fisher non è localizzato; soprattutto, è interiorizzato al punto che gli individui non sono più soggetti a un potere esterno, ma sono incardinati essi stessi nella riproduzione del circuito di controllo (Fisher 2014: 48-49). «Il grande Altro non può essere incontrato in sé stesso: vi sono solo ufficiali, più o meno ostili, impegnati in atti interpretativi su quali siano le intenzioni del grande Altro. E questi atti interpretativi, questi rinvii della responsabilità, sono tutto ciò che il grande Altro è realmente» (*Ivi*: 49). Non si può dunque rintracciarlo né descriverlo, se non con la «libidine burocratica» (*Ibidem*) di figure istituzionali che rinnegano la propria responsabilità: «“mi dispiace, non è colpa mia, sono i regolamenti”» (*Ibidem*). Così, nelle rappresentazioni dei miei interlocutori, tanto i poteri istituzionali quanto le grandi multinazionali vengono digerite e assimilate dal grande-mostro-senza-volto: il grande Al-



tro non si incontrerà più solo nella distanza, nel disinteresse e nell'anonimato dei poteri istituzionali, ma anche in quelli delle forze economiche a cui tali poteri sono intimamente connessi.

La soluzione di alcuni cittadini di Selargius per ridare un volto al grande mostro è stata quella del confronto diretto, che ha inceppato il normale funzionamento dei processi istituzionali, tra cui l'esproprio dei terreni da parte di una società privata, e li ha trasfigurati attraverso la partecipazione della popolazione locale. In tal modo, la storia di sfruttamento socioambientale intessuta dai miei interlocutori li abilita a criticare e ridefinire il significato e la pratica stessa della democrazia, fornendo una risposta pragmatica all'apatia politica (Mangiameli 2013) che percepiscono tanto nei loro concittadini quanto nella classe politica sarda e italiana. Le pratiche democratiche, definite da David Graeber come «modalità di governo basate sulla discussione pubblica» (2012: 88-89), «tendono a emergere da situazioni in cui comunità di vario genere gestiscono i propri affari al di fuori dell'ambito dello Stato» (*Ivi*: 89): il metodo Selargius s'insinua dunque in quei meccanismi che, intrinseci alle democrazie, impongono le decisioni prese (*Ibidem*) attraverso la distanza, l'anonimato o la forza. In tal modo i miei interlocutori mostrano la dimensione incorporata dell'autorità morale, resistendo ai meccanismi istituzionali attraverso l'elaborazione di vere e proprie pratiche democratiche dal basso e mostrando, al contempo, alcune fra le più evidenti contraddizioni intrinseche alle democrazie occidentali.

## Conclusione

In questo articolo ho evidenziato come la questione del TL inneschi l'autorità morale incorporata dei miei interlocutori, prodotta dal nesso tra identità, ecologia e usi politici della terra già altrove ravvisato in Sardegna (Heatherington 2010). Tale nesso, contestualizzato da una selezione di esempi storico-antropologici, permette ai miei interlocutori di ridefinire la proprietà dei mezzi di riproduzione e le pratiche di partecipazione democratica. Analizzando le concezioni di proprietà dell'energia presentate dai partecipanti al comitato NTL ho mostrato come queste, lungi dall'avversare le fonti rinnovabili per sé, siano tese ad una profonda critica verso i meccanismi di estrazione, accumulo e distribuzione dell'energia: piuttosto che l'energia eolica, i loro discorsi confrontano la cornice politica ed economica in cui tale energia viene prodotta. Per tale ragione, ho mostrato come la protesta contro il TL costituisca per questi un'occasione di fuoriuscita da



ciò che Mark Fisher (2014) chiama il realismo capitalista, ovvero la considerazione del capitalismo come unico sistema socio-economico possibile, ridefinendo al contempo le forme di partecipazione democratica. In effetti, «è proprio negli spazi in cui adesione, complicità, connivenza si costituiscono vicendevolmente con le pratiche di contestazione [...] che sembra possibile cogliere etnograficamente i modi sempre diversi in cui dispositivi e principi di organizzazione neoliberali vengono recepiti, interpretati, adattati» (Zerilli & Pitzalis 2015: 103). Tale rimessa in discussione, a sua volta, produce un'evidente tensione verso la considerazione dell'energia e delle infrastrutture come beni comuni, necessari tanto ai processi produttivi quanto alla riproduzione della società stessa. In tal modo, attraverso le parole dei miei interlocutori, ho mostrato come in tale tensione la produzione di cibo, e dunque la (relativa) sovranità alimentare delle popolazioni coinvolte negli espropri, sia al centro delle preoccupazioni riguardanti non solo il TL, ma l'espansione dell'eolico in generale. Infine, ho descritto come questi, attraverso «il metodo Selargius», abbiano trovato un modello per combattere la distanza e il disinteresse dei poteri istituzionali, riassunti nella categoria fisheriana del grande Altro. In tal modo la partecipazione diretta ha inceppato i normali funzionamenti della macchina democratica, producendo reali effetti sociopolitici.

Tramite l'emergere della propria autorità morale sulla terra, e in conseguenza agli espropri per la creazione di infrastrutture eoliche, i miei interlocutori si riappropriano e rinegoziano dunque i concetti di ecologia, ambiente e democrazia, costruendo un'arena di trasformazione della soggettività politica e di rivendicazione di autorità sugli usi della terra. L'emergere di tale autorità mette inoltre in crisi gli usuali processi di egemonia culturale del neoliberalismo, fornendo una risposta ai problemi della transizione energetica e dell'uso della terra ancorata nel concetto di *commons*. Secondo Federici, «l'estensione delle relazioni capitaliste non è un qualcosa di passato ma un processo che continua tutt'oggi, richiedendo ancora sangue e fuoco, e tutt'oggi capace di provocare un'immensa resistenza» (2019: 165). Per tale ragione, «presumere che lo sviluppo capitalista sia stato inevitabile, oltre che necessario o desiderabile, in qualsiasi momento della storia, passato o presente, significa porci dall'altro lato delle lotte di quanti vi hanno resistito» (*Ibidem*). Ciò che la questione TL, e dell'eolico tutto in Sardegna, ci insegna è che esistono tutt'oggi forme di resistenza all'espandersi di relazioni capitaliste in ogni angolo della vita, le quali aprono spiragli nell'apparentemente incrollabile realismo capitalista. L'esistenza

stessa di queste lotte deve perciò costringerci al dubbio: se c'è chi vi resiste, tale espansione non può essere naturale, né inevitabile, né necessaria. Resta solo da chiederci se sia davvero desiderabile, e secondo quali interessi la giudichiamo tale.

## Bibliografia

- Angioni, G. 1974. *Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna*. Cagliari: Edes.
- Apostoli Cappello, E. 2023. La transizione ecologica come oggetto etnografico: Posizionamento e intenzioni alla prova del campo (Sud Sardegna). *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, 25, 1: 1-20.
- Apostoli Cappello, E. 2024. Situated Knowledge and Energy Transformations: A Socio-Anthropological Exploration, in *Positive Tipping Points Towards Sustainability: Understanding the Conditions and Strategies for Fast Decarbonization in Regions*, a cura di J.D. Tàbara, A. Flamos, D. Mangalagiu & S. Michas, 237-258. Cham: Springer.
- Armiero, M. 2021. *Wasteocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bachis, F. 2015. Diversi da chi. Note su appartenenza e politiche dell'identità, in *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, a cura di L. Marroccu, F. Bachis & V. Deplano, 37-50. Roma: Donzelli.
- Bachis, F. 2017. Ambienti da risanare. Crisi, dimissioni, territorio nelle aree minerarie della Sardegna sud-occidentale. *Antropologia*, 4, 1: 137-153.
- Beilin, K.O. & Suryanarayanan, S. 2017. The War between Amaranth and Soy. Inter-species Resistance to Transgenic Soy Agriculture in Argentina. *Environmental Humanities*, 9, 2: 204-229.
- Benadusi, M. 2023, Antropocene, in *Antropologia culturale e sociale. Concetti – Storia – Prospettive*, a cura di B. Palumbo, G. Pizza & G. Schirripa, 116-133. Milano: Hoepli.
- Caterini, F. 2013. *Colpi di scure e sensi di colpa. Storia del disboscamento della Sardegna dalle origini a oggi*. Sassari: Carlo Delfino.
- Chakrabarty, D. 2021. *Clima, Storia e Capitale*, a cura di M. De Giuli & N. Porcelluzzi. Milano: nottetempo.
- Corona, S. 2024. Signori del vento. La mobilitazione contro le pale eoliche in Sardegna come battaglia per l'identità sarda, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 259-282. Milano: Meltemi.
- Coccoli, L. (a cura di) 2019. *Omnia Sunt Communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*. Firenze: goWare.
- Counihan, C.M. 1984. Bread as World: Food Habits and Social Relations in Modernizing Sardinia. *Anthropological Quarterly*, 57, 2: 47-59.

- Cossu, T. 2022. Transizione ecologica vs Heritage? Beni comuni, transizione energetica e sviluppo sostenibile in Sardegna. *Anuac*, 11, 1: 141-159.
- Cossu, T. 2024. Conflitti all'ombra dei "giganti". Antropocene, beni comuni e sviluppo sostenibile in Sardegna, in *Patrimoni dell'Antropocene? Etnografie di memorie, conflitti, parodie*, a cura di F.M. Zerilli & A.M. Pusceddu, 57-96. Firenze: Editpress.
- Cuturi, F. 2020. Al di là della svolta botanica. Continuità tra pratiche di vita e di pensiero scientifici e nativi, in *La Natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, a cura di F. Cuturi, 218-286. Firenze: Editpress.
- Da Re, M.G. (a cura di) 2015. *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*. Firenze: Leo S. Olschki.
- Dunlap, A. 2021. End the «Green» Delusions: Industrial-Scale Renewable Energy is Fossil Fuel+, in *Negotiating Climate Change in Crisis*, a cura di S. Böhm & S. Sian, 127-138. Cambridge: Open Book Publishers.
- Federici, S. 2019. *Re-enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press.
- Fisher, M. 2014. *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*. Alresford: Zero Books.
- Fois, G. 2021. La Sardegna "italiana" (1848-1948), in *Storia della Sardegna. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di M. Brigaglia, 263-298. Cagliari: Della Torre.
- Garlick, B. & Symons, K. 2020. Geographies of Extinction. Exploring the Spatio-temporal Relations of Species Death. *Environmental Humanities*, 12, 1: 296-320.
- Graeber, D. 2012. *Critica della Democrazia Occidentale*. Milano: elèuthera.
- Heatherington, T. 2010. *Wild Sardinia. Indigeneity & the Global Dreamtime of Environmentalism*. Seattle-London: University of Washington Press.
- Lai, F. 2020. *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*. Firenze: Editpress.
- Imperatore, P. & Leonardi, E. 2023. *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Mangiameli, G. 2013. From mourning to environmentalism: A Sicilian controversy about children's deaths, political apathy and leukemia, *Journal of Political Ecology*, 20: 318-328.
- Mbembe, A. 2019. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Means, R. 1985. The Same Old Song, in *Marxism and Native Americans*, a cura di W. Churchill, 19-33. Boston: South End Press.
- Meloni, B. 1984. *Famiglie di pastori. Continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Meloni, B. 2015. Dimensione locale, identità e modelli di sviluppo, in *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, a cura di F. Bachis & A.M. Pusceddu, pp. 293-306. Nuoro: Il Maestrale.
- Meloni, G.N. 2021. Una pianta che non deve stare lì. Giustizia ambientale e autocotonia nella Sardegna meridionale. *Antropologia*, 8, 2: 65-84.

- Moore, J.W. 2016. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Murru Corrìga, G. 2015. I principi del formaggio. Note sull'uso del caglio naturale, in *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, a cura di M.G. Da Re, 207-243. Firenze: Leo S. Olschki.
- Olivier de Sardan, J.-P. 2024. L'etnografia e la politica del campo, in *Antropologia Culturale. I temi fondamentali*, a cura di S. Allovio, L. Ciabbarri & G. Mangiameli, 65-88. Milano: Raffaello Cortina.
- Onnis, O. 2024. Per una storia dei movimenti e delle culture popolari in Sardegna, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi, F. Pau, 107-127. Milano: Meltemi.
- Panico, C. 2024. La questione meridionale tra colonialismo interno e razza maledetta. Viaggio ai limiti di una metafora, in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 61-81. Milano: Meltemi.
- Pitzalis, M. 2012. Tracey Heatherington, Wild Sardinia. Indigeneity and the Global Dreamtimes of Environmentalism. *Sociologica*, 2: 1-4.
- Pitzalis, M. & Zerilli, F.M. 2013. Pastore sardu non t'arrendas como! Il Movimento pastori sardi: alterità, resistenza, complicità. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3: 379-400.
- Pusceddu, A.M. 2015. "Come una casa che non abita nessuno". Esperienze del paesaggio rurale nella Sardegna Meridionale, in *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, a cura di M.G. Da Re, 245-280. Firenze: Leo S. Olschki.
- Pusceddu, A.M. 2021. Political ecologies of value. Austerity and socio-environmental conflict in the Italian South, in *The Political Ecology of Austerity: Crisis, Social Movements, and the Environment*, a cura di R. Calvário, M. Kaika & G. Velegrakis, 156-174. London: Routledge.
- Siamanta, Z.C. 2019. Wind parks in post-crisis Greece: Neoliberalisation vis-à-vis green grabbing. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2, 2: 274-303.
- Soddu, F. 2024. Sergio Atzeni, il Mediterraneo complesso e la «retorica della modernità», in *Filosofia de Logu. Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale*, a cura di G. Cherchi & F. Pau, 151-172. Milano: Meltemi.
- Tsing, A.L. 2012. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1: 141-154.
- Zanotelli, F. 2015. Green Economy. *Antropologia Museale*, 34: 86-88.
- Zanotelli, F. 2016. Il vento (in)sostenibile. Energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico. *Anuac*, 5, 2: 159-194.
- Zanotelli, F. 2024. Di chi è il Vento?, in *I diritti della natura*, a cura di A. Favole, G. Palchetti & G. Tarli Barbieri, 97-120. Milano: FrancoAngeli.
- Zerilli, F.M. & Pitzalis, M. 2015. Pastoralismo, neoliberalismo e identità di classe in Sardegna, in *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, a cura di F. Bachis & A. M. Pusceddu, 97-116. Nuoro: Il Maestrale.



# Indigenous Tribute in Pre-Columbian and Christian Religious Mesoamerican Context

ETHELIA RUIZ MEDRANO  
*INAH (Mexico)*

GUSTAVO RENÉ FLORES PONCE  
*INAH (Mexico)*

## Abstract

*Several cases exist in which indigenous communities combine traditional ritual objects – especially codices – with Christian liturgical elements such as choir books, papal bulls, and sculptural images. This relationship demonstrates a dynamic and flexible indigenous ideology, in which Indigenous people aim to integrate and incorporate, rather than merge or blend, culturally foreign elements into their own. Here, we focus on one exceptional and almost unknown case. The convent of Tlaquiltenango (Morelos) was built in the second half of the Sixteenth century by Indigenous people working for Franciscan friars, and was later occupied by Dominican friars. In the cloister walls of this beautiful convent, more than one hundred fragments of Indigenous traditional pictography were hidden, discovered at the beginning of the Twentieth century. The fragments had been concealed by Indigenous people since the Sixteenth century using lime. The main subject of these fragments is tribute payment, similar to several other cases we have identified. In this paper, we aim to explore some ideas about why tribute payment frequently emerges as the primary theme in Indigenous objects hidden inside Christian objects. Our hypothesis is that tribute payment, prior to the conquest, carried important connotations that linked Indigenous commoners with their traditional lords and authorities, as well as with their gods. These connotations have not been sufficiently emphasized and their study may help us understand why some Indigenous people concealed tribute codices inside Christian objects during the Sixteenth century and possibly thereafter. Here we present an example of the concealment of Indigenous objects as a form of homage to their traditional rulers.*

**Keywords:** Indigenous colonial Tribute System, Colonial Indigenous Christian symbols, Colonial Codices, Ethnohistory.

## Il tributo indigeno nel contesto religioso mesoamericano, dal periodo precolombiano a quello cristiano

*Diversi casi dimostrano come le comunità indigene combinino oggetti rituali tradizionali – in particolare codici – con elementi liturgici cristiani, come libri corali, bolle papali e immagini scultoree. Questa relazione evidenzia un'ideologia indigena dinamica e flessibile, in cui i popoli indigeni mirano a integrare e incorporare, piuttosto che fondere o mescolare, elementi culturalmente estranei al proprio contesto. In questo caso, ci concentriamo su un esempio eccezionale e quasi sconosciuto. Il convento di Tlaquiltenango (Morelos) fu costruito nella seconda metà del XVI secolo dagli indigeni sotto la supervisione dei frati francescani, per essere successivamente occupato dai frati domenicani. Nelle pareti del chiostro di questo bellissimo convento furono nascosti oltre cento frammenti di pittura tradizionale indigena, scoperti all'inizio del XX secolo. I frammenti erano stati nascosti dagli indigeni fin dal XVI secolo utilizzando la calce. Il tema principale di questi frammenti è il pagamento del tributo, come in numerosi altri casi da noi identificati. In questo articolo intendiamo esplorare alcune idee sul perché il pagamento del tributo emerga così frequentemente come tema dominante negli oggetti indigeni nascosti all'interno di contesti cristiani. La nostra ipotesi è che il pagamento del tributo, prima della conquista, avesse importanti connotazioni che collegavano i comuni indigeni ai loro signori tradizionali e alle autorità, oltre che ai loro dèi. Queste connotazioni non sono state sufficientemente evidenziate e il loro studio potrebbe aiutarci a comprendere perché alcuni indigeni abbiano nascosto codici di questo argomento all'interno di oggetti cristiani durante il XVI secolo e forse anche oltre. Qui presentiamo dunque un esempio di come la pratica di nascondere oggetti indigeni rappresentasse un omaggio ai loro leader tradizionali.*

**Parole chiave:** Sistema dei tributi coloniali indigeni, simboli cristiani indigeni coloniali, codici coloniali, etnistoria.

### Introduction

It is possible that the majority of studies concerning Mexico's indigenous *pueblos'* relationship with colonial institutions have been viewed from a Western perspective, with a strong emphasis on its economic impact on indigenous communities. This might be the case with the important tribute system during that time. However, there seems to be a gap in our understanding, particularly concerning the intricacies and nuances of the indigenous tribute institution. We offer these preliminary hypotheses, recognizing that they are just the beginning of a much deeper and more comprehensive research journey.

Prior to the arrival of the Spaniards, the tribute paid by Indian commoners to their lords, and similarly the tribute paid to the rulers of Tenoch-

titlan, Texcoco and Tlacopan (the so-called Triple Alliance which ruled over all of Mexico until the Conquest), was a vital element not only in their material affairs but in their religious life as well. This system has been studied for colonial time by many important scholars, yet there are still some questions about the indigenous meaning of this system that we can continue to explore. In this spirit, we will explore a selection of examples from diverse regions of Mesoamerica, spanning different periods; we will also delineate a particular case of a colonial convent in the Morelos region.

### Instances and cases

Ruiz Medrano suggests that an association may have existed between the image of power attributed to the native nobility and the historical legitimacy claimed by the Indian *pueblos* in the colonial period regarding their lands. It would otherwise be impossible to explain why, in so many maps, codices, and pictorial representations, as well as in various written documents, the Indians were at such pains to present their territory, local history and town symbols linked to the power of their native lords, since the native nobility had long since lost its high social and political status in many regions (Ruiz 2010). Alongside this effort, there was also a parallel effort to assert the legitimacy of noble lineages. The fact that the native nobility, the legitimate traditional indigenous authorities, continued to possess great symbolic force throughout the colonial period was due in part to the strong role played by the oral tradition within Indian pueblos. The symbols of power surrounding the ancient members of the native nobility were tied to and transmitted by this tradition. Similarly, a long-held tradition underlies the symbolic power of the indigenous “native lords,” or local governors, and their forebears; on occasion, these figures merge into a single entity and are imaginatively represented as the mediators of divine forces (Ruiz 2007).

According to Maarten Jansen, there appears to be a significant connection between the characteristics associated with the traditional indigenous lords and the legitimation of the tribute system on a symbolic level. He suggests that this link has a long history, stretching back to the time of the Olmec civilization and extending all the way up to that of the Mexica (Jansen 1997).

During the colonial period, these concepts were documented in the Annals of Juan Bautista, a prominent Nahuatl source. For example, it is

recorded in the Annals that in 1564 the Nahua authorities of Mexico disposed that the indigenous painters, or *tlacuiloque*, working on a Catholic religious painting, should produce a work of the highest quality. The reason given was that these lords, principals, or nobles of Mexico had sacrificed themselves for their people (Reyes 2001).

In some *pueblos* in the regions of Puebla and Oaxaca, Indian noble families were still accorded exceptional recognition as figures of power (Ruiz 2010). For example, the *Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, made in the town of the same name in Puebla in the Sixteenth century, represents powerful images of ritual sacrifice and sacred statuary. Moreover, the descendants of the pre-Hispanic ruling lineages have maintained power and lands into current times (Ruiz 2007).

There appears to be a clear association between the primordial titles, pictorial documents, maps, and the traditional native nobility on the one hand and what seem to be other symbols of more traditional power on the other. It appears that Indian nobles from the town of Cuauhtinchan, at some point in the Sixteenth century, may have chosen to display significant elements of Mesoamerican cosmogony within the town's monastery, which could have been intended to support the legitimacy of their *teteuctin*, or traditional lords. In addition, they painted a divinatory calendar at the entrance to the monastery. This phenomenon is not an isolated case, as demonstrated by Eleanor Wake. There are several churches and Christian crosses across Mexico that bear traditional indigenous calendar symbols (Wake 2010).

The colonial titles of the town of Atzompa, in the State of Puebla, contain not only a pictorial map but also musical scores, and all this was wrapped in deer skin<sup>1</sup>. Additionally, a Testerian codex, produced in 1719 by the descendants of the Tenochtitlan Emperor Moctezuma, contains a Bull of the Holy Crusade dated from 1700 and a set of cadastral or traditional tribute documents bound in with Christian sermons, offering a compelling example of the intertwining of Christian and traditional elements<sup>2</sup>. There is a recently published study about this interesting document (Boone *et al.* 2017).

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación, Mexico, (AGN) Títulos de tierras, Caja 21, file. 1. We thank the late Professor Eleanor Wake for sharing with us this information.

<sup>2</sup> Bibliothèque National de France, (BNF) Fond Mexicain, no. 77, year 1719. We thank very much Bérénice Gaillemín for generously sharing with us not only a copy of this



We can also find indigenous traditional ritual objects alongside Christian symbols in many Otomi family burial chapels from the Querétaro region; there we may observe that in the Nineteenth century, people buried deer horns with their ancestors (Chemín Bässler 1993; personal visit to these Otomi family chapels, summer 2016).

It is also noteworthy that New Spain's indigenous population incorporated papal bulls into the rituals devoted to the ancient gods. John Chuchiak has observed that the papal bulls held significant importance for the colonial-era Maya as sacred objects, and he has demonstrated how they were incorporated into their traditional beliefs. Chuchiak's observations were driven, in part, by a curiosity surrounding the presence of a papal bull attached to a prominent pre-Hispanic Maya codex, the Madrid Codex. The bull, a Bull of the Holy Crusade, was made from paper that dated to the late Sixteenth or early Seventeenth century and was probably attached to the codex by a Maya sacristan during that time span (Chuchiak 2004).

It is worth noting that the Bulls of the Holy Crusade were often attached to Indigenous land titles, as evidenced by land records from the Seventeenth century prepared by the Nahua *pueblo* of Magdalena Mixuhca, situated on the outskirts of Mexico City<sup>3</sup>. The local indigenous nobility and their lands are also depicted on an Eighteenth-century codex (though bearing the date 1672) produced in the pueblo of San Luis Huexotlan (present-day State of Mexico). It is said that this codex has a copy, apparently granted in 1700, of the Bull of the Holy Crusade attached to its reverse side. The manuscript, which appears to be a map showing various plots of land, is divided into different-sized rectangles on which appear drawings – done in a very late style – of buildings and persons and texts written in Nahuatl<sup>4</sup>.

---

manuscript but also her ample knowledge about the so called *Testerian Codices* and their cognitive function.

<sup>3</sup> Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Codex Vault (BMNA), A II 8-2, *Documento de la Magdalena Mixuhca*. It seems that these records were submitted to the BMNA only fairly recently by residents of the pueblo. The donation also included a map of the community and its environs. That the map fails to correspond to what is described in the written part of the record is probably attributable to its superficiality as well as to a significant time gap between its production and the preparation of the original record.

<sup>4</sup> BMNA 35-36, Códice de los señores de San Luis Huexotlan y San Lorenzo Axotlan. San Luis Obispo Huexotla, Estado de México, circa 1672. Strip of European paper to

In a 1764 legal proceeding, the Indians of Amecameca (present State of Mexico) produced an extensive record of titles containing documents pertaining to their jurisdictional rights and boundaries, pictorial maps, pictures of their early rulers, and a papal bull (*Títulos Primordiales*<sup>5</sup>, primordial land titles). Their extensive list of *tlatoque*, caciques, and native lords includes the names of the *pueblo*'s rulers from the Fifteenth to the Eighteenth century. In a similar manner, the Nahua inhabitants of the Tepezintla, located in the northern mountain range of present state of Puebla, have maintained a bark strip of paper from the Eighteenth century on which the caciques of the *pueblo* are represented. This document, accompanied by a Nahuatl gloss, is bound with the Bull of the Holy Crusade dating to 1596 (Becerra 2002).

This last case shares notable similarities with that of the Nahua town of San Simón Oztuma in the present-day state of Guerrero. In this town, there are several colonial documents in Nahuatl, most of them from the Seventeenth century, that talk about the local people, church obligations, and also some documents that seem to come from the local colonial indigenous *Cabildo*, among which is a papal bull<sup>6</sup>.

In both cases, there is a clear connection between primordial titles, pictorial documents, maps and the traditional native elite on one side, and the use of papal bulls and other symbols of conventional power on the other. Furthermore, we have a remarkable example in the colonial Peru's study by Thomas Cummins, where an Inca lord was mummified with a papal bull attached to his chest (Cummins 2011).

There may be additional examples of traditional indigenous representations embedded within culturally foreign contexts (along with the reverse dynamic). However, this phenomenon might not have received much attention from specialists due to its apparent contradiction. The image of these assemblages of unlikely objects may evoke the perception that they are incoherent and of fleeting significance at best. Typically, when a codex is found, for example, inside a choral book, it is generally

---

which is affixed, in the lower margin, a strip of indigenous paper. Folded in the form of a six-sheeted screen fold, 29 x 111.5 centimeters.

<sup>5</sup> Archivo General de la Nación, México (AGN) *Títulos Primordiales*, caja 20, exp. 5.

<sup>6</sup> San Simón Oztuma, Guerrero, local archive, file 17, papers in colonial Nahuatl, Seventeenth century. We thank Professor Ruth Arboleyda for sharing with us photographs of these documents.

assumed that its placement is simply a matter of happenstance and that there is no deeper explanation at work. The presence of a codex adorned with a papal bull has, on occasion, been met with a certain degree of ambivalence by scholars. For instance, Ramón Mena, a Mexican historian from the early Twentieth century, found the presence of a bull attached to the Codex of San Luis Huexotlan disconcerting. He expressed concern over the state of the codex, noting its poor condition and the quality of the drawings and writing, which he found to be substandard. He described it as a fragmentary codex, noting its dirty state and the presence of old printed matter with blurred Gothic script affixed to it. The well-known Eighteenth-century collector Lorenzo Boturini has referred to them as «old Bulls» (Mena 1923).

However, it is important to note that Christian symbols are not the only elements associated with indigenous traditional power. Written and pictorial records of tribute payment to native lords are also present in Christian objects. It is evident that colonial indigenous people demonstrated a desire to incorporate their native pictographic tradition into Christian symbols. One notable example is that of the *Cristos de caña*, hollow papier-mâché figures reminiscent of the crucified Christ, crafted by indigenous artisans from cornstalks or other plants. These artifacts, as we understand it, contain codices within them, as is the case of the Christ of Mexicaltzingo in the State of Mexico<sup>7</sup>. The image of Christ was made from maize by indigenous craftsmen and contained traditional codices (Carrillo 1949; Taylor 1996)<sup>8</sup>.

The Mexicaltzingo Christ figure was discovered by a conservator in the trash can of the *pueblo's* church. It is believed that sometime in the middle of the Twentieth century, the community's priest decided it was time to clean out the church. In his efforts to restore order, he disposed of a Sixteenth-century *Cristo de caña* crafted by Indian artisans. Fortunately, the conservator was present at the time and was able to retrieve and subsequently restore this religious artifact. During the restoration process, the conservator discovered several fragments of Sixteenth-century indigenous codices concealed within the inner frame.

---

<sup>7</sup> Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Codex Vault, *Códice de Mexicalcingo* 35-127.

<sup>8</sup> Professor William B. Taylor is the only person who has taken note of this outstanding case (Taylor 1996: 61-62).

These items, which were handed over in 1964 to Mexico's National Anthropology Museum, consist of a group of seven fragments of indigenous paper of varying size on which are depicted scenes concerning Indian tribute payments. It appears that this collection belonged to three different pictorial manuscripts. There is another group of fourteen fragments with text written in Nahuatl, as well as a final group of additional fragments that includes three religious paintings from the Sixteenth century (Glass & Robertson 1975).

The *Cristos de caña* appear to have traveled beyond Mexico's borders to the Iberian Peninsula, which suggests the potential for other religious artifacts, including *Cristos*, to contain elements of indigenous tribute codices. For example, fragments of an indigenous codex from the first half of the Sixteenth century were recently discovered (during Holy Week of 2009) inside the ribbon on a cloth covering the genitals of a *Cristo de caña*. The Christ figure is believed to be housed in the parish of Bornos, located in Spain's province of Cádiz, and it is thought to have been brought from «the Indies». The fragments appear to depict a register of tribute obligations, seemingly listing the names of the Indian tributaries in alphabetical order. There are other examples of this, such as the Tilde Christ, and some other found in Badajoz. It has been suggested that the combination of *Cristos de caña* and *amate* paper inside them with tribute codices might due to the order of the Third Council of Mexico that in 1585 tried to forbid the fabrication of Christ's images made of cane.

### The cloister of Tlaquiltenango's convent and the tribute

In addition, as we have found, other Christian objects to which the Indians added tribute codices and culturally significant items reflecting their traditions, were stored in the cloister of the Sixteenth century convent of Tlaquiltenango, in Morelos<sup>9</sup>. In 1906 the low cloister walls were found to be covered with more than 100 fragments of tribute codices. They were all the work of Indians and are all painted on bark paper or *amate*<sup>10</sup>. Many

<sup>9</sup> There is a second edition of a chronicle about the town made by the local priest Pbro. Gabriel Calderón, (2004); recently a brief description of the monastery and the rivalry among Franciscans and Dominicans friars in Sixteenth century Tlaquiltenango has been published by Laura Elena Hinojosa (Hinojosa 2009).

<sup>10</sup> These fragments belonged to what became known as the *Códice de Mauricio de la Arena*. Six of them are housed at present in Mexico's National Museum of Anthropology

of these artifacts are very little known to specialists. The use of bark paper in colonial convents is well documented, as evidenced by the beautiful paintings made in *amate* by the Indian Juan Gerson in the Franciscan Convent of Tecamachalco, Puebla (Reyes 2000). Recently, the historian Melchor Soto Canchola (n.d.) discovered an impressive painted mural on the back of the principal altar of the Convent of San Bernardino, in Xochimilco (Mexico City) made by local Xochimilca artists in *amate*. The mural, which measures approximately 10.82 x 11.15 feet, features several Franciscan friars<sup>11</sup>.

The Tlaquiltenango convent and its maize-stalk Christ figures are notable examples of the use of codices from the Sixteenth century, which offer insights into the tribute and taxation exacted from Indian *pueblos* during that period. It is noteworthy that these cases are not incidental; as we have seen, others have come to light, and we believe that they express the Indians' conscious use of both Christian and indigenous symbols of power. The resulting synthesis demonstrates more than an overarching cultural dynamism; it also reveals how central the tribute codices were to the Indians' affirmation of their *pueblo*-based, communal identity.

It appears that it was the priest of Tlaquiltenango, Father José Agapito Minos Mateos, who first detected the codices in 1894. These codices had been painted hundreds of years earlier on the walls of the cloister inside the convent and then covered over at some later date by a thick layer of chalk. It appears that Father Minos may not have fully considered the significance of the discovery to the local community of Tlaquiltenango. Instead, he promptly informed a local landowner, Juan Reyna, of his find. Reyna, who had studied in Ithaca, New York, in 1896, had connections in the United States, as he was acquainted with Herbert Spinder, a well-known mayanist archeologist and director of the Museum of New York at the time. With the assistance of Father Minos, Reyna was able to sell more than ninety fragments of the codex to the Museum of Natural History of New York for the sum of two thousand dollars (Minos 2007).

---

(MNA 35-21) The others, nearly a hundred, are in the American Museum of Natural History in New York City: *Códice Tlaquiltenango*, American Museum of Natural History, rare folio 16-d, Vols. 1 and 2.

<sup>11</sup> We thank historian Melchor Soto Canchola for a guided visit to the Convent and for a copy of his article: *Los santos de papel (pintura mural sobre papel amate) ex convento de San Bernardino de Siena Xochimilco* unpublished manuscript.

According to the contemporary town's historian, Agur Arredondo Torres, the codices affixed to the walls of the convent had likely been covered over prior to 1700. He bases this on the fact that the fragments mention communities, such as Atzompa, which ceased to exist long ago and whose one-time location has passed out of all memory (*Ibidem*). The construction of the monastery of Tlaquilténango, carried out under the auspices of the Franciscan friars (Figs. 1 and 2), began in 1540 and concluded sometime after 1550, making it one of the oldest such colonial structures in the region of Morelos. For a brief period, it became the object of ecclesiastical rivalry. In 1570, it came under the care of the Dominican order; however, in 1584, the local population of Tlaquilténango expressed strong desire for the return of the Franciscans, and the Dominicans temporarily left the site. The dispute matter was eventually resolved through the intervention of Archbishop Alonso de Montúfar. The Franciscan friars were reinstalled and they remained in control of the monastery until the late Eighteenth century, when it was placed in the hands of the secular clergy (Calderón 2004)<sup>12</sup>.



Fig.1. Tlaquilténango monastery, wall paintings (photo: E. Ruiz Medrano).

<sup>12</sup> It is not clear the year of edition of this book.





Fig.2. Tlaquiltenando monastery, wall paintings, detail (photo: E. Ruiz Medrano).

The artists responsible for the codices on the cloister walls have not been fully identified. It is generally agreed that the paintings on the cloister walls were created by native artists, who also created religious scenes and imagery on the entryway of the convent. The latter paintings, which are believed to have been created in the second half of the Sixteenth century, are still visible today. One scene, for example, depicts the confession of an Indian nobleman by a friar, with spiders and toads – an allegorical representation of his sins – descending from the Indian's mouth, while an angel hovers above his shoulder<sup>13</sup>.

We have had the privilege of examining the fragments of the codex housed in the National Museum of Anthropology in Mexico City and The Natural History Museum in New York. Based on our research and a period of study in Tlaquiltenango, we believe we have gained a deeper understanding of the context surrounding the elaboration of the convent's codex. In all these cases, there is a common theme: the codices treat the subject of indigenous tribute payment. Those who have studied this practice have focused on and emphasized its vital economic aspect (Miranda 1980). However, it is also important to consider that for the Indians of New Spain, the tribute they paid to their native lords might have carried other meanings as well.

<sup>13</sup> There are other examples of this in colonial Mexican churches.

The lords of ancient Mesoamerica collected tribute during religious festivals, a practice depicted in some surviving Sixteenth-century codices, such as the Azoyú Codex or the aforementioned Tlaquiltenango Codex (Fig. 3), with its symbols of the *veintenas* representing the festivals of *Tlacaxipehualiztli*, *Etzalcualiztli*, *Ochpaniztli* and *Atemoztli*, and indicating the periodicity of tribute payments, as Henry B. Nicholson has stated (Nicholson 2002).



Fig. 3. Tlaquiltenango Codex, the lords of Tlaquiltenango and their lineages (photo: E. Ruiz Medrano).

In this sense, the *veintenas* in ancient Mesoamerica were closely associated with the performance of specific rites, which, as Michel Graulich has demonstrated, were regularly undertaken by members of every caste and class, from the humblest peasant to the highest-ranking lords and priests in the faust solemnities. The time between these rites was determined by two calendars: the solar one of 365 days and the ritual one of 260 days. In ancient Mexico, the 18 «months» of the «year» lasted twenty days, and each was marked by festivities. One such example is *Tlacaxipehualiztli*, which means «flaying of men» and was a war festival dedicated to the god Xipe Totec. The festival *Etzalcualiztli* is believed to have been dedicated to



Tlaloc, the god of rain and water. The earth goddess, Toci, was honored in the festivities of *Ochpaniztli*, while the festival of *Atemoztli* also celebrated water (Graulich 1999).

Additionally, in the Tlaquilenango codex, there is evidence of indigenous pictorial representations also interspersed with early colonial fragments of musical scores. Ethelia Ruiz in 2012 presented these images to members of a seminar on ancient Mexican music at Mexico's National Autonomous University and they believe the music scores date to the late Sixteenth century. They are aware of only one other such example in Mexico: a set of musical notations found in the Cathedral of the city of Puebla<sup>14</sup>. Additionally, within the *amate* tribute codices, there are colonial fragments of Christian sermons written both in Latin and in Nahuatl, attached to the cloister walls.

Regarding the *Cristo de caña* figures and the monastery of Tlaquilenango, the associated codices are believed to date to the colonial Sixteenth century and are thought to deal with coeval tribute and taxation matters affecting the Indian *pueblos*. It is important to note that such cases are not accidental. Instead, we believe they reflect the Indians' experience with and manipulation of not only their own symbolic universe, but the symbolic universe of Christian power and authority as well.

According to Maarten Jansen, there appears to be a significant link between the characteristics associated with the traditional indigenous lords and the legitimization of the tribute system on a symbolic level. There are numerous examples of this phenomenon that have been identified through research by various specialists. For instance, in the town of Zinacantán (Chiapas), the authority of caciques and civil office holders is said to be guided by two hierarchies: the religious cargo holders and the shamans. On this point, Evon Vogt respectfully suggests that «the structure of the gods and the structure of politics appear to be decisively interconnected in Zinacantan and Chamula» (Vogt 1973: 111).

A further subtlety has recently been illuminated by Bernardo Flores Medina in his analysis of the nahuatl concept of *tequitl*, which since the Sixteenth century has been translated as tribute, or work, or both. However, Medina's analysis suggests that for pre-Colonial indigenous society, the concept of *tequitl* might have been much more profound than simply eco-

---

<sup>14</sup> Conference presented by Professor Ethelia Ruiz, *Notas musicales indígenas en el convento de Tlaquilenango*, at the Ancient Music Seminar held at Mexico's National Autonomous University (UNAM) October 20th, 2012.

conomic exchange through tribute or the obligation to provide labor (Flores 2010). From the perspective of the early Spanish conquerors, friars and settler population, what the indigenous people referred to as *tequitl* could be seen as similar to tribute or work. However, while there were similarities, the nuances differed. Tribute, as understood by the Spanish, represented the economic and material contributions to social and political institutions, such as the *encomienda* and the *corregimiento*. However, for the indigenous people, these associations represented only one aspect of the *tequitl*. *Tequitl* was seen as a way to foster contentment and fulfillment and it played a crucial role in maintaining a connection between people and the divine. The *tequio* among the native population today can be seen as a modern interpretation of this ancient concept, aiming to maintain a sense of unity and shared purpose within communities. The *tequio* refers to the labor or work that Indians provide their community without receiving any salary or financial compensation (Cancian 1976; Ruiz 2010; Olivier 2015).

A person elected or appointed to carry out particular civil or religious duties has the obligation to accept, because such activity will benefit the community as a whole (Flores 2010). *Tequio* can also involve participating in collective endeavors. It is part of a complex system that has been studied in greater depth for Mesoamerica and the Andean region. In Peru, for instance, John Murra explained that the revenues of the Lupaqa lords consisted primarily of access to peasant energies, and through them, to land and to herbs (Murra 1968: 128). He further suggests that

there are hints in the sources that assistance in working any resource was not provided automatically in traditional Andean economies. People had to be formally requested, since work in the fields was conceived as part of an exchange, a system of reciprocity, even if it involved people of unequal rank. This initial step, which serves as the catalyst for reciprocal relations, merits greater attention in Andean studies. Contemporary ethnology can offer valuable insights that could inform our understanding of this subject. In the Andes, “land tenure” for both peasants and lords was meaningless without access to people. The concept of land and labor being intertwined in a reciprocal relationship formed a unified whole, which, while it could be analyzed in isolation, required a holistic approach to truly grasp its essence in Andean contexts (*Ivi*: 134).

The lords provided the initial seed, but at the appropriate time and upon «request», the planting and related work were carried out by «all the Indians», the community as a whole, in an atmosphere characterized by

sociability and accompanied by ritual and music. In Aymara, *haymatha* meant «to go and work in the fields that are planted communally, like those of the lord...or the poor». It also meant «to dance in the ancient way, particularly when they go to the fields of their leaders» (*Ivi*: 133-134), «what was the nature of the “reciprocal” relationship between the community and its lords». In the context of the Andean region and Mesoamerica, during the occasional work done by the community, it could be said that the lord provided hospitality and a festive atmosphere» (*Ivi*: 135; Flores-Marcial 2015).

The festive atmosphere is also integral to the performance of *tequitl* in Mesoamerica. There are numerous sources that document this, as well as many ethnographic accounts that highlight the Indians’ festive mood as they begin a collective project (Sandstrom 1991; Monaghan 1990, 1995; Good 2005). In our experience, we have seen several times since 2004 the people from the Mixtec town of Cuquila singing all the time while performing hard tasks for the collectivity, such as building canals to bring water from a small lake situated in a mountainous, distant place (Ruiz 2010).

There are other examples of traditional indigenous representations that can be cited, such as the tribute statement paid by Otomi Indians from the town of Tenango that was attached to an Otomi *doctrina* (doctrine book) in 1785<sup>15</sup>.

Another example is the Nahua Bible, which bears an indigenous tribute codex that has been studied by Mark Z. Christensen (2010). A further example involves a private antique collector who discovered, in late 2008, that the interior part of a Sixteenth-century wooden statue of a bishop had been covered with a codex done on bark paper (*amate*). The codex contained glyphs of tribute payments and accounts<sup>16</sup>.

## Conclusions

It can be hypothesized that the examples described throughout these pages provide valuable insights into the relationship between Indigenous com-

<sup>15</sup> Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección. (MBNA, Colección) CA 826 *Lengua otomí y su traducción al castellano compendio de doctrina por fray Antonio de Guadalupe Ramírez* (1785?).

<sup>16</sup> In debt to the Dr. Manuel García for providing us with photographs of this sculpture and its codex.

moners, their traditional lords and authorities and their spiritual beliefs. We suggest that these connotations have not been sufficiently emphasized and their study might help us understand the reasons why some Indigenous peoples hid tribute codices inside Christian objects during the Sixteenth Century and perhaps later. These findings suggest that the inclusion of such elements could reflect the complexity of the indigenous cultural reality, a reality characterized by a great cultural dynamism of Indian pueblos in both colonial and contemporary contexts.

Finally, as Olivier states – with numerous examples from pre-Columbian times to present day – every individual in ancient Mexico had an obligation to give his *tequitl*. *Tequitl* means office, work or tribute: it can be said that it is the obligation that every individual must contribute something to society (Carrasco 1978; Olivier 2015). The ancient gods also gave their *tequitl*; it is this constant serving (Olivier 2015), paying tribute, working for others that sustained the universe. Perhaps it was such a natural notion, an unspoken pact between the material and the immaterial realms that it did not need to be emphasized. It is conceivable that this idea was so deeply embedded in the cultural fabric that it was not explicitly highlighted, but rather reflected in religious and sacred colonial artifacts (Ruiz 2017).

## Bibliography

- Becerra Mora, R. 2002. *La Tira de Tepetzintla (Un estudio regional)*, Master's Thesis, Master's Program in Mesoamerican Studies, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Boone, E.H. Burkhardt, L.M. & Tavarez, D. 2017. *Painted Words. Nahuatl Catholicism, Politics, and Memory in the Atzacualco Pictorial Catechism*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Calderón Ruiz, G. 2004. *Tlaquiltenango una memoria olvidada*. S.i.l: Diseños Gráficos.
- Cancian, F. 1976. *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. Mexico: Instituto Nacional Indigenista.
- Carrasco, P. 1978. La economía del México prehispánico, in *Economía política e ideología en el México Prehispánico*, edited by P. Carrasco & J. Broda, 15-74. México City: Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Nueva Imagen.
- Carrillo y Gariel, A. 1949. *El Cristo de Mexicaltzingo. Técnicas de las esculturas en caña*. México City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chemín Bässler, H. 1993. *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán*. Querétaro: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado de Querétaro.

- Christensen, M.Z. 2010. The Tales of Two Cultures: Ecclesiastical Texts and Nahua and Maya Catholicisms. *The Americas*, 66, 3: 353-377.
- Chuchiak, J.F. 2004. Papal Bulls, Extirpators, and the Madrid Codex: The Content and Probable provenance of the M.56 Patch, in *The Madrid Codex. New Approaches to Understanding an Ancient Maya Manuscript*, edited by G. Vail, & A. Aveni, 57-88. Boulder: University Press of Colorado.
- Cummins, T.B.F. 2011. The Indulgent Image: Prints in the New World, in *Contested Visions in the Spanish Colonial World*, edited by I. Katzew, 200-292. Los Angeles: Yale University Press, Los Angeles County Museum of Art.
- Flores-Marcial, X.M. 2015. *A History of Guelaguetza in Zapotec Communities of the Central Valleys of Oaxaca, 16th Century to the Present*, UCLA Electronic Theses and Dissertations. <https://escholarship.org/uc/item/7tv1p1rr> [13/03/2024].
- Flores Medina, B. 2010. *Concepción y justificación del tequitl o tribute en la sociedad mexicana del posclásico tardío*, Master's thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Glass, J.B. & Robertson, D. 1975. A census of native Middle American pictorial manuscripts, in *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, *Guide to the ethnohistorical sources, part three*, edited by H.F. Cline, C. Gibson & H.B. Nicholson, 81-252. Austin: University of Texas Press.
- Good Eshelman, C. 2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero. *Estudios de cultura Náhuatl*, 36: 87-113.
- Graulich, M. 1999. *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México City: Instituto Nacional Indigenista.
- Hinojosa, L.E. 2009. *Tlaquiltenango. Crónica pictográfica de un conflicto religioso*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Jansen, M. 1997. Símbolos de poder en el México antiguo. *Anales del Museo de América*, 5: 73-102.
- Mena, R. 1923. La colección arqueológica de Boturini: ejemplares desconocidos existentes en la Biblioteca Nacional. *Anales del Museo Nacional*, 4, 2: 35-70.
- Minos Mateos, J.A. 2007 (1926) *Apuntaciones históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango* (facsimile edition). Jojutla: Biblioteca de Jojutla.
- Miranda, J. 1980. *El tributo indígena en la Nueva España*, Mexico City: El Colegio de México.
- Monaghan, J. 1990. Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta, *American Ethnologist*, 17, 4: 778-794.
- Monaghan, J. 1995. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Murra, J.V. 1968. An Aymara Kingdom in 1567. *Ethnohistory*, 15, 2: 115-151.
- Nicholson, H.B. 2002. Representing the Veintena Ceremonies in the Primeros Memoriales, in *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, edited by E. Quiñones Keber, 63-106. Boulder: University Press of Colorado.

- Olivier, G. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, 'Serpiente de nube'*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Reyes García, L. 2001 (1582) ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista. México City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe.
- Reyes Valerio, C. 2000. *Arte Indocristiano*. México City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ruiz Medrano, E. 2007 The Lords of the Earth. Historical Context of the Mapa de Cuauhtinchan No. 2, in *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey Through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, edited by D. Carrasco & S. Sessions, 91-119. Albuquerque: University of New México Press.
- Ruiz Medrano, E. 2010. *México's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*. Boulder: University Press of Colorado.
- Ruiz Medrano, E. 2017. Códices, bulas y conventos: algunos ejemplos mostrados y ocultos entre los pueblos indígenas coloniales, in *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, edited by G. Olivier & J. Neurath, 455-510. México City: Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Estéticas - Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, fr. B. De. 1982 (1577). *Códice Florentino* (facsimilar edition), 3 Vols. México City: Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación.
- Sandstrom, A. 1991. *Corn is Our Blood*, Norman: University of Oklahoma Press.
- Soto Canchola, M. n.d. Los santos de papel (pintura mural sobre papel amate) exconvento de San Bernardino de Siena Xochimilco, unpublished manuscript.
- Taylor, B.W., 1996. *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Palo Alto, Cal.: Stanford University Press.
- Vogt, E.Z. 1973. Gods and Politics in Zinacantan and Chamula. *Ethnology*, 12, 2: 99-113.
- Wake, E. 2010. *Framing the Sacred. The Indian Churches of Early Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.



# Ambivalenze, possibilità e impossibilità di un'etnografia «at home» in un centro antiviolenza

MARINA DELLA ROCCA

*Libera Università di Bolzano*

## Riassunto

*In un saggio del 1987 sull'auto-antropologia e i suoi limiti, Strathern solleva fin dalle prime righe una domanda fondamentale: «how one knows when one is at home». Questa domanda apre l'analisi del mio posizionamento in una ricerca etnografica condotta in un centro antiviolenza, dove ho lavorato come operatrice, e da cui emergono le ambivalenze e le contraddizioni generate dalle relazioni con le mie interlocutrici, in primis le operatrici del centro. Il mio essere un'ex operatrice ha reso la mia ricerca un'etnografia at home, sia per il contesto studiato, sia per l'oggetto dell'indagine, che ha riguardato l'analisi critica delle pratiche di sostegno rivolte a donne con background migratorio. Partendo dalle pratiche che io stessa avevo applicato come operatrice, la mia esperienza personale ha costituito, dal punto di vista etnografico, il nesso ontologico ed epistemologico della ricerca, rendendo imprescindibile interrogare le implicazioni delle mie relazioni con i soggetti coinvolti. Da ciò è emerso un processo di negoziazione dei ruoli, dei contenuti, dei metodi e dei prodotti etnografici, in cui la mia posizione è stata quella di una ricercatrice «compromessa» dalla sua appartenenza al campo di ricerca. L'analisi della mia esperienza si sviluppa attraverso questa serie di riflessioni, che, tornando a distanza di tempo sul materiale raccolto, hanno permesso di riconoscere i rischi, le impossibilità e le possibilità del processo di ricerca intrapreso.*

**Parole chiave:** posizionamento, antropologia *at home*, etnografia collaborativa, centro antiviolenza.

## Ambivalences, possibilities and impossibilities of an «at home» ethnography in a women's shelter

*In a 1987 essay on auto-anthropology and its limits, Strathern raises from the very first lines a fundamental question: «how one knows when one is at home». This question introduces the analysis of my positioning in ethnographic research conducted in an anti-violence centre*

*where I worked as an operator, and from which emerge the ambivalences and contradictions generated by the relationships with the interlocutors, primarily the operators of the anti-violence centre. My experience as a former anti-violence operator made my research an ethnography at home, both in terms of the research context and the object of the ethnographic investigation, which was the critical analysis of the practices aimed at supporting migrant-origin women. Starting from my own practices, my personal experience constituted, from an ethnographic perspective, the ontological and epistemological nexus of the research, making it essential to question the implications of my relationships with the involved subjects. As a result, a process of negotiation unfolded regarding roles, content, methods, and ethnographic outputs, with my position being that of a «compromised» researcher, shaped by my involvement in the research field. The analysis of my experience unfolds through this series of reflections, which, revisiting the collected material after some time, allowed me to recognize the risks, impossibilities, and possibilities of the research process undertaken.*

**Key words:** positioning, anthropology *at home*, collaborative ethnography, anti-violence centre.

## Introduzione

In un saggio del 1987 sull'auto-antropologia e i suoi limiti, Strathern solleva fin dalle prime righe un quesito fondamentale: «how one knows when one is at home?» (Strathern 1987: 16). Questa domanda impone una riflessione sulla relazione tra posizionamento, metodologia e scrittura etnografica, un tema particolarmente rilevante per il mio posizionamento in una ricerca condotta in un centro antiviolenza, dove ho lavorato come operatrice dal 2010 al 2014. L'obiettivo della ricerca è stato rileggere in chiave critica le pratiche di sostegno rivolte alle donne migranti, dedicando una parte del lavoro all'analisi delle pratiche che io stessa avevo applicato in qualità di operatrice. Questa familiarità, tanto con il contesto quanto con l'oggetto d'indagine, ha fatto della mia ricerca un'etnografia *at home*, rendendo imprescindibile la riflessione sulle implicazioni del mio posizionamento sul campo e sulle scelte metodologiche che ne sono derivate. Di fatto, durante l'intero processo di ricerca, mi sono trovata ad affrontare alcune contraddizioni e ambiguità, scaturite dalla mia pregressa posizione professionale e dall'obiettivo stesso della ricerca.

Intraprendere la strada di un'etnografia *at home* significa rivolgere lo sguardo alla propria esperienza, avviando un processo di autoriflessione che non si limita a un semplice ripiegamento sul sé, ma richiede una comprensione del ruolo che il contesto studiato ha nella vita del/la ricercatore/



trice. Secondo le riflessioni di Esther Anderson, il lavoro etnografico porta con sé cambiamenti nella percezione della propria identità che risultano difficili da cogliere, per chi fa ricerca «a casa», senza che vi sia un impegno riflessivo sul proprio posizionamento e senza considerare quanto «possiamo essere irrevocabilmente alterati da luoghi che si presume siano già pienamente conosciuti e compresi» (Anderson 2021: 223). Ciò condiziona non solo il lavoro sul campo, ma anche il processo di scrittura. Fare antropologia *at home* significa che i/le partecipanti «circondano la scrivania dell'antropologo» (Mosse in Crivellaro 2017: 104), «rivendicando talvolta la possibilità di obiettare e sfidando l'autorevolezza stessa dell'etnografo» (*Ibidem*). In questo modo «la scrittura diventa parte del coinvolgimento con gli interlocutori al pari dell'esperienza sul campo» (*Ibidem*). Secondo Strathern la scrittura è fondamentale nella produzione di un'antropologia *at home* e il testo etnografico deve saper restituire una narrazione che sia in continuità con ciò che le persone della società studiata producono in termini di resoconto di sé stessi (Strathern 1987: 17). L'analisi della mia esperienza si sviluppa attorno a queste riflessioni, che hanno fatto parte del processo di ricerca fin dalle sue prime fasi. Tornando a distanza di tempo sul materiale raccolto è stato possibile riconoscere ulteriori elementi di complessità legati al mio posizionamento, che toccano sia questioni metodologiche, sia il mio rapporto con le interlocutrici. Queste dinamiche hanno generato specifici effetti sullo sviluppo del processo di ricerca in termini di possibilità e impossibilità sul piano della metodologia, della scrittura etnografica e della relazione con le interlocutrici.

## Il contesto

Nell'ottobre 2010 ho iniziato a lavorare come operatrice per un'associazione che in Alto Adige gestisce un centro d'ascolto e una struttura protetta per donne che hanno subito violenza domestica, l'associazione DoRi (Donne Rifugio)<sup>1</sup> che da alcuni decenni gestisce in appalto per i servizi sociali un centro antiviolenza e un'annessa casa rifugio. La sua attività di sostegno si basa su alcuni principi fondamentali che si rifanno alle rivendicazioni del femminismo di seconda ondata (Restaino 2002: 33). Il più importante è «stare dalla parte della donna», cioè dare visibilità alla condizione delle donne al fine di sostenerle nell'esercizio dei propri diritti.

---

<sup>1</sup> Trattasi di uno pseudonimo.

ti. Di qui l'importanza di un secondo principio, quello della «relazione tra donne», un concetto che sta alla base del lavoro di accoglienza e della relazione promossa tra le donne accolte nella struttura protetta favorendo rapporti di solidarietà e di mutuo aiuto. Ciò richiede, in primo luogo alle operatrici, di «partire da sé», cioè dall'essere coinvolte nella relazione di accoglienza in quanto donne (Libreria delle Donne di Milano 1987: 147-148). I riferimenti alla filosofia femminista fanno dell'operatrice anti-violenza una figura distinta dall'«ordinaria» operatrice sociale o assistente sociale, «sia sul versante dell'oggetto di lavoro (le donne maltrattate), sia su quello dell'identità stessa del profilo professionale» (Alessi 1999: 25) perché è chiamata ad agire in modo rivoluzionario rispetto agli assetti politici, sociali, culturali e istituzionali considerati all'origine del fenomeno della violenza di genere. La stessa organizzazione interna al centro antiviolenza si impegna a rispecchiare questi principi nella ripartizione delle sue mansioni, che vengono suddivise tra le operatrici in modo paritario e non gerarchico, secondo una distribuzione orizzontale del potere. Entrare a far parte del team di lavoro implica la condivisione di questa prospettiva, un impegno che ha caratterizzato fortemente il mio legame con la *mission* di DoRi e con le (ex)colleghe negli anni di lavoro presso il centro, dal 2010 al 2014, oltre che come socia di DoRi fino al 2020. La condivisione dei principi alla base della metodologia del centro non solo richiede un'adesione politica ai valori che li sostengono, ma genera un'alleanza tra coloro che li applicano e che li condividono concretamente nel lavoro quotidiano.

### **Dal lavoro operativo alla ricerca etnografica**

Durante i miei quattro anni presso DoRi, ho avuto modo di osservare come la violenza sulle donne rappresenti un fenomeno trasversale sul piano sociale e culturale. Allo stesso tempo, ho constatato come la violenza si manifesti in modi differenti nella vita delle sopravvissute a causa di una molteplicità di fattori che si intrecciano tra loro e che sono sia di natura socioeconomica, sia legati alle esperienze e alle caratteristiche individuali. Di fatto le donne affrontano molteplici ostacoli prima, durante e dopo il percorso di uscita dalla violenza. Questi riguardano di frequente il difficile raggiungimento di un'autonomia economica, che le detiene dal separarsi o che compromette il loro status economico dopo la separazione. A questo si aggiungono il timore di ritorsioni da parte del partner e la messa in discussione della loro credibilità da parte delle istituzioni a cui si rivolgono, *in primis* il tribunale

(Danna 2009; Romito, Folla & Melato 2017: 203-246; Gribaldo 2021). Per le donne con background migratorio, a questi ostacoli si aggiungono specifiche barriere che sono il risultato dell'intreccio tra il fenomeno della violenza di genere e i processi migratori. Molte delle donne migranti incontrate nel corso del mio lavoro di operatrice (62 su 151 donne seguite nei quattro anni di lavoro) sono entrate in Italia tramite il ricongiungimento familiare. In questi casi le donne affrontano una serie di barriere legali relative al loro permesso di soggiorno, che è connesso a quello del coniuge. In seguito alla separazione temono di perdere il diritto di stare legalmente sul territorio italiano e molte devono attendere diversi anni prima di ottenere un permesso di soggiorno indipendente dal marito e soprattutto a lungo termine, un fattore indispensabile a conferire stabilità ad esse e ai loro figli (Della Rocca 2023: 76-82). Alle barriere legali si sommano quelle economiche legate alla frequente precarietà delle condizioni lavorative delle donne migranti e le barriere linguistiche dovute all'isolamento imposto dall'autore di violenza (Creazzo, Pipitone & Vega Alexandersson 2011). Infine affrontano una serie di barriere burocratiche riconducibili a specifiche procedure amministrative, per esempio l'impossibilità di accedere a specifici sussidi economici sulla base degli anni di residenza continuativa nello stesso territorio (Della Rocca 2023: 88-89). A tutto questo si aggiunge la frequente preoccupazione per il giudizio morale dei connazionali nel contesto di immigrazione o dei membri della famiglia acquisita o d'origine nel paese di provenienza, i quali possono vedere la rottura del matrimonio come motivo di stigmatizzazione non solo delle donne, ma dell'intera famiglia, sia nella diaspora che nel paese di origine. Alla luce di tali fattori la scelta di lasciare un marito violento e di denunciarlo rappresenta una cesura nella propria biografia, che conduce le donne migranti verso un percorso altamente complesso, in cui non solo si trovano a dover elaborare i maltrattamenti subiti, ma anche a ripensare il proprio progetto migratorio rispetto a quello iniziale. Si trovano quindi costrette, da sole e con i/le propri/e figlie/e, a riformularsi in un «altrove» scelto e definito dal coniuge e che spesso è desiderato dalla famiglia d'origine ai fini di un miglioramento del proprio status sociale e/o economico.

La mia indagine etnografica, svolta tra il 2014 e il 2017 nell'ambito del mio dottorato di ricerca presso la Libera Università di Bolzano, nasce dalla necessità di analizzare la complessità di queste condizioni e di metterle in relazione con le pratiche degli enti e dei servizi che in Alto Adige compongono il sistema di aiuto rivolto a donne migranti che subiscono maltrattamenti. L'incontro tra la mia formazione antropologica e la mia esperienza

di «*frontline worker*» (Wies & Haldane 2011: 2) mi ha condotta a lasciare il lavoro di operatrice e di intraprendere la ricerca con l'obiettivo di svolgere un'etnografia delle pratiche del centro antiviolenza per analizzare le categorie e i dispositivi attraverso i quali le barriere strutturali che affliggono i percorsi delle donne migranti interagiscono con il lavoro di sostegno. Nel farlo ho svolto osservazione partecipante, interviste con alcune donne migranti e analisi della documentazione scritta sui casi. Lo studio ha evidenziato tre elementi fondamentali: l'esistenza di una serie di dispositivi legati alle politiche migratorie che ostacolano l'accesso a un permesso di soggiorno autonomo; l'applicazione di pratiche di sostegno che risentono di preconcetti essenzializzanti relativi alle richieste di assistenza da parte delle donne migranti e che riproducono le barriere economiche (Dominelli 2004; Dubois 2013); difficoltà a garantire un servizio privo di barriere linguistiche; infine una serie di stereotipi culturalizzanti sui vissuti di violenza domestica delle donne in relazione al loro background migratorio (Abu-Odeh 1997; Volpp 2000; Ribeiro Corossacz 2013). Ho quindi focalizzato la ricerca sulla riproduzione delle barriere strutturali da parte dello stesso sistema di aiuto adottando una prospettiva femminista intersezionale, la quale privilegia lo studio dell'impatto dei processi migratori sulle dinamiche della violenza di genere (Thiara, Schroettle & Condon 2011; Pinelli 2019). Tale prospettiva è riconducibile alla teoria dell'intersezionalità (Crenshaw 1991) e alla sua capacità di far emergere ciò che rimane ai margini della prospettiva femminista egemonica invitandoci a rileggere la violenza di genere alla luce dei processi migratori e contemporaneamente a guardare a questi ultimi attraverso la lente del genere (Pinelli 2019).

All'intento conoscitivo si è aggiunto un impegno trasformativo volto a tradurre i risultati dell'indagine etnografica in pratiche concrete. Tale impostazione, e le conseguenti scelte metodologiche, hanno reso la mia indagine una *politically engaged ethnography* (Lyon-Callo 2008), un'etnografia che, partendo dal mio posizionamento politico femminista, arricchito dalla prospettiva intersezionale, ha analizzato i discorsi delle operatrici del centro, il loro linguaggio, le procedure e le azioni, sia di sostegno sia di controllo, agite nei confronti delle utenti (*Ivi*: 155). A questo scopo la ricerca si è concentrata sulle pratiche del centro antiviolenza, in quanto servizio fondamentale che collabora con altri enti istituzionali o del terzo settore (servizi sociali, servizi sanitari, forze dell'ordine, tribunale, consultori, servizi per migranti, per la genitorialità, ecc.). Ho quindi intrapreso una *critical discourse analysis* (Van Dijk 1999) della documentazione di dieci casi che io stessa avevo se-

guito, analizzando i verbali delle consulenze e le relazioni destinate ad altri servizi al fine di decodificarne il linguaggio e la struttura e di individuare le categorie usate per descrivere le donne migranti e i loro vissuti. Allo stesso tempo ho svolto osservazione partecipante una volta in settimana per due anni durante il servizio notturno presso la casa protetta, nella quale non solo ho incontrato le ospiti, ma ho interloquito con le operatrici relativamente ai percorsi delle donne accolte. Ho infine intervistato otto donne che hanno vissuto per alcuni mesi nella casa protetta esplorando le loro esperienze all'interno della struttura e con altri servizi. Applicando alle pratiche di DoRi il concetto di *habitus* (Bourdieu 2003), ho messo in relazione l'operato delle operatrici antiviolenza con quello di altri soggetti del sistema di aiuto, *in primis* il servizio sociale, con cui DoRi collabora assiduamente. Utilizzando il concetto di *habitus* ho voluto analizzare le pratiche delle operatrici come il risultato di una prassi che non rispecchia fedelmente un modello di intervento prestabilito, ma che evolve costantemente in risposta alle dinamiche concrete con cui le operatrici si confrontano quotidianamente.

Il terreno in cui operano [...] coinvolge numerosi attori: le donne in situazione di violenza e le persone che gravitano intorno a esse; gli enti e servizi con cui le operatrici lavorano costantemente e che agiscono, a loro volta, sulla base delle proprie prassi operative (Della Rocca 2023: 103).

Ciò ha reso visibili le contraddizioni del sistema di aiuto, in particolare quelle del centro antiviolenza, che sono il prodotto di un'interazione complessa tra i principi politici alla base delle sue attività, la *mission* del servizio, le aspettative dei soggetti istituzionali e degli altri servizi e le richieste delle assistite (*Ibidem*).

## Posizionamento e metodologia

Decidere di svolgere la mia indagine etnografica presso DoRi ha comportato condurre la ricerca in un campo a me familiare sul piano delle procedure, delle dinamiche del centro e delle esperienze delle donne accolte. Ciò ha richiesto un costante processo di riflessione, che si è sviluppato durante l'intero percorso di ricerca spingendomi più volte a soffermarmi sulle condizioni e sulle implicazioni del mio posizionamento. Uno dei momenti cruciali ha riguardato la mia richiesta di entrare a far parte del gruppo di operatrici notturne che è costituito da circa 15 donne che all'interno della casa rifugio svolgono accoglienze di emergenza, dialo-

gano con le ospiti, rispondono alle loro necessità e le ascoltano nei momenti di sconforto. Alla mia richiesta le ex colleghe mi hanno risposto che l'avrebbero sottoposta alla consueta procedura di valutazione secondo la quale il team di operatrici si riunisce e decide l'idoneità delle candidate sulla base delle loro esperienze professionali e/o di volontariato e della loro prospettiva sulla violenza di genere. Nel mio caso la valutazione avrebbe riguardato le implicazioni per il servizio della convivenza del mio ruolo di antropologa con quello di operatrice notturna. Essere sottoposta a tale scrutinio da coloro con cui avevo condiviso fino a pochi mesi prima le pratiche operative, le dinamiche interne al centro e le emozioni generate dai vissuti delle donne accolte, mi ha posto, per la prima volta dopo anni e in modo esplicito e concreto, al di fuori del gruppo, producendo in me uno straniamento. Pur conscia della necessità delle operatrici di monitorare gli effetti della ricerca sulle donne accolte e sul servizio, questa risposta mi ha colto di sorpresa alla luce del legame professionale pregresso. Dopo alcuni scambi telefonici emerge che le ex colleghe temevano che svolgere osservazione partecipante nel corso del servizio notturno potesse compromettere le mie mansioni, e nello specifico, violare la privacy delle ospiti. L'accaduto mi ha portato a riflettere sulla percezione del mio ruolo di ricercatrice da parte delle operatrici di DoRi e sulle conseguenze che questa potesse avere nella realizzazione del mio progetto. Seppur avessi già presentato in una riunione di DoRi le modalità e lo scopo della mia indagine etnografica, propongo all'associazione un ulteriore incontro per spiegare nel dettaglio i metodi, l'impegno etico, gli scopi e la diffusione della ricerca etnografica. L'incontro ha portato alla stipulazione di un accordo scritto in cui sono state definite le condizioni attraverso le quali avrei garantito la privacy delle partecipanti. Viene inoltre stabilita una clausola relativa al mio obbligo di informare le operatrici su possibili rischi per l'incolumità delle ospiti della casa rifugio e delle sue operatrici, nel caso emergessero dalle interviste<sup>2</sup>. Infine viene formato un gruppo ristretto di operatrici e socie (Gruppo Ricerca DoRi – GRD) che avrei incontrato periodicamente sia per aggiornarle sull'andamento della ricerca, sia per avere un feedback su eventuali ripercussioni della mia indagine etnografica sul centro.

---

<sup>2</sup> Tale clausola è stata resa nota alle donne intervistate nel consenso informato. Di fatto le interviste sono state svolte al di fuori del servizio notturno e con donne che erano già uscite dalla casa rifugio.

Un secondo momento di difficoltà emerge in un incontro avuto con il GRD qualche mese più tardi, in cui il gruppo si trova a discutere un mio primo articolo scritto in seguito all'analisi della documentazione dei casi, nel quale venivano tematizzate alcune criticità nelle pratiche rivolte alle donne migranti. In questa occasione il GRD contesta apertamente l'intero contenuto dell'articolo e una delle operatrici, colpita da alcune affermazioni riportate, mi chiede se fossi sicura di voler rimanere socia di DoRi. Il testo evidenziava che, nonostante i principi femministi alla base del centro, la relazione di accoglienza non fosse priva di dinamiche di natura gerarchica, con la presenza di approcci talvolta etnocentrici e culturalizzanti e il rischio di un disinvestimento da parte delle operatrici nel sostegno offerto quando l'intreccio tra le diverse barriere strutturali generava situazioni particolarmente complesse.

Lidia: Tu le puoi mettere in evidenza alla luce della complessità. Invece se diventa *tranchant* il giudizio [...] tutti si sentono rifiutati e dicono ma come continuiamo a dare tanto per cosa? E viene fuori la frustrazione di tutte?

Ricercatrice: Certo.

Claudia: Adesso più che la frustrazione, anche un po' adesso, che me l'hai detta così, ho capito meglio che cosa un po' mi mancava [...] manca la voce delle operatrici, però, è di più perché poi mi manca che parli di cosa le altre istituzioni mi presentano e come mi costringono poi a reagire, no? Cioè la complessità, effettivamente, forse in questo articolo manca. Sì, la colpa non è forse dell'articolo, però... insomma [...].

(Colloquio collettivo, 13 gennaio 2016)

Come spiega questo estratto, una delle principali perplessità del GRD riguardava l'insufficiente contestualizzazione delle criticità rispetto all'assetto sociale e istituzionale in cui opera DoRi. Alla luce di questa osservazione, decido di non pubblicare l'articolo, sebbene questa scelta susciti in me preoccupazioni riguardo alla possibilità di diffondere liberamente i risultati della ricerca. Allo stesso tempo, questa «crisi» ha segnato una svolta nello sviluppo della metodologia. Propongo infatti al gruppo di intraprendere un percorso collaborativo attraverso una serie di incontri, che ho chiamato colloqui collettivi, nei quali avrei confrontato la mia analisi delle pratiche con la prospettiva delle operatrici e delle socie del GRD. Organizziamo così i primi sei incontri di co-riflessione sui temi emersi dalle interviste, dall'analisi dei dieci casi e dall'osservazione partecipante, seguiti da altri sei incontri di co-lettura del testo etnografico e di co-scrittura delle parti in cui

vengono descritte le attività e i servizi del centro e della casa rifugio. Questo percorso ha offerto alle operatrici e alle socie di DoRi non solo l'opportunità di riflettere sui risultati della ricerca, ma anche di autorappresentarsi, andando oltre una mera collaborazione formale (Lassiter 2005: 96). Nel corso dei colloqui collettivi ho riprodotto il setting delle riunioni del team di operatrici e dell'associazione DoRi, sia nelle modalità di comunicazione, sia rispetto al clima di convivialità che li caratterizza. Questo approccio è scaturito dalla mia relazione con DoRi e dalla conoscenza del loro contesto lavorativo, che ha permesso di superare la dimensione del «come se» all'interno dei colloqui, applicando quella che Schensul e Le Compte definiscono una «*indigenous way of knowing*» (Schensul & Le Compte 2016: 129). L'aver condiviso le pratiche con le operatrici, il mio essere socia di DoRi e la scelta di analizzare la documentazione di casi che io stessa avevo seguito, ha reso me stessa oggetto di analisi. Questo approccio ha fatto della mia esperienza sul campo il «nesso ontologico ed epistemologico della ricerca» (Spry in Peterson 2014: 228). «Mettendo in discussione il dato per scontato del mio stesso operato ho innescato un processo di autoriflessione che, partendo dalle mie azioni e dai miei linguaggi, ha coinvolto tutte le operatrici» (Della Rocca 2023: 31). La mia identità all'interno di DoRi, il mio modo di percepire e comprendere le pratiche, la possibilità di identificarmi con le operatrici e il mio accesso al loro sapere professionale ha favorito il processo conoscitivo che ha coinvolto il GRD. Infine, alla luce dell'intento applicativo e trasformativo della ricerca, questo nesso ha favorito la definizione di quelle che Schensul e LeCompte chiamano le «teorie del cambiamento locale» (Schensul & LeCompte 2016: 4), teorie, cioè, che sono co-costruite con i soggetti che le devono applicare e che, nel caso della mia ricerca, hanno condotto a proposte concrete per le pratiche del centro antiviolenza e per lo sviluppo di nuovi strumenti interpretativi per gli enti e i servizi che collaborano con esso<sup>3</sup>. Grazie al mio essere *at home*, l'elaborazione dei risultati emersi e la loro traduzione in scrittura etnografica ha potuto attingere a concetti che appartengono al gruppo oggetto di studio e al sistema di significati al quale fa riferimento (Strathern 1987: 18).

---

<sup>3</sup> Una delle proposte è stata di aggiungere ai criteri di valutazione dei percorsi delle donne nella casa rifugio alcuni indicatori sulle barriere strutturali affrontati dalle donne con background migratorio. Inoltre l'approccio che ha caratterizzato l'analisi di tali barriere è quello con cui il centro antiviolenza sta portando avanti la sua partecipazione a un tavolo di lavoro sulla violenza contro le donne migranti gestito dalle autorità locali e che riunisce diversi servizi del sistema di aiuto altoatesino in cui sono stata coinvolta in qualità di esperta.



## La ricercatrice «compromessa»

Il mio essere una ricercatrice nativa, e la metodologia che ne è derivata, mi ha resa partecipante e allo stesso tempo osservatrice del campo di ricerca, una condizione che ha richiesto di adattare di volta in volta la mia posizione al suo interno (Birkalan-Gedik 2021: 104). Ciò ha amplificato il mio essere in bilico tra due posizioni, quella dell'*indigenous insider*, la ricercatrice che appartiene al campo e ne condivide la prospettiva, e quella dell'*indigenous outsider*, il soggetto che si distacca dal contesto a cui appartiene per farne un'analisi critica (Kirby, Greaves & Reid 2010).

Sento che questi piani diversi sono difficili [da gestire] rispetto alle implicazioni personali di queste relazioni. [...] la fatica di gestire il mio ruolo in DoRi come operatrice notturna o come socia e allo stesso tempo la relazione di fiducia che le interviste e la ricerca implica nei confronti delle donne; sento la precarietà della relazione con le mie ex colleghe che detengono comunque il potere di farmi accedere o meno alla struttura, al materiale; anche la responsabilità nei loro confronti rispetto alle dinamiche che può innescare il mio essere dentro, osservando e interrogando le donne e le mie ex colleghe rispetto alla relazione di aiuto. Inoltre gioca un ruolo [importante] un aspetto emotivo connesso al mio profondo legame con la *mission* del lavoro che ho svolto come operatrice e che ora va coniugato diversamente, nonché lo spaesamento in questo nuovo status, che va gestito con la fluidità che questa mia posizione richiede in tutte le sue ambiguità (Diario di campo 5 marzo 2015)

Queste ambiguità sono scaturite da quella che Mascarenhas-Keyes descrive come una tensione tra «il “sé nativo” e il “sé professionale”» (Mascarenhas-Keyes 1987: 180). Nonostante l'episodio dell'articolo abbia condotto a una svolta sul piano delle scelte metodologiche, mi ritrovo nelle parole di Gelya Frank, antropologa statunitense che in *Venus on Wheels* (2000) analizza la sua relazione con Diane, una giovane donna disabile costretta su una sedia a rotelle. Diane diventa l'interlocutrice privilegiata di Frank in un rapporto ventennale in cui la donna partecipa attivamente al percorso etnografico. In seguito al dissenso di quest'ultima sull'utilizzo di un estratto d'intervista, Frank propone a Diane di diventare coautrice dei suoi testi consolidando un impegno etico che ha comportato, come spiega la ricercatrice, un serie di inversioni e sovversioni della relazione di potere tra lei e la sua interlocutrice:

I had promised from the start to show Diane any manuscripts I planned to publish and to validate them with her. This ethic of research meant placing

myself in an asymmetrical relationship that compelled me to put Diane's interests first. She could reject my work at any time. Contrary to most of what has been written about the power dynamics between ethnographer and «native», these ethics have made me subject to Diane – giving her the ultimate power, appropriately, over me (Frank 2000: 108).

Se in questa esperienza il coinvolgimento di Frank nella vita di Diane è nato da un rapporto generato ai fini dell'indagine etnografica, nel mio caso le operatrici di DoRi facevano parte della mia vita ben prima della decisione di intraprendere la ricerca. In questo mio rapporto, sia professionale che personale, sentivo che il loro coinvolgimento nel processo di ricerca comportasse dover fare i conti con l'ambivalenza tra la mia appartenenza al gruppo e il mio sguardo critico, un'ambivalenza che di fatto è nata ben prima della ricerca. Infatti, poco dopo la mia assunzione al centro, è emerso che la mia lettura delle esperienze delle donne migranti si discostava notevolmente dalle aspettative delle operatrici, le quali, in quanto antropologa, si aspettavano che fornissi loro una mappatura culturale dei vissuti delle donne in base ai diversi paesi di origine. Al contrario, ho sempre diretto la mia analisi verso la comprensione delle dinamiche strutturali legate ai processi migratori, considerando la rilevanza delle politiche e delle pratiche di accoglienza rivolte alla popolazione migrante<sup>4</sup>. Il divario tra il mio modo di applicare la formazione antropologica ai vissuti delle donne migranti e le aspettative delle operatrici, nonché i miei tentativi di porre l'attenzione su

---

<sup>4</sup> Nel corso del mio primo anno presso il centro antiviolenza, dopo una lunga telefonata con un'assistente sociale sulla situazione di una donna proveniente dal Mali, una collega mi chiede quale fosse la concezione della bugia in Mali. Ricordo la mia sorpresa a questa domanda, che mi aveva divertito. La collega mi spiega che erano emersi dei dubbi sulla veridicità di alcune dichiarazioni della donna su aspetti relativi alla relazione col partner violento e alle esigenze del figlio, che miravano presumibilmente ad ottenere un aumento dell'aiuto economico disposto dal servizio sociale. Mi aveva colpito la volontà dell'operatrice di legittimare sul piano culturale un comportamento che avrebbe potuto minare la credibilità della donna da parte dell'assistente sociale, ma allo stesso tempo era chiaro che non potessi rispondere a questa domanda. Innanzitutto perché non sapevo nulla sulla cultura di provenienza della donna, secondo perché ritenevo che eventuali bugie fossero da collocare nella condizione economica della donna, nei suoi obiettivi e nella sua interpretazione del ruolo dell'assistente sociale rispetto ad essi. La collega temeva che questa lettura potesse rivelare una volontà manipolatoria della donna nei confronti del sistema di aiuto. Sul modo di leggere quella che viene definita manipolazione da parte delle donne in situazione di violenza rimando ai miei scritti in cui propongo una ridefinizione dei comportamenti considerati tali come *agency* (Della Rocca 2021; 2023)

alcuni aspetti critici del nostro approccio lavorativo, mi ha portato a essere percepita, e a percepirmi io stessa, come un elemento di disturbo all'interno del team. Questa percezione non è stata solo frutto di una mia supposizione, ma è stata espressa in modo più o meno esplicito da quasi tutte le operatrici nel corso dei quattro anni di lavoro presso il centro. Dopo aver iniziato la ricerca ho riflettuto su quanto il mio essere considerata come un soggetto scomodo potesse aver influenzato la mia decisione di focalizzare la ricerca sulle pratiche di DoRi, spinta dalla volontà che la mia lettura critica acquisisse l'autorevolezza dell'analisi scientifica. A distanza di qualche anno, mi sono trovata a chiedermi quanto questo fattore abbia inciso sulle paure e le rimostanze espresse dalle ex colleghe nelle prime fasi della ricerca, ma anche sulle scelte metodologiche e sulla stesura del testo finale.

Se la scelta dell'oggetto di studio è nata innanzitutto dal desiderio di «dare voce a chi fa fatica a portarle nel *mainstream* delle logiche istituzionali» (diario di campo 20 marzo 2015), la decisione di sviluppare una metodologia collaborativa ha richiesto di soppesare ciò che poteva essere raccontato e ciò che doveva essere omesso (Tauber & Zinn 2015: 27). Francesca Crivellaro nelle sue riflessioni sul rapporto tra etica e libertà nell'ambito dell'etnografia *at home* parla delle difficoltà di trovare il giusto equilibrio tra le esigenze dell'indagine e la responsabilità verso la comunità scientifica e verso gli *stakeholders* (Crivellaro 2017: 108) e si pone alcune domande:

[...] la revisione costituiva un atto doveroso verso una controparte che potevo danneggiare col mio lavoro o era meramente dettata dalla necessità di evitare eventuali ripercussioni sul piano legale? Riformulare alcune riflessioni ed eliminarne altre era il frutto di una negoziazione ineludibile e scontata quanto doverosa, o una forma di (auto)censura? (*Ivi*: 109).

Di fatto il tema della censura emerge all'interno del GRD nell'incontro in cui è stata discussa la pubblicazione dell'articolo.

Sofia: [...] Emma ha però anche detto che lei ha investito 20 anni in questo ambito e lei non permetterebbe che qualcuno ....

Lidia: manda a quel paese il lavoro di tanti anni...

Sofia: ... e io su questo sono in dubbio...

[...]

Lidia: Questa è una sua posizione sul lato ideologico-emotivo, diciamo.

Sofia: Ecco, e questo mi...mi stona un po'...

Lidia: Sì.

Sofia: Perché io penso che... chi di noi ha il diritto di dire, ok, questo è andato oltre, questo aspetto lede e questo invece lo possiamo ancora accettare. Chi è che decide? Perché comunque sarà lei la ricercatrice e sarà comunque lei a decidere.

[...]

Lidia: [...] A me non verrebbe da dire così, nonostante l'assoluta missione e fede che abbiamo avuto, però si sta dimostrando che ci sono tante cose che non vanno; quindi, va bene se si capisce un punto di vista di vicine, di femministe, piuttosto di qualcuno che ti spulcia da vicino e ti distrugge tutto, cioè, per me è un'occasione questo, però dobbiamo rivederlo...

Sofia: Sì perché non so se la tua idea (rivolta alla ricercatrice) era di avere un consenso nostro, adesso detta in maniera molto tosta, io vi faccio vedere una cosa, voi mi date il consenso o meno, se siete d'accordo. Per me non era questo il senso no? Se è questo il senso, io mi sento un po', boh, perché mi sento... perché penso anche che è difficile, no. Lei ha fatto una ricerca, ha fatto degli studi scientifici, ha letto un sacco di cose, fa, cioè, ha una visione che noi non possiamo avere, e quindi come faccio io, a dire ...

Lidia: a dire stop.

Sofia: A dire stop, questo non lo accetto, perché non ho tante... tanti argomenti probabilmente di contrasto se non una questione di pancia. Forse mi sento ferita da operatrice, forse mi sento criticata personalmente, e quindi ti porto la mia pancia, non ti porto...

Lidia: Non solo la pancia...

Sofia: ma tanto la pancia...

Lidia: Ma tu puoi anche portare una discussione teorica, una discussione delle tue riflessioni...

Sofia: Sì, è una riflessione sì, ma se...

Lidia: Ma è una riflessione...

Sofia: se è uno stop, io...boh!

(Colloquio collettivo, 3 febbraio 2016)

Da queste parole emergono riflessioni che rimandano ad aspetti etici, come quelli sollevati da Crivellaro, ma anche a dimensioni più personali, legate alla mia relazione con le ex colleghe. Durante il mio dottorato ho cercato di esplorare questo rapporto utilizzando gli strumenti dell'antropologia delle emozioni, che mi ha permesso di analizzare le mie vulnerabilità e quelle delle operatrici di DoRi, sia all'interno della nostra relazione sul campo, sia rispetto al tema della ricerca, al fine di comprendere ciò che le emozioni vissute sul campo dicessero sul piano dell'analisi etnografica (Della Rocca 2019). A distanza di tempo, sento il bisogno di riflettere su queste dimensioni non dal punto di vista di un'antropolo-

gia delle emozioni, ma seguendo l'approccio proposto dalla ricercatrice femminista Gabriele Griffin, che esplora il posizionamento del/la ricercatore/trice attraverso il concetto di «compromesso» (Griffin 2012). Nel suo articolo Griffin analizza come le dinamiche di potere, le esperienze soggettive e le identità personali del/la ricercatore/trice possano influenzare e compromettere il processo di ricerca. L'autrice sceglie di parlare di *compromised researcher*, piuttosto che di *vulnerable researcher*, per rendere più chiara la negoziazione tra l'etica della ricerca, la posizione del/la ricercatore/trice e il riconoscimento della propria implicazione personale e politica (Ivi: 333-334). Identità, relazioni di potere ed esperienze soggettive, vanno considerate nel loro intreccio, al fine di restituire la complessità del rapporto tra ontologia ed epistemologia della ricerca, dove l'aspetto ontologico viene inteso nei termini di «conoscenza situata», un concetto frequente nella ricerca femminista e che riguarda il processo di identificazione della ricercatrice con le esperienze delle sue interlocutrici (Ivi: 334-336). Ciò che trovo maggiormente interessante ai fini della mia analisi sono le riflessioni di Griffin sul concetto di conoscenza situata in termini di riflessività, cioè di necessità di porsi domande che permettano di svelare le implicazioni del proprio posizionamento e che generano specifiche negoziazioni sul campo (Ivi: 337). Adottare questa prospettiva mi permette di inquadrare e definire con maggiore chiarezza il processo di negoziazione intrapreso con le operatrici e socie di DoRi e di aprire alcune riflessioni sulle possibilità e impossibilità della mia ricerca, sia sul piano delle metodologie sia su quello della partecipazione dei soggetti coinvolti. Se il coinvolgimento del GRD è stato di natura collaborativa, quello delle otto donne con background migratorio è stato di natura fondamentalmente dialogica (Tauber & Zinn 2021: 28). Fin da subito il progetto prevedeva di coinvolgere un gruppo di donne migranti per coglierne le esperienze con il sistema di aiuto e ho scelto di rivolgermi a donne uscite di recente dalla casa protetta, al fine di cogliere i vissuti più attuali e contingenti. I contenuti delle interviste sono stati messi a confronto con le riflessioni emerse dal GRD al fine di rendere esplicito lo scarto tra la rappresentazione delle pratiche e la loro percezione da parte delle destinatarie, facendo di questo divario il terreno su cui riformulare le pratiche di sostegno. Secondo Aihwa Ong le dinamiche di potere tra i soggetti che animano il campo etnografico risultano tanto decentratizzate quanto è lo spazio occupato dalle prospettive di ognuno di essi (Ong in Frank 2000: 17). Riflettendo a distanza di tempo sulle scelte

di metodo e sul posizionamento tanto mio, quanto dei due gruppi di partecipanti, emerge la necessità di considerare quale sia stato lo spazio dedicato alla prospettiva delle intervistate.

Nel diario di campo ho riportato le dichiarazioni di alcune intervistate che hanno fortemente criticato alcuni comportamenti delle operatrici ritenuti arroganti e poco accoglienti nei confronti delle donne con background migratorio. Trascrivendo gli episodi narrati ho riflettuto molto su cosa farne. Anche senza renderli pubblici, avrei potuto tematizzarli nei colloqui collettivi, al fine di non lasciarli cadere nel vuoto. Tuttavia ho deciso di non farlo per il timore che i dettagli di quanto riferito rivelassero l'identità delle intervistate e, allo stesso tempo, che le operatrici potessero interpretare le mie dichiarazioni come un rimprovero e un giudizio sulle loro azioni. Questa scelta mi riporta ad alcune considerazioni annotate nella fase iniziale della ricerca:

Mi chiedo se io non mi sia compromessa eccessivamente con DoRi nel tutelare il servizio da una cattiva luce pubblica e dal creare un conflitto [tra me e loro] su questo aspetto. E inoltre, mi chiedo se sto veramente riuscendo a impostare la ricerca in modo che il risultato non sia a favore di DoRi ma delle donne. (Diario di campo, 14 novembre 2015)

Alla luce di queste considerazioni, riprendo le riflessioni sul mio rapporto con le operatrici di DoRi e sulle sue ambivalenze, che sono da ricondurre non solo al periodo della ricerca, ma, come ho già evidenziato, anche agli anni in cui eravamo colleghe e nei quali, alla vicinanza professionale e umana dettata sia dall'alleanza politica correlata ai principi metodologici del centro, sia dalla condivisione delle emozioni scaturite dalle storie delle assistite, si contrapponeva la percezione della mia persona come particolarmente critica a causa della mia prospettiva sulle esperienze delle donne migranti. Come ho già spiegato, il passaggio dal mio ruolo di operatrice a quello di antropologa mi ha permesso di analizzare queste esperienze conferendo alla mia lettura l'autorevolezza della ricerca etnografica. La scelta di omettere dalla discussione e dall'analisi una serie di critiche è stata il risultato di una riflessione sull'effetto di queste ultime sui soggetti coinvolti e sulla loro efficacia rispetto agli obiettivi della ricerca. Tuttavia questo esempio evidenzia alcune ambiguità relative alle posizioni sul campo dei soggetti coinvolti in relazione ai rapporti di potere nel processo di ricerca e nella restituzione dei suoi risultati.

## Le possibilità della ricerca

Allo stesso tempo il passaggio da operatrice ad antropologa mi ha permesso di ampliare lo sguardo sui vissuti delle donne accolte da DoRi. Il lavoro di advocacy implica l'uso di procedure standardizzate che impongono una selezione di quegli aspetti della personalità delle donne e delle loro esperienze che sono funzionali alle pratiche di accoglienza (Della Rocca 2023: 198). Nella ricerca invece ho costruito una relazione con le otto donne intervistate che ha valicato i confini del lavoro operativo. Incontrarle in spazi che non fossero il centro o la struttura protetta e condividere con loro momenti informali mi ha dato accesso a dettagli delle loro vite che prima mi erano preclusi. Ancora una volta, mi rifaccio a Frank e alla sua descrizione di come la propria lettura di Diane sia cambiata nel tempo. Inizialmente vista come una vittima della sua disabilità, Frank modifica il proprio sguardo su Diane per riconoscere la sua soggettività e la sua *agency* nei confronti degli stereotipi che gravano sulla vita della donna (Frank 2000: 162). Una lettura che invece di appiattirsi sulla condizione subita da Diane, ha evidenziato ciò che la donna di fatto metteva in campo quotidianamente. Andare oltre le pratiche di DoRi nella mia relazione con le donne intervistate mi ha permesso di riconoscere preconcetti e assunzioni implicite relative alle loro esperienze e alle loro necessità. Ciò ha favorito un rapporto di maggiore reciprocità rispetto a quello che si instaura nella consulenza. Inoltre, alcune intervistate hanno espresso il desiderio di una maggiore prossimità con le operatrici di DoRi e hanno sottolineato una sostanziale differenza tra la loro posizione e quella delle operatrici nel rapporto che si instaura nella consulenza: se le operatrici vengono a conoscenza di molti aspetti, anche intimi, della vita delle donne che assistono, ben poco queste ultime conoscono della vita e delle esperienze delle donne che offrono loro assistenza. Un elemento, quest'ultimo, che è in continuità con le questioni sollevate sulla posizione dei soggetti nelle relazioni sul campo, inteso in questo caso sia come lo spazio del centro antiviolenza in quanto servizio, sia come contesto di ricerca. Scrivo nel mio diario:

Non tenderemo forse, per garantirci una sorta di «neutralità» di giudizio, a tenere una distanza che tutela noi ma rende la relazione di aiuto più gerarchica perché più tecnica? E' vero che rinunciamo un po' alla nostra sicurezza se ci avviciniamo maggiormente a loro, è vero che è poi più difficile gestire le decisioni delle operatrici che le donne non approvano, è vero che si rischia un coinvolgimento emotivo maggiore, ma è vero anche che la relazione tra donne

come elemento di empowerment è il fulcro del nostro lavoro, è il suo senso, la sua *mission*, anche assumendo strade aperte, creative e inaspettate in relazione alle donne e alle differenze di storie e esperienze che portano. [...] Non è forse nella progressiva «rinuncia» a questo aspetto (che io percepisco tantissimo e che invece è ciò che mi ha spinto nell'anima, nella pancia, nel cuore a fare questo lavoro) che noi riproduciamo la violenza strutturale?

(Diario di campo, 11 agosto 2016)

Queste considerazioni mi riportano ai principi cardine del lavoro del centro antiviolenza che ho illustrato nella prima parte di questo articolo. Rispetto a questo approccio Monica, un'operatrice del GRD, sostiene che

[...] se noi seguiamo quelli che sono i principi del femminismo, della solidarietà tra donne del confronto... ehm... è una cosa che riguarda anche come siamo anche noi, come siamo strutturate, il potere condiviso...l'incontro con la donna alla pari... sì, ma poi... c'è la relazione di aiuto. La relazione di aiuto non può essere alla pari se è una relazione di aiuto professionale.

(Colloquio collettivo, 1 febbraio 2016)

In una successiva ricerca ho intervistato un gruppo di donne con background migratorio sulla loro definizione di violenza di genere e di empowerment femminile (Della Rocca & Zinn 2021), in cui la relazione di aiuto e di solidarietà tra donne viene messa in discussione dal razzismo istituzionale insito alle politiche di accoglienza della popolazione migrante, un vissuto che richiede di costruire relazioni di solidarietà che avvalendosi di una prospettiva intersezionale siano capaci di mettere in discussione le gerarchie di potere all'interno del sistema di aiuto.

## Note conclusive

Il concetto di ricercatrice «compromessa» mi ha permesso di definire a distanza di tempo, e in una condizione di maggiore distacco dal campo di ricerca, le diverse ambivalenze del mio posizionamento, le quali hanno generato specifiche impossibilità e possibilità nella relazione con le diverse interlocutrici, con effetti sulle metodologie e la restituzione etnografica. Se nell'articolo di Griffin il concetto di *compromised researcher* è analizzato rispetto al posizionamento nella ricerca femminista, nella mia analisi il concetto è in relazione alle implicazioni di un'antropologia *at home*. Griffin, a conclusione della sua analisi, pone, tra le altre, la seguente domanda: «*How do questions of compromise relate to researching the same, and researching the*



*different?»* (Griffin 2012: 345). Nell'introduzione a questo articolo ho fatto riferimento a Marilyn Strathern e al suo quesito su cosa comporta, nella produzione della conoscenza etnografica, fare un'antropologia «a casa», una questione che Strathern analizza anche sul piano della produzione del testo scritto, e su cui vorrei soffermarmi in queste note conclusive.

Il mio obiettivo nella realizzazione del testo etnografico è stato di rendere il più possibile la «polifonia interna» (Sorgoni 2011: 27) del centro antiviolenza. Ho quindi scelto di riportare le riflessioni emerse nei colloqui collettivi con il GRD e che sono il frutto del dialogo tra il mio sguardo critico e la prospettiva delle operatrici di DoRi. Lo scopo è stato quello sia di dare voce alle esperienze e ai punti di vista delle operatrici, sia di trasformare i risultati della ricerca in pratiche applicabili dal centro antiviolenza, le quali sono state inserite nel testo. Per quanto riguarda il coinvolgimento delle donne intervistate e lo spazio riservato alle loro parole, rimangono aperte le riflessioni sull'influenza esercitata dalla mia posizione di prossimità con le operatrici. Il mio *know-how* di operatrice antiviolenza mi ha sicuramente fornito gli strumenti necessari a condurre le interviste, valutando i rischi legati alla violenza subita e le implicazioni emotive derivanti dalla rievocazione di traumi. Inoltre, ha favorito l'apertura delle intervistate, che si sono sentite libere di condividere i propri vissuti di violenza senza temere giudizi sulla loro situazione. Nel corso della ricerca ho incontrato singolarmente otto donne, coinvolgendole in tre cicli di incontri. Nei primi due ho condotto le interviste vere e proprie, mentre nel terzo ho restituito loro i risultati della ricerca per raccogliere un feedback finale, che offrisse la loro prospettiva su quanto emerso. Le osservazioni ricevute sono state integrate nel testo finale con l'obiettivo di ampliare o contraddire quanto riportato, riletto e riscritto con le operatrici. L'incontro conclusivo con ognuna delle intervistate ha avuto l'intento di dare loro «l'ultima parola». Pur considerando il mio essere, inevitabilmente, una ricercatrice «compromessa», nel corso del processo di ricerca ho tentato non solo di restituire la realtà complessa e articolata della relazione di accoglienza tra le operatrici DoRi e le donne migranti, ma di perseguire l'obiettivo di fare della mia ricerca *at home* un percorso di conoscenza, ma anche e soprattutto uno strumento di empowerment e trasformazione all'interno del contesto del centro antiviolenza.

## Bibliografia

- Abu-Odeh, L. 1997. Comparatively speaking: the “honor” of the “east” and the “passion” of the “west”. *Utah Law Review*, 2: 287-307.
- Alessi, A. 1999. *L'operatrice di accoglienza dei centri antiviolenza: un contributo alla definizione del profilo professionale*. Palermo: Edizioni Anteprima.
- Anderson, E.R. 2021. Positionality, Privilege, and Possibility: The Ethnographer “at Home” as an Uncomfortable Insider. *Anthropology and Humanism*, 46, 2: 212-225.
- Birkalan-Gedik, H. 2021. Can There Be Feminist Anthropology in Turkey? Histories, Continuities, and (Dis)Connections of Gender and Genre, in *Gender and Genre in Ethnographic Writing*, a cura di E. Tauber & D.L. Zinn, 99-131. Cham: Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, P. 2003. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Creazzo, G., Pipitone, E., & Vega Alexandersson, A.M. 2011. Intimate partner violence and the process of seeking help: immigrant women who approached antiviolence centres, in *Violence against women and ethnicity: commonalities and differences across Europe*, a cura di R.K. Thiara, S. Condon & M. Schröttle, 319-336. Opladen: Barbara Budrich Publishers.
- Crenshaw, K. 1991. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43, 6: 1241-1299.
- Crivellaro, F. 2017. Il difficile equilibrio fra etica e libertà nella ricerca. *Antropologia Pubblica*, 2, 2: 103-113.
- Danna, D. 2009. *Stato di Famiglia. Le donne maltrattate di fronte alle istituzioni*. Roma: Ediesse.
- Della Rocca, M. 2019. Emotional vulnerability and ethnographic understanding: a collaborative research project in a women's shelter, in *Affective dimensions of fieldwork*, a cura di T. Stodulka, S. Dinkelaker & F. Thajib, 49-62. Springer Nature.
- Della Rocca, M. 2021. Feminist Ethnography in a Women's Shelter: Self Reflexivity, Participation and Activism in Ethnographic Writing, in *Gender and Genre in Ethnographic Writing*, a cura di E. Tauber & D.L. Zinn, 71-97. Cham: Palgrave Macmillan.
- Della Rocca, M. 2023. *Una casa per tutte le donne. Etnografia della relazione di accoglienza con donne migranti in situazione di violenza*. Reggio Emilia: Edizioni Junior.
- Della Rocca, M. & Zinn, D.L. 2019. Othering Honor-Based Violence: The Perspective of Antiviolence Operators in Northern Italy. *Human Organization*, 78, 4: 325-334.
- Dominelli, L. 2004. *Il nuovo femminismo nel servizio sociale*. Trento: Centro Studi Erickson.
- Dubois, V. 2013. Institutional order, interaction order and social order: administering welfare, disciplining the poor. *Archive ouverte en Sciences de l'Homme et de la Société*. <https://shs.hal.science/halshs-00837517v1>, [19/04/2017].

Ambivalenze, possibilità e impossibilità di un'etnografia «at home» in un centro antiviolenza

- Frank, G. 2000. *Venus on wheels. Two decades of dialogue on disability, biography, and being female in America*. Berkley: University of California Press.
- Gribaldo, A. 2021. *Unexpected Subjects: Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*. Hau books [s.l.].
- Griffin, G. 2012. The Compromised Researcher: Issues in Feminist Research Methodologies. *Sociologisk Forskning*, 49, 4: 333-347.
- Kirby, S., Greaves, L. & Reid, C. 2010. *Experience Research Social Change. Methods beyond the Mainstream*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lassiter, L.E. 2005. Collaborative ethnography and public anthropology. *Current Anthropology*, 46, 1: 83-106.
- Libreria delle Donne di Milano 1987. *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Lyon-Callo, V. 2008. *Inequality, poverty, and neoliberal governance: activist ethnography in the homeless sheltering industry*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mascarenhas-Keyes, S. 1987. The native anthropologist: constraints and strategies in research in *Anthropology at Home*, a cura di A. Jackson, 180-194. London: Tavistock Publication.
- Peterson, A.L. 2014. A case for the use of autoethnography in nursing research. *Journal of Advanced Nursing*, 71, 1: 226-233.
- Pinelli, B. 2019. *Migranti e rifugiate: Antropologia, genere e politica*. Milano: Edizioni Libreria Cortina.
- Restaino, F. 2002. Il pensiero femminista. Una storia possibile, in *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, a cura di A. Cavarero & F. Restaino, 3-77. Milano: Bruno Mondadori.
- Ribeiro Corossacz, V. 2013. L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne nel discorso pubblico sulle migrazioni. *Antropologia*, 15: 109-129.
- Romito, P., Folla, N. & Melato, M. (a cura di) 2017. *La violenza sulle donne e sui minori. Una guida per chi lavora sul campo. Nuova edizione*. Roma: Carocci.
- Schensul, J. & LeCompte, M.D. 2016. *Ethnography in action: A mixed methods approach (Ethnographer's toolkit 7)*. Lanham: AltaMira Press.
- Sorgoni, B. 2011. Per un'etnografia dell'accoglienza, in *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*, a cura di B. Sorgoni, 17-34. Roma: CISU.
- Strathern, M. 1987. The limits of auto-anthropology, in *Anthropology at home*, a cura di A. Jackson New, 6-37. York: Routledge.
- Tauber, E. & Zinn, D.L. 2015. A lively and musing discipline: the public contribution of anthropology through education and engagement, in *The Public Value of Anthropology: Engaging Critical Social Issues Through Ethnography*, a cura di E. Tauber & D.L. Zinn, 1-29. Bozen-Bolzano: Bozen-Bolzano University Press.

- Tauber, E. & Zinn, D.L. 2021. The *Graphy* in Ethnography: Reconsidering the Gender of and in the Genre, in *Gender and Genre in Ethnographic Writing*, a cura di E. Tauber & D.L. Zinn, 7-44. Cham: Palgrave Macmillan.
- Thiara, R.K., Condon, S. & Schroettle, M. 2011. Introduction, in *Violence against women and ethnicity: commonalities and differences across Europe*, a cura di R.K. Thiara, S. Condon & M. Schroettle, 17-31. Opladen: Barbara Budrich Publishers.
- Van Dijk, T. 1999. Critical discourse analysis and conversation analysis. *Discourse & Society*, 10, 4: 459-460.
- Volpp, L. 2000. Blaming culture for bad behaviour. *Yale Journal of Law & the Humanities*, 12, 1: 89-116.
- Wies, J.R. 2013. Feminist ethnography with domestic violence shelter advocates: negotiating the neoliberal era, in *Feminist activist ethnography: counterpoints to neoliberalism in North America*, a cura di C. Craven & D. Davis, 53-68. Lanham: Lexington Books.
- Wies, J.R. & Haldane, H.J. 2011. Ethnographic notes from the front lines of gender-based violence, in *Anthropology at the front lines of gender-based violence*, a cura di J.R. Wies & H.J. Haldane, 1-17. Nashville: Vanderbilt University Press.



# «Eravamo contadine noi, ma tanto! Però davamo da mangiare a “loro”». Donne, lavoro e immagini di Venezia vista dalla Laguna

ELENA ZAPPONI

*Ca' Foscari Università di Venezia*

## Riassunto

*Nella Laguna di Venezia la vita quotidiana si svolge in stretta interdipendenza con un'ecologia dell'acqua che permea i modi di stare al mondo. A partire da una ricerca etnografica svolta in Laguna Nord con donne nate perlopiù verso la fine degli anni Trenta, che si autodescrivono come contadine, l'articolo riflette sulla percezione del proprio ambiente e sull'interrelazione tra isole e Venezia.*

*Nella dimensione del ricordo viene detta l'esperienza biografica della fatica e un carico di lavoro femminile plurale, opprimente nella vita quotidiana. Centrale è il sentimento del noialtri e la sua descrizione nei termini di un sentire fondato su un noi lavoratori/contadini, sull'esperienza della mobilità fisica e lavorativa e sull'attraversamento della laguna per andare a vendere frutta e verdura al mercato di Rialto. L'analisi esplora controsguardi su Venezia, sul simbolo di Rialto, sulla rappresentazione diffusa della città come luogo dominante sulla laguna, pensata come territorio marginale, e sul sistema di disuguaglianze sociali sperimentato. In questo contesto di dislivelli economici emerge un mondo lagunare indipendente, non subordinato al mondo dei sióri e paróni veneziani. Oltre la fatica, le donne che incontro raccontano strategie creative di invenzione del proprio quotidiano, pratiche di resistenza all'oppressione economica, di avanzamento sociale e di conquiste personali.*

**Parole chiave:** donne, laguna, lavoro femminile, memoria biografica, Venezia.

## «We were peasants, and I mean peasants! But we fed “them”» Women, work and images of Venice seen from the lagoon

*In the Lagoon of Venice, daily life unfolds in close interdependence with an ecology of water that shapes ways of being in the world. Starting from ethnographic research carried out in the Northern Lagoon with women mainly born in the late 1930s, who self-describe as peasants, the article explores the perception of the islands' ecosystem and the interrelation between the islands and Venice.*

*In the dimension of recollection the biographical experience is stated of a system of social inequalities, the experience of fatigue and of a plural, oppressive female workload in daily life. The feeling of «we the people» is central. It is described in terms of a feeling of «us the workers», referring to the experience of physical and labour mobility and to the crossing of the lagoon to go and sell fruit and vegetables at the Rialto market. In this context, the analysis explores the counter gazes that these women take on Venice, on the symbol of Rialto, on the widespread representation of the city as a dominant place on the lagoon, thought of as marginal territory. Despite the economic differences, an independent lagoon world emerges, conceived as not subordinate to the world of the Venetian *sióri* (lords) and *paróni* (masters). Besides their fatigue, the women I met recount creative strategies of invention in their daily lives; they describe practices of resistance to economic oppression, social advancement and personal achievements.*

**Keywords:** women, lagoon, female labor, biographical memory, Venice.

## **«Io mi ricordo...»: Testimonianze femminili di vita contadina**

Gli altri lavorano di testa ma noialtri lavoriamo de braza! Digo, quando è sera, loro con gli occhi spiritati per i lavori di testa, e son d'accordo, la testa è esaurita. Ma noialtri, non abbiamo neanche la forza di caminar! Digo, semo fortunati perché vengono le zanzare, non dobbiamo donare il sangue, vengono le zanzare, me fan la trasfusione e cambiamo il sangue, sempre nuovo!

Non è ghe semo abituati. Nessuno si abitua al mal, al ben semo boni a abituarsi, ma al mal no semo boni a abituarsi, nissuni. Andiamo a fare un giro? (Intervista, Elsa, Novembre 2023).

Incontro Elsa nel mese di settembre 2023, nell'isola di Sant'Erasmo.

Da allora, fino al gennaio 2025, muovendomi in vaporetto tra Murano, Sant'Erasmo, Burano e la zona di Cavallino-Treporti, ho svolto una ricerca etnografica su pratiche femminili dell'abitare nella Laguna di Venezia<sup>1</sup>. In questi diversi territori della Laguna Nord ho incontrato donne, spesso parenti, a volte vicine di casa o conoscenti.

Scelgo di presentare qui sei delle venti testimonianze che ho raccolto. Tra queste, quattro appartengono a donne anziane, nate verso la fine degli anni Trenta.

---

<sup>1</sup> Questa ricerca è supportata dal progetto PNRR Changes-Spoke 1, *Historical Landscapes, Traditions and Cultural Identities* CUPH53C22000850006. Ringrazio con affetto e stima Elsa, Rita, Mirella, Bruna, Luana, Mary per avere partecipato alla mia ricerca, per avermi accolta nelle loro case e aver condiviso con me i loro ricordi.

Il motivo che mi ha portato a fare un montaggio delle loro storie individuali, dei ricordi, delle emozioni (Portelli 1985: 14-16) segue la logica associativa di aspetti narrativi simili. Sebbene legate all'esistenza individuale e a profonde differenze biografiche, le testimonianze qui considerate rivelano «un contesto “orizzontale” sincronico, che mette ogni intervista in rapporto con tutte le altre» (*Ivi*: 16). In tale contesto, connotato dalla stessa classe d'età e dall'esperienza lavorativa simile vissuta in relazione ai rapporti di genere, emergono forme del ricordo condivise riguardo al tema del lavorare la terra, della fatica e al rapporto personale ambivalente con la laguna e la città di Venezia.

Anche i modi del racconto di queste interlocutrici hanno un tratto comune forte nella disponibilità all'autonarrazione: una volontà di parola che esprime «l'esigenza di notificare al mondo la propria storia» (Clemente 1988: 19). Questo *dire* a me, straniera al contesto di relazioni proprie, un vissuto descritto come difficile, tenuto per sé, taciuto nell'arco di una vita segnata da un perenne, laborioso *fare*, è un ricordare penoso ma insieme un piacere, «la narrazione è il luogo di oltrepassamento e di una oggettivazione del dolore» (Clemente 2013: 196-197).

I punti di vista delle mie interlocutrici, come in altre biografie di vita contadina femminile (Di Piazza & Mugnaini 1988; Revelli 1985; Rossi 1970), raccontano solchi profondi lasciati da modi di produzione, dalla proprietà della terra e da rapporti sociali ritenuti ingiusti.

Nella diversità delle loro traiettorie di vita, esse hanno in comune il tratto biografico di provenire da famiglie contadine, di aver contratto matrimoni omogamici (Segalen & Martial 1981: 110), connotati da alleanze di lignaggi collocati sullo stesso livello sociale (Pescarolo 1996; Revelli 1985), di esser state considerate un «supplemento fecondo e produttivo» (Solinas 1992: 47) nel nucleo maritale.

Le donne che ho incontrato sono madri e spesso nonne, hanno fatto esperienza di una vita dura e frugale, dell'unità famigliare come sistema di produzione<sup>2</sup> in cui hanno sofferto della mancanza di rinnovate condizioni ambientali e di certezze dell'avvenire. Inoltre, tutte affermano di non aver desiderato il mestiere della terra per le generazioni delle proprie figlie/i e

---

<sup>2</sup> Sull'ampio tema dei mutamenti della famiglia contadina come unità di produzione in Italia, si veda, tra l'altro, Faeta 1979; Papa 1985; Grilli 1997; 2007; 2014; Solinas 2004; Viazzo & Zanutelli 2008; Mugnaini 2016; Zanutelli 2020; Coltro 2022; Manesso 2024.

nipoti. Quest'ultimo posizionamento, lontano dal rimpianto del mondo contadino o da retoriche della nostalgia rurale (Bausinger 2020; Dei 2002; Meloni 2023; Teti 2022: 46-47), si accompagna alla consapevolezza di aver permesso, grazie alla parsimonia e alla pratica del risparmio stringente, come in altri contesti popolari in Italia fino agli anni Settanta, un avanzamento del destino familiare (Aliberti 2003; Tilly & Scott 1981). Tale miglioramento è descritto attraverso i titoli di studio di figlie/i e nipoti, molto più elevati del proprio, spesso fermo alla licenza di quinta elementare, e i lavori svolti dalle generazioni seguenti in terraferma o a Venezia, nel settore terziario.

I nostri incontri avvengono nell'ospitalità delle case in cui sono ricevuta, sono conviviali, contrassegnati dal cibo: parliamo prima e dopo un invito a pranzo o durante un prolungato caffè accompagnato da biscotti, quelli che porto io da Venezia e quelli tipici locali, i *bussolá*, spesso fatti in casa per la mia visita. L'importanza e la ragione di tale condivisione alimentare con me antropologa e «foresta» (forestiera) si rivela con l'avanzare della ricerca. Incontro dopo incontro, l'atto del mangiare appare come un gesto che scandisce il tempo della visita e crea legame (Grilli 2014: 483-485), radicato nella memoria di una stringente necessità quotidiana, di mancanza e penuria (Revelli 1985; Teti 1999; Camporesi 1989).

Le mie interlocutrici, infatti, similmente alle contadine incontrate da Nuto Revelli, lontane da una mitizzazione della società contadina, «non mi parlavano delle lucciole e delle cinciallegre, ma della fame di pane, della miseria di una volta» (Revelli 1985: XVII). Nei racconti biografici che ascolto è costante il ricordo della fatica di una giornata lavorativa lunghissima, non risolta nel solo lavoro della terra. Le vite femminili sono segnate dal «saper fare di tutto» e da un lavoro plurimo, in continuità con quanto sperimentato dalle generazioni delle madri (Filippini 2002: 1630; Segà 2002). Per arrotondare il reddito, all'agricoltura si somma la fabbrica del vetro a Murano, i lavori di lavanderia, stiro, rammendo, pulizia e collaborazione domestica. Si aggiunge poi il carico del lavoro casalingo e di cura familiare, descritto come indiscussa competenza femminile; l'onere, ancora presente fino alla fine degli anni Sessanta nella condizione contadina femminile del dopoguerra, di svolgere ulteriore lavoro gratuito e servile in favore del concedente le terre in affitto: il bucato settimanale, lavori domestici, regalare e preparare prodotti di allevamento e prodotti dell'orto (Tiso 1991: 296; Filippini 1996, 2002; Segà 2002; Sciana 1996: 11-12).

Raccontando queste forme delle loro vite, le mie interlocutrici, si animano quando parlano del poco e prezioso tempo libero. Rivelato nel ri-



cordo di minuzie, affiora nella memoria in dettagli di momenti leggeri, di cui è ancora nitido il sentimento. Appare, allora, Venezia: la passeggiata in città, nella zona di Rialto, fatta dopo aver portato in barca e venduto, con mariti, fratelli e figli, la frutta e verdura al mercato. Ma Venezia si rivela, anche, costantemente, come simbolo dei *paróni* e *sióri*<sup>3</sup>, e della privazione di quello stesso tempo libero a cui è legata nel ricordo.

La mia riflessione muove da queste immagini della memoria contraddittorie. A partire da esse esploro il contrasto tra la percezione della laguna, area remota, percepita come margine (Ardner 2012: 532) dal centro estrattivistico Venezia e l'immaginario affabulatorio della cosiddetta Laguna di Venezia. Tale immaginario, spesso romantico ed estetizzante, rappresenta il dominio della città lagunare sul resto dell'arcipelago del quale viene taciuta la forza-lavoro e la produttività. Le donne incontrate raccontano il proprio lavoro come «base fisica e biologica della vita in città» (Lane 1991: 521) e pensano la laguna nei termini di un'autonomia resistente alla reificazione del proprio territorio in regione minore, riserva naturale silvestre e faunistica e proprietà della Serenissima.

Ricordi e sguardi sulla laguna e Venezia sono qui analizzati secondo una logica di «interrelazione», attenta a «geografie diseguali del potere» (Massey & Jess 2005: 56-57). Essi raccontano l'insofferenza per la propria posizione subalterna a quella dei signori veneziani, il sentimento oppositivo del noialtri (Remotti 2017), di essere un altro mondo rispetto alla diversità veneziana; ma permettono anche di approfondire la consistenza non dicotomica delle immagini del ricordo, la loro permeabilità e contraddittorietà. Queste immagini sovrappongono Venezia, simbolo di oppressione, esemplificato dal mercato di Rialto dove il mondo contadino, pendolare all'alba, vogando in barche varie va a vendere i prodotti coltivati, a una Venezia definita un sogno, il respiro preso passeggiando fugacemente nel luogo dei «sióri» prima di tornare alla durezza del lavoro dei campi.

## La Laguna di Venezia e la «Venezia della Laguna»

Nell'immaginario diffuso della Laguna di Venezia la rappresentazione della città, costituita come centro, capitale economica e culturale, fissata in un

---

<sup>3</sup> Questi termini vengono usati per indicare genericamente e rispettivamente i proprietari delle terre lavorate dagli orticoltori della Laguna Nord e l'insieme dei residenti a Venezia che accedono a un livello dei consumi alto.

longevo e vasto sistema mitografico (Ortalli 2021) prevale sulle isole, costituite da tale narrativa dominante in immagini territoriali secondarie, descritte, semantizzate e mentalmente mappate secondo una visione spaziale parziale e selettiva (Farinelli 2009). Il primeggiare di Venezia appare in espressioni pittoriche cinquecentesche della scuola veneta come l'*Apoteosi di Venezia o il Trionfo di Venezia* (1582) del Veronese, dipinte sul soffitto del Palazzo Ducale. È rappresentato da Longhi nelle scene settecentesche di vita quotidiana della nobiltà e nelle vedute di Guardi e Canaletto, ricche di dettagli urbani, appetibili per i turisti facoltosi (Lane 1991: 520), attratti da Venezia nel loro viaggio di formazione e istruzione, il *grand tour*, (Ortalli 2021: 211-217; De Seta 1982). In prospettive che privilegiano l'acqua e mostrano il traffico di imbarcazioni varie appaiono l'operosità, i commerci e il fermento cittadino, segni della potenza economica della capitale, evocata anche quando essa non è più la regina dei mari e dell'Adriatico (Ortalli 2021; Pace 2020).

Come nota Bettini, dalle interpretazioni astoriche successive dei segni urbani quattrocenteschi di Venezia, la sua marmificazione, espressione di potenza e ricchezza (Bettini 2006: 36-39), nasce nell'Ottocento un duraturo equivoco romantico, animato da autori come Simmel, Voltaire, Proust, Mann, ognuno dei quali tratta la città come un'opera d'arte adeguata alle proprie strutture della sensibilità (*Ivi*: 16-18). Venezia viene reificata come «città avventura, maga Circe; seducente, equivoca e pericolosa» (*Ivi*: 19). Tale «estetica della contemplazione» (*Ivi*: 10) pesa in celebri rappresentazioni centrate sulla bellezza: per esempio nei giochi dell'acqua con la luce nei canali, nei riflessi, nella nebbiolina invernale in città descritti da Brodskij (2023). Il suo viaggiatore, catturato dalla magnificenza, soprattutto se donna, non può trattenersi dal fare shopping, per tentare di adeguare la propria immagine alle prospettive dei «pizzi di marmo», (*Ivi*: 27) a un «tessuto visivo chiaramente paradisiaco» (*Ivi*: 33).

Le testimonianze delle mie interlocutrici raccontano invece qualcosa di molto diverso. Venezia vista dalla laguna non è una città pervasa da spettri romantici, non garantisce la «self promotion», l'«ascesa rampante assicurata» ricercata da molti visitatori e turisti in città (Debray 2023: 39). Le donne con cui parlo non hanno tempo e soldi per confrontarsi con l'immagine eccellente della città d'arte. La loro visione è strettamente legata alla sussistenza quotidiana e, come detto, oscilla tra un essere contro Venezia, simbolo della propria oppressione, e il desiderio e l'attrazione verso questo stesso simbolo di benessere economico.

Tali discrepanze appaiono anche nel linguaggio e nelle variazioni intorno alla definizione toponomastica Laguna *di* Venezia. La relazione di appartenenza geografica e areale ma anche di sovranità e dominio iscritta nell'aggettivo possessivo «di» viene reinventata nella «semantica del concreto» utilizzata dalle mie interlocutrici (Breda 2020: 43). In discorsi riferiti alla propria ecologia nativa (*Ibidem*) si usano semplicemente espressioni come «qui», «da noi», «noialtri», «in laguna», dove quest'ultimo termine è spesso spogliato del complemento di specificazione. In questo linguaggio lagunare, Venezia non è un centro, non risulta essere un superlativo assoluto (Marini 2019); la remotizzazione si rivela un processo bidirezionale che avviene anche nelle aree considerate periferiche rispetto alla zona dominante (Ardner 2012). Le mappe mentali e immaginarie risultano radicate nel contesto ambientale di concrete morfologie dell'arcipelago (Vallerani 1995; Bonesso 2001; Iovino & Beggiora 2021; Mancuso 2002; Baldacci 2023). Esse sono legate a conoscenze ecologiche tradizionali (Vianello 2004, 2021; Jessen *et al.* 2022), a vie d'acqua che è necessario conoscere e gestire per attraversare vogando la laguna e vendere i prodotti agricoli in città o lavorare in fabbrica a Murano (Baldacci *et al.* 2022; Sciamia 2003).

Un giorno di dicembre 2023, incontro Luana. Ci troviamo, anche con la sua mamma Bruna, nella casa familiare situata nella striscia di terra situata tra la laguna e la riva Adriatica, tra Ca' Ballarin e Punta Sabbioni. Figlia di una famiglia di contadini, Luana è la più giovane tra le mie interlocutrici. A differenza di esse, ha potuto studiare, si è laureata ed è una guida ecologica, esperta della laguna. In apertura della nostra conversazione, riflettendo con me sulla mia posizione di studiosa «foresta», Luana ha ritenuto fondamentale mostrarmi una mappa geografica. L'ha dispiegata sul tavolo, ha scorso col dito i contorni del territorio e i confini d'acqua della Laguna *di* Venezia. Nel dialogo, Luana insiste sull'autorità della mappa, agita come strumento utile a dire la propria rappresentazione di spazio e tempo (Massey & Jess 2005: 109) e a esprimere la resistenza verso una geografia mentale diffusa, nella quale Venezia dominerebbe, ancora oggi, decaduta la Serenissima, sull'arcipelago (Pace 2020: 27).

«Vedi? Guarda qua!». Il dito indica le differenze di proporzioni, lo scarto tra la forma di pesce di Venezia e le superfici di acqua e terra ben più grandi di singole isole come il Lido o Sant'Erasmo e dell'insieme tutto dell'arcipelago rispetto alla città lagunare. Il richiamo alla mappa, nell'interazione tra me studiosa «foresta» e Luana, studiosa «indigena» al mondo lagunare, esplicita una riappropriazione delle maniere di rappresentazione

fondata nel territorio e nella cartografia (Peluso 1995), un posizionamento che afferma l'indipendenza e l'autonomia della laguna.

Ascoltando un simile punto di vista lagunare è possibile pensare non la Laguna *di* Venezia ma la «Venezia della Laguna».



Fig. 1 Mappa della laguna affissa nell'isola di Sant'Erasmo © Elena Zapponi

## Noialtri e «il pan bianco del parón». L'altro mondo della laguna

Sant'Erasmo è situata in Laguna Nord a poca distanza dalle Vignole e dal Lazzaretto. La sua estensione di circa 330 ettari ne fa l'isola più grande della laguna, considerata nel secolo scorso un litorale, una morfologia parte del cordone dei territori di Cavallino, Lido, Pellestrina e Sottomarina, separazione delle acque del mare dal bacino lagunare (Cavazzoni 1995: 64). Questa superficie, equivalente a due terzi di quella di Venezia (Crovato 2014), è formata da terreni sabbiosi e permeabili favorevoli all'orticoltura grazie anche all'azione mitigatrice del mare (Zanetti 1995).

Nel mio primo giorno nell'isola incontro Elsa, riconosciuta dalla comunità santerasmina come un'autorità nel racconto di saperi locali e memorie. Elsa mi fa accomodare davanti all'uscio di casa, parliamo e prendiamo accordi per rivederci. Bisnonna, vedova dopo 52 anni di matrimonio, ha ottantotto anni. Arriva a Sant'Erasmo da sposa, all'età di 22 anni. È nativa di Noventa di Piave, che, in contrapposizione alla laguna, chiama «terraferma» volendo significare la specifica relazione con l'acqua intessuta dagli insulari,

e anche la sua, mista di domestichezza e paura. Torno a trovarla regolarmente e in queste visite ripetute ne conoscerò la figlia, la nipote e la nipotina. Molto disponibile a incontrarmi, Elsa viene a prendermi con la sua Ape Piaggio blu al molo. La riconosco mentre il vaporetto attracca. La mia evidente sorpresa ed entusiasmo di foresta proveniente da Roma nel viaggiare in questo suo mezzo di trasporto, da lei guidato con dichiarato piacere e altrettanta dichiarata disinvoltura, crea un clima di reciproca simpatia.



Fig. 2. Elsa nella sua ape Piaggio che ironizza su di me, antropologa “foresta” © Marina Dimoulà

In autunno sediamo davanti all’uscio di casa, con vista all’orto familiare. Sul tavolo addossato al muro poggiano pannocchie, scatole di semi e il suo affezionato cappello di paglia, usato per lavorare nei campi.

Elsa parla dell’isola, chiamandola «l’isola mia». La descrive in base alla specializzazione produttiva agricolo-orticola (Mancuso 2002: 2384; Busato 2006) che la lega a un rapporto di sudditanza verso Venezia:

Murano il vetro, Burano il merletto. Noi siamo Sant’Erasmo, Orto dei dogi, qui si produce frutta e verdura per servire Venezia. Andavano i contadini dell’isola a Rialto, vogando, che adesso, queste barche vengono adoperate per fare la regata storica delle caorline<sup>4</sup>.

Il racconto dell’arrivo a Sant’Erasmo ripercorre la fanciullezza in un contesto di mezzadria e le difficoltà affrontate dalla sua numerosa famiglia:

<sup>4</sup> La caorlina è un’imbarcazione lagunare capiente, con poppa e prua tonde e simmetriche. È diffusa soprattutto nella parte settentrionale della Laguna di Venezia, in special modo a Burano (Penzo 2009: 15-24).

Dico sempre: sono figlia d'arte, nel senso son nata contadina, sono figlia di contadini. Non volevo più lavorare la terra, perché era mezzadria, si doveva lavorare tutto, si produceva venti chili di roba, si doveva dare dieci al padrone e dieci a noialtri, si poteva sfruttare la roba del padrone, se la si prendeva, si poteva, però il padrone era più furbo di noi! Quando si trebbiava il frumento, si attaccava alle tre e mezza, quattro della mattina, finché non arrivava il padrone non si metteva in moto le macchine. Lui si sedeva là all'ombra, al fresco, e noi a lavorare sopra la trebbia, popò di caldo che c'era, per smettere a mezzogiorno, per andare a mangiare, finché arrivava il padrone e si attaccava la macchina.

Per alleviare il carico economico familiare, all'età di quindici anni Elsa va via di casa e inizia a lavorare come bambinaia a Treviso:

E allora io son andata via a quindici anni a lavorare a Treviso, eravamo nove fratelli, e pensa ti, io ho adoperato il vestito per vestirmi, che si teneva per la domenica, di iuta, di sacco, sai cos'è? Si prendeva dei sacchi vecchi, poi mia mamma li cuciva e gli dava il colore blé, e si faceva, mi ricordo, fatto di iuta, con mezza manichetta così, se lo si lo teneva per la domenica, pensa ti a che punto che eravamo ridotti: «No mamma, vado via vado a lavorare a Treviso dai signori Rossi d'alta moda», Massimiliano Rossi di Treviso. Era una sorella di mia mamma, che mi ha trovato questo lavoro babysitter, bambinaia. Quindici anni gavevo, ho fatto due anni là e c'era un'altra signora che faceva i lavori di casa, io ero sempre a spasso coi bambini, ma dopo due anni questa donna di servizio è andata via e la padrona mi fa: «Puoi passare tu?» e allora a diciassette anni ho iniziato a far la casa... la cera era quella dura, in ginocchio, ho perso una vita.

Elsa si licenzia da questo primo lavoro per «questioni di pane», il pane bianco e «bello» che la «padrona» non vuol dare alle donne in servizio a casa:

Aveva il pane per le donne di servizio, il pane più nero, il pan proprio più scarso ghe gera e pe i paróni il pan quello bello bianco! E quel giorno mi, al mese di luglio, alle quattro di pomeriggio, lavori, te ga fame e st'altra donna mi dice: «Elsa te ga fame?» E io: «Sì!» «Non è permesso magnar il pan bianco del parón!» Però avevamo fame, i magnava in salotto, noialtre in cucina. Arriva la padrona e dice: «il pan?» E mi: «No ghe n'è». «El pan del parón no te ghe da magnarlo!» E mi manda in tutti i panifici a trovar un toco de pan. Pan no ghe ne gera...! «Signora, digo, no go trová pan!» Niente non l'ho trovato. «Ricordarsi che il pan del parón no ga ghe magnarlo!» Allora io rispondo: «Signora, io in casa mia, non è mai mancá polenta e salame e radicchio, gavemo sempre magná, no gavemo patito la fame, son venuta qui e devo avere fame!?»

In seguito, Elsa lavora come bambinaia in una seconda famiglia, stavolta veneziana, residente a Padova e poi, attraverso un terzo lavoro, approderà alla laguna, in zona Treporti, dove conosce il futuro marito. A Sant'Erasmo arriva nel 1958. Con il marito, già agricoltore, si dedica al lavoro dei campi. Ripensando al passato, Elsa insiste sui mutamenti agricoli avvenuti nell'isola, un tempo curata come un giardino dove «c'era de tuto e de più».

Il discorso torna in altri incontri nel mese di ottobre. Tra ricordi della fatica fatta col marito e riflessioni sul presente, per esempio, quando Elsa mi spiega cosa sono le barene, la loro importanza per la pesca e il doppio uso linguistico della parola: una morfologia di terra emergente dalle acque, tipica dell'ecosistema della laguna<sup>5</sup>, dove si pesca ma anche, più metaforicamente, le terre incolte, in questo caso l'isola che portava il soprannome di Orto di Venezia, oggi giardino sfiorito.

Mi, quando son venuta qua nel '58 no ghe gera un pelo de erba, ma tutti giardini, de fagiolini, de patate, de tuto e de più! E tutto ben tenuto, tutto bello pulito. Niente no gera de barena, era tutto lavorato proprio a frutta e verdura in quantità, infatti portavamo la roba a Rialto e proprio si dava il nome giusto l'Orto de Venezia, perché gera de tuto e de più.

Adesso si ha l'orto per casa... pochi de porro, de fenochi, de radicchio di due qualità, il trevisano e dopo Castelfranco, un po' di verdura per l'invernata, verze, cavoli.

Nei discorsi di Elsa, ricordando la divisione del lavoro agricolo tra lei e il marito appare l'immagine di Venezia. Elsa si occupava all'alba della preparazione, taglio e divisione in sacchetti della frutta e verdura mentre il marito andava a venderla vogando alla valesana, poi, negli anni Settanta in barca col motore<sup>6</sup>, a Murano ma soprattutto al mercato di Rialto. Quest'ultimo ricompare spesso nei nostri incontri successivi come simbolo della città e della mobilità fisica lavorativa. Nel ricordo la durezza del lavoro pesa al punto da impedire la nostalgia e da determinare la volontà di vite diverse per le generazioni seguenti. Più volte, nonostante i commenti sulla desertificazione dell'isola, Elsa riderà con allegria, del pollice nero

---

<sup>5</sup> Sull'erosione delle barene, metafora dei cambiamenti della laguna, si veda D'Alpaos 2010; Zanzotto 2013; Spadaro 2022.

<sup>6</sup> Sull'evoluzione delle barche veneziane e l'uso del motore si veda Vallerani & Sanga 2009.



delle proprie figlie e della nipote. Di sua figlia secondogenita, con cui familiarizzo e che abita nella casa contigua alla sua, mi dice ridendo: «Ela de tera non sa, gnanca a parlarne!».

In altre conversazioni, intrattenute in inverno, Venezia appare invece quando si parla di svago e consumi.

Andavo ogni settimana a farmi delle spese, tutte quante qua, le donne, anche adesso. Son sempre andata tanto mi a Venezia. El sabato parte il bateo pieno che va a Venezia, per le commissioni o a far spese coi fioi. Si andava tanto a Venezia noialtri dell'isola. Mi, te digo, andava anca mi, ma adesso cosa mi serve, mi serve star quietà! Vado a Venezia per fare cosa, adesso, a ottantasette anni!?

Da anni Elsa evita Venezia, dichiara di voler evitare i ponti, i turisti e quando ci rincontriamo ripete scherzosamente che a Venezia non ci è ancora andata, ci andrà solo «in gita per la cassa». Non capisco cosa intende e lei ride, spiegandomi che vuol significare: «Sono andata in gita per comprare la cassa da morto ma ho trovato chiuso!».

## Controsguardi su Rialto

In autunno avrò conosciuto le tre generazioni della famiglia di Elsa. Grazie alla mediazione della nipote di Elsa, che vive a qualche canale di distanza dalla madre e della nonna, andrò a incontrarne la suocera, Rita. Quest'ultima, che abita con il marito nella campagna di Cavallino-Treporti, mi riceve nella cucina della casa in cui abita dal 1975. Racconta di avere un orto che le consente di non fare la spesa di verdura e le galline per le uova. Fino all'anno precedente al nostro incontro possedeva anatre, tacchini, conigli ma progressivamente l'azienda di vendita all'ingrosso gestita con suo marito ha chiuso. Rita si descrive figlia di due generazioni di contadini. Come Elsa, dice serenamente che i suoi figli «non sono mai stati per i campi, vedevano che facevamo fatica economica». Contemporaneamente al lavoro della terra Rita ne ha svolti vari altri: è stata in fornace a Murano, cuoca in un ristorante turistico nel porto di Punta Sabbioni, ha fatto lavori domestici. Ma il lavoro agricolo è la costante e, negli anni, con il marito passa dal coltivare la terra d'altri, ricevuta in gestione, al poterne acquistarne. È questo un momento di svolta economica e insieme simbolica, come nota Nuto Revelli (1977; 1985) rispetto al mondo contadino del Nord Italia nel dopoguerra, evidente nella biografia di tutte le mie interlocutrici. Si tratta di un passaggio di status che segna la differenza rispetto alla fatica



di sommare altri lavori a quello agricolo, così come facevano le generazioni precedenti e suo padre:

Mio papà, oltre i campi, lavorava in fornasa a Muran, faceva il vetro. Lavorava sia di notte che di giorno, di notte il fuochista, perché faceva tante ore, e di giorno, noialtri disemo «in moeria», dove levano i sassetti, dove lucidavano il vetro.

La nostra conversazione prosegue e a un certo momento tocca il rapporto con Venezia. La città è descritta da Rita come un niente esperienziale, un mondo che non partecipa della sua vita:

Venezia, no, no, niente, niente, no, niente. Anche io ho fatto qualcosa, quando avevo quattordici, quindici anni, quando andavo in fornasa, poi ho fatto su e giù al Lido, dove facevo le pulizie, poi quando ho cominciato a avere i figli, mi son fermata qua.

Mentre Venezia non è frequentata per assenza di tempo libero la mobilità verso luoghi diversi dalla casa è determinata dal lavoro (Mancuso 2002). Nelle parole di Rita la mobilità lavorativa di un «noi come lavoratori» si articola tra le fabbriche del vetro a Murano, Venezia e il Lido, dove la comunità di appartenenza in cui si identifica, un «noi eravamo i contadini», svolge lavori di assistenza ospedaliera o pulizia domestica per i residenti o per i veneziani che vi si svagano (Isnenghi 2021: 111-128).

Noi come lavoratori, prima si andava all'ospedale al Lido, chi faceva gli infermieri, al Lido si andava solo a servizio, dalle signore del Lido a fare pulizie o a Venezia. Dalle signore del Lido che avevano case al Lido, ville, gente che lavora in amministrazione e che hanno bisogno della donna di servizio, ecco e noi, da qua andavamo... Noi eravamo i contadini, e loro, erano i signori.

Le chiedo se ha esperienza del Festival del cinema al Lido:

No, io no! Io sono andata a guardare i bambini, che i genitori andavano a vedere [Ride e si interrompe] il festival! [Ride molto] Perché io guardavo bambini del lido, bambini che i genitori andavano a vedere il festival, queo là, del cinema. Mi ricordo che la signora dove lavoravo, si preparava il vestito e andava tutte e tre le sere, all'epoca facevano le serate e allora aveva tutti i vestiti pronti per le serate, lungo, pailletes, vabbhe...

Il riso provocato dalla mia domanda rivela il Lido, nel momento del Festival del cinema, come una vetrina di privilegi sociali: «queo» è conci-

samente descritto come uno spazio a cui non si ha accesso nel ricordo dei vestiti della signora che si serve. Divertimento a cui le donne che incontro non partecipano per motivi di capitale economico, consumi culturali e stili di vita (Bourdieu 1979), il Festival, come la Biennale d'Arte, provoca una grande risata in Rita. Questo linguaggio del corpo (Mauss 2017) funziona come un commento, nei termini di Granet e Mauss (1987: 13) «una simbolica». La drammaticità della privazione del tempo libero, negato in un assetto di disuguaglianze, è esorcizzata in un'inversione del prendersi sul serio dei «signori» attraverso il riso<sup>7</sup>.

Inoltre, come nei ricordi di Elsa, questa testimonianza descrive, nell'immagine del ricordo del mercato di Rialto, il dominio che permea i rapporti tra laguna e Venezia. In un controsguardo rispetto alle celebri vedute settecentesche o alle cartoline e immagini turistiche del Canal Grande e dei palazzi affacciati sull'acqua, sinonimo di potenza e prestigio di Venezia (Bettini 2006), il mercato di Rialto è metafora opprimente dell'asprezza di una vita di «*noi* contadini», che «davamo da mangiare a *loro*».

Così Rita ricorda i viaggi di fatica in barca fino a Rialto:

A Venezia i signori, Padova i dottori, dicono che... allora... Venezia i signori, Padova i dottori perché c'è l'università per i dottori, dopo dicono Vicenza, «magnagati»... o Verona... E qua, invece, eravamo contadini «noi», tanto. Però davamo da mangiare a loro, perché si andava, mi ricordo, col sàndolo<sup>8</sup>, con le barche, a portare la verdura a Rialto, che «*loro*» mangiavano, a Venezia. Però io so, per esempio, che mio nonno vendeva la verdura a Venezia la metteva in barca, a Treporti, caricavano tutti i contadini, e dopo portavano là. Mio nonno si alzava alle tre per andarsela a vendere la roba a Venezia, vendeva bene all'epoca. Riempivano il topo, questa barca grande, andavano a Venezia e ognuno aveva il suo banco, scaricava, vendeva, quando erano le sette di mattina era a casa.

## La passeggiata a Rialto, le vetrine dei negozi, il desiderio di una mozzarella in carrozza

L'attraversamento della laguna per motivi lavorativi e il dominio di Venezia sulle isole (Busato 2006; Crovato 2009) appare nei ricordi di tutte

<sup>7</sup> Tra i tanti testi sulla funzione del ridere rinvio a Lombardi Satriani & Scafoglio 1992; Le Breton 2019: 199-200; De Martino 2021.

<sup>8</sup> Una delle imbarcazioni tradizionali più diffuse in laguna, di circa 9m, adibita a pesca e trasporto. Si veda Penzo 2002.

le donne che incontro. In quelli di Mirella, per esempio, che conosco a Sant'Erasmo grazie al passaparola femminile attivato da Elsa, la quale mi accompagna a incontrarla in Ape Piaggio nella zona centrale dell'isola. Veniamo accolte in cucina con caffè e pastarelle. Elsa si trattiene con noi, ascoltando, intervenendo, annuendo davanti ad alcuni ricordi.

Mirella si è sposata a ventidue anni con il marito, impiegato in vetreria a Murano. Ha ottantaquattro anni ed è in pensione. Racconta di esser stata contadina, aver lavorato in fornace, poi come agricoltrice di fiori. Infine, bisognosa di un reddito costante per provvedere alle rette scolastiche dei figli, lascia il lavoro della terra, opponendosi al marito. Si impiega allora come stiratrice a Venezia, assunta da un bed and breakfast frequentato da una clientela benestante. Appassionata di pittura e studiosa di storia, dichiara di aver seguito l'esempio dei figli, essersi fatta portare libri dalle biblioteche e aver iniziato, da adulta, a istruirsi. Sulle questioni di cui discorriamo porta uno sguardo affinato dalle sue letture e studi. Il suo discorso esplicita la dominazione dei nobili veneziani su Sant'Erasmo, loro proprietà:

La storia del Lazzaretto, come quella di Sant'Erasmo si incunea con quella di Venezia, fa parte di quella di Venezia. Non bisogna guardare Sant'Erasmo come una cosa distaccata. Sant'Erasmo era, semplicemente, fin dall'inizio una proprietà dei veneziani. Era chiamata «il Giardino dei Dogi» perché i Dogi erano nobiltà veneziana, c'erano i Candiani, fino a qualche anno fa, erano proprietari qui, di Venezia. Molti veneziani nobili avevano terreni qua.

Nonostante l'identificazione di Venezia come spazio della ricchezza, la città nella vita di Mirella gioca un ruolo diverso rispetto alle precedenti testimonianze. Il nuovo contesto lavorativo di stiratrice a Venezia costituisce una via per allontanarsi da casa e da una relazione coniugale con il marito definita come difficile. L'amicizia con la sua datrice di lavoro e le colleghe diventa una rete di conoscenze femminili che, nei suoi termini, le dà libertà rispetto alla durezza del lavoro dei campi. Racconta, infatti, di aver vissuto la costrizione di una vita per la quale «non sarei nata», destinata, secondo una precisa divisione del lavoro di genere nel contesto lagunare, alle molte mansioni domestiche e di cura, oltre all'agricoltura.

Finito di lavorare tornavo e c'era da mettere su la pentola, e c'era da lavare e c'era da stirare e c'era! e c'era! e c'era...! [annuisce] Non avevo la lavatrice... Non son stata fortunata, gó lavorá [Ride insieme a Elsa]!

[...] Non mi parli di agricoltura, io ammiro chi lavora la terra ma veramente lo ammiro più di un professore! Ricordo quando ero ragazzina e vedevo i miei fratelli che andavano a lavorare in fabbrica: col bel vestito pulito, si mettevano il grembiule da lavoro e tornavano indietro col vestito bello pulito. Io, la sera mi lavavo, il mattino dopo mi mettevo il vestito pulito, dopo mezz'ora ero più sporca della sera prima! Io odiavo avere il grembiule e rispondevo a mia mamma che me lo voleva far mettere: «Così sporco il vestito e anche il grembiule e hai due cose da lavare!». Io, quelle aurore, quei paesaggi che adesso dipingo, li avrei dipinti anche allora perché appena mi capitava l'occasione disegnavo anche per terra. Mi capisce, io non sarei nata per lavorare nei campi...

Nei ricordi, Venezia torna come spazio extra-domestico di autonomia. Mentre Elsa ostenta la sua antipatia per Venezia, «città dei padroni», il suo non ricordarne i nomi delle calli, l'orientarsi attraverso i ponti e la fatica di percorrerli, per Mirella la città è un rovescio del suo mondo contadino, possibilità di ascesa sociale e opportunità di una formazione utile ai propri figli per trovare un lavoro diverso da quello agricolo.

Sa una cosa che rimpiango? Adesso che sono diventata diversamente giovane [Ride]? I ponti li guardo di storto però io adoro Venezia, amo Venezia [Elsa interviene: «Mí no»]!



Fig. 3. Venezia vista dal vaporetto linea 13 che serve la Laguna Nord © Elena Zapponi

Un altro punto di vista su Venezia è quello di Mary. Artista del merletto, afferma di non poter smettere di lavorarlo all'età di ottantatré anni, nonostante gli occhi affaticati. La incontro in casa sua a Burano, in una giornata di mal tempo, nel mese di marzo. Mentre fuori diluvia, davanti a una tazza di tè, parliamo sedendo vicino al tombolo. Mary racconta la crisi dell'arte del merletto (Cottica 2017) e scartando teli e dentro ad essi carte veline fissate con spilli, mi mostra le opere delle sue mani esperte, fiorite di rosette, stelline, ovetti ripieni, bissoni (Tucci 2018: 232-234). Nel suo discorso appare Venezia, indicata nel ricamo che rappresenta il ponte di Rialto, poi più in generale nel ricordo:

A Venezia ci andavo a vendere ma anche per comprarmi i vestiti, le scarpe soprattutto. A Burano non c'erano, come neanche adesso. Sono sempre andata più a Venezia che in terraferma... a Venezia costavano tanto le cose! Però erano belle, eh, erano belle!

Le chiedo se le piaceva andarci:

Io quando andavo a Venezia dovevo arrivare a piazza San Marco! Era bellissima. Per me era un sogno trovarmi in piazza San Marco con tutte quelle persone di tutti i tipi... Venezia, il punto principale è San Marco.

In quest'immagine del ricordo San Marco è «metonimia del più grande monumento culturale chiamato Venezia» (Davis 2022: 78). Di questo «sito sacro del turismo» (*Ibidem*) Mary condivide il sentimento di fama mondiale. Venezia non appare nei suoi aspetti di povertà e di disuguaglianze urbane (Somma 2024). In contrasto con il proprio mondo, essa è pensata come spazio dei consumi non accessibili e sogno di qualità: non solo quella dei prodotti esposti nelle vetrine ma quella di una vita materiale connotata da maggior benessere.

Similmente Bruna, che incontro insieme a sua figlia Luana nella loro casa a Ca' Ballarin (Treporti), ricorda l'esperire Venezia come un «respiro». Bruna ha ottantaquattro anni. Figlia di una famiglia di cinque figli ricorda di aver cominciato a lavorare nei campi da bambina e di aver vissuto sempre lavorando la terra, come le sue antenate: «Mia mamma ha lavorato fino a 97 anni, e stava dritta con la schiena! Mio marito dopo che lavorava si sedeva prima di cena e mangiava i pomi [mele] e aspettava la cena!».

Per andare a coltivare i campi affittati dalla famiglia vicino a Eraclea, Bruna sedeva su una *tola*, un'asse di legno, sistemata tra il manubrio della

bici e il sellino. La sorella grande pedalava, d'inverno col freddo; d'estate, tra giugno e settembre, quando si faceva la rotazione della terra e del *frumento* e si coltivavano i fagioli, in cui era specializzata la famiglia, col caldo.

Io e mia sorella andavamo trenta chilometri a andare e trenta a tornare. Ero «asparasea» in semenza [un asparago in semenza]. Lavoravamo tutto il giorno a zappare, a raccogliere.

Bruna sottolinea il carico di fatica maggiore rispetto a quello già enorme degli uomini, supportato dalle donne della generazione precedente alla sua e dalle sue coetanee senza avere potuto protestare in un contesto di costruzione del valore differenziale del genere secondo una naturalizzazione dei doveri femminili (Héritier 1996; Pescarolo 1996: 316; 2019; Segal 2002; Filippini 2002):

Pensavamo solo a lavorare e tirare avanti e migliorarsi un po'. Era scontato, loro [gli uomini] pensavano che tu dovevi farlo, capisci? Tu ti sposavi, dovevi fare tutto, andare sui campi, dovevi fare da mangiare, da stirare, da lavare a mano, perché non c'era la lavatrice, a mano, non c'era niente, le galline e i maiali, dovevi.

In questo contesto, Bruna e tutte le altre donne che incontro ricordano l'arrivo in casa della lavatrice come un rito di passaggio biografico: un elettrodomestico che marca l'epoca di un miglioramento della vita femminile seppure in un contesto di immutata divisione del lavoro tra generi (Asquer 2005). Anche la sua esperienza di Venezia partecipa di ricordi contraddittori, contrassegnati dal peso della fatica, ma a tratti leggeri. È questo il caso della consolatoria passeggiata fatta nei pressi del mercato di Rialto dopo aver venduto la merce:

Io sono andata a Venezia quando avevo vent'anni. Prima sono andata per qualche malanno che mi portava la mamma a fare visite qua e là però ho cominciato a andare a Venezia quando mio marito mandava la roba a Venezia, a Rialto. E dopo io andavo a tirare la roba dal mercante. Andavo una volta alla settimana perché avevamo tanto bisogno di soldi, non ne avevamo e allora andavo a prendere i soldi e mi portavo a casa due chili di sardine per il saor che durava tanti giorni, che non andava a male, capisci? Il saor dura anche otto dieci giorni, con la cipolla. Mangiavamo quello perché intanto risparmiavi e durava tanto, non serviva neanche metterlo in frigorifero, con l'aceto dura tanto.

In un precedente incontro invernale con Bruna, avevamo accennato alle vetrine di Venezia. Nel giugno 2024 torno sull'argomento che la porta, quasi assente, a concentrarsi nel ricordo e a illuminarsi di un grande sorriso:

E quando andavo, guardavo le vetrine... Mi piaceva tanto. Allora andavo da sola, piano piano, piano piano, guardavo tutte le vetrine, poi andavo a Rialto, mi dava i soldi quel signore, quello che mi vendeva la roba, mi portavo a casa il pesce, qualche verdura, anche qualche carciofo che non avevamo noi, per fare da mangiare. Mi piaceva *tantooo* andare a Venezia, mi piaceva tanto, anche adesso mi piace però non posso camminare bene!

Chiedo se ricorda una vetrina o un luogo in particolare.

Mi ricordo, sai quando, sotto i Mori, quella calle là, il viale pieno di vetrine, me la ricordo sempre, perché ancora adesso ci sono di quelle vetrine bellissime, costano tanti soldi. Guardavo tanto, dicevo, «Guarda che bella quella, sarebbe bella per andare a ballare!» Tanto mi piaceva guardare, la voglia era matta di poterla comprare!

Anche la sua passeggiata consisteva nell'arrivare a piazza San Marco e nella zona preferita di Rialto.

Il ponte di Rialto mi piaceva tanto, tutte le vetrine di oro, sai, stavo là ore, mi piaceva guardare. Ma non ti potevi permettere di mangiare una cosa a Venezia. C'erano, i tempi che andavo io, ma anche adesso, la mozzarella in carrozza, mi faceva una gola, ma una gola...! Ma se spendevi i soldi là, non avevo più soldi per andare avanti... dovevi contarti per andare avanti, non potevi trascurarti di prendere una cosa perché non ce la facevi dopo ad andare avanti a far la settimana o il mese. È stata dura, ma dura dura dura. Mi mi ricordo di aver fatto tanti, tanti sacrifici, sempre.

## Conclusione

Dettagli biografici ed esperienze personali, spesso condivise dalle donne che ho incontrato, rivelano un controsguardo sul mito romantico o decadente di Venezia (Ortalli 2021; Lane 1991) e distanza da una diffusa «estetica della contemplazione della città» (Bettini 2006). I ricordi delle mie interlocutrici descrivono dislivelli di potere e posizione sociale, «geografie del potere» (Massey & Jess 2005) costruite tra Venezia e la laguna. Al tempo stesso, queste memorie affermano la parzialità di sguardi che relegano i territori lagunari a spazi minori, subalterni, remoti (Farinelli 2009; Ardnor 2012). I discorsi qui riportati e gli altri che ho ascoltati, pur non esplicitamente citati, formano una sorta di coro che afferma l'autonomia della vita lagunare, la propria specifica prospettiva nell'ambito dell'arcipe-

lago (Sciama 2003) e, di più, la consapevolezza di esser state parte di una «regione in negativo», una «zomia» nel senso delineato da Scott (2010): una periferia costruita come tale da un centro che si rappresenta come dominante, pur dipendendo dalla produttività periferica per la propria sussistenza economica.

L'articolo ha voluto mostrare le rappresentazioni del rapporto centro-periferia affiorate durante l'etnografia, analizzando il legame materiale e produttivo tra le due aree attraverso il linguaggio della memoria, delle immagini del ricordo, delle emozioni trasmesse dalle mie interlocutrici. Le loro testimonianze hanno permesso di cogliere la percezione della quotidianità in un arcipelago, l'attraversamento dello spazio acqueo come esperienza lavorativa e al contempo esistenziale; la pratica degli orti, la terra sui vestiti, le barche cariche di prodotti agricoli, le botteghe del mercato.

Il paesaggio terracqueo emerso da queste narrazioni, nella sua specificità storica e locale, contribuisce a una più ampia prospettiva utile a pensare i mutamenti antropologici trasversali avvenuti nei mondi contadini della società italiana dal dopoguerra a oggi, mondi «vivi, ibridi, contemporanei e incerti nel loro andamento» (Clemente 2018).

Inoltre, pur in un contesto marcato da due poli, il mondo lagunare e il mondo cittadino, la contrapposizione non è radicale: nelle varie testimonianze appaiono forme di complementarità e di opportunità che le donne trovano in città. Ho voluto mostrare questa complessità attraverso le immagini della memoria legate al mercato di Rialto, simbolo della propria subalternità e insieme della resistenza della «zomia» lagunare: spazio dove si vende e trasporta a remi la merce agricola coltivata, si gioca la propria sussistenza ma anche ci si ricrea durante brevi passeggiate, sognando una vita più agiata.

Un altro aspetto fondamentale esplorato nell'articolo è l'assenza di nostalgia rurale. I discorsi che ho ascoltato riflettono su un percorso biografico di fatica e dichiaratamente criticano l'idealizzazione della vita contadina, la sua invenzione astorica come età dell'oro, in un processo di «negazione di coevità» (Fabian 2000: 188-190; Dei 2002; Bausinger 2020).

I vari punti di vista hanno anche sottolineato la costante del peso di molteplici lavori, oltre a quello agricolo: il fare l'aiutante domestica o il lavorare in fornace, e l'intero carico del lavoro domestico e di cura familiare, come dice Bruna, dato per naturale. Nella divisione dei compiti tra generi, questo carico nascosto femminile, che estende invisibilmente la giornata



delle donne è «il più prezioso prodotto che appare sul mercato capitalistico: la forza-lavoro» (Federici 2020: 19), messo al servizio dei mariti, in modo da garantirne la capacità lavorativa, e della cura dei bambini, futuri lavoratori (*Ibidem*).

Se da una parte queste storie di vita ricordano la durezza della «stagione antica delle lucciole e delle cinciallegre» (Revelli 1985: XVII), dall'altra, le donne che le raccontano rivendicano la dignità di essere state contadine - Elsa si descrive «figlia d'arte»; Mirella afferma: «Io ammiro chi lavora la terra ma veramente lo ammiro più di un professore!» - e la fiera di essere state fautrici, grazie alla propria fatica, del destino di avanzamento sociale delle generazioni seguenti.

Tale sentimento di agentività femminile, provato nel contesto familiare, è accompagnato da altre forme creative, da strategie di invenzione del quotidiano (De Certeau 1980) più intime che costituiscono conquiste personali, forme di affermazione di sé in un contesto lavorativo descritto come opprimente. Le donne incontrate ricordano il piacere di andare a ballare nel tempo libero del fine settimana in spazi all'aperto, in aie, accanto a osterie oggi scomparse.

Mirella e Bruna mi parlano di fiori: la prima sceglie di smettere di coltivarli per cambiare vita e andare a lavorare a Venezia; la seconda ricorda di coglierne ostinatamente tutti i giorni nella sua giovinezza per adornare la fredda baracca familiare e smorzarne la bruttezza secondo un'estetica della cura che fa della casa un «sito di resistenza» (hooks & Nadotti 2020).

Elsa parla di felicità nell'essersi comprata una *sua* Ape piaggio con cui muoversi per andare a giocare a carte dall'altra parte dell'isola e poter far visita a parenti e amici.

Un ultimo dettaglio chiude questa riflessione.

In un giorno di rigido inverno chiedo a Elsa se non ha freddo coperta solo da una sottile giacca antivento. Mi risponde scanzonata che le tiene caldo il grembiule da lavoro: lo indossa tutti i giorni, come negli anni della gioventù, nonostante sia ora in pensione e da tanti anni non più a servizio sotto un *parón*. Aggiunge di non volere un paltò, sebbene adesso potrebbe permetterselo. Il grembiule è sempre stata la sua divisa: prima da bambinaia, poi da cameriera, infine da contadina. Ora, in quell'uniforme reinventata a modo suo, segno tangibile del suo percorso di vita, sta comoda. Non se ne vergogna, anzi, la rivendica e il paltò, dice, «lo lascio ai "siori"».



Fig. 4. I grembiuli e la giacca di Elsa © Elena Zapponi

## Bibliografia

- Aliberti, G. 2003. *Dalla parsimonia al consumo. Cento anni di vita quotidiana in Italia (1870-1970)*. Firenze: Le Monnier.
- Ardner, E. 2012. Remote Areas. Some Theoretical Considerations. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 1: 519–533.
- Asquer, E. 2005. La “Signora Candy” e la sua lavatrice. Storia di un’intesa perfetta nell’Italia degli anni Sessanta. *Genesis*, IV/2: 1- 22.
- Baldacci, C., Bassi, S., De Capitani, L. & Omodeo, P.D. 2022. *Venezia e l’antropocene. Una guida ecocritica*. Venezia: Wetlands.
- Baldacci, C. 2023. An Archipelago of Ecological Care. Venice, Its Lagoon and Contemporary Art. *Lagoonscapes. The Venice Journal of Environmental Humanities*, 3, 2: 321-334.
- Bausinger, H. 2020. *Cultura popolare e mondo tecnologico*. Pisa: Edizioni ETS.
- Bettini, S. 2006. *Nascita di Venezia*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bonesso, G. 2001. Il viaggio del mestier geòso. *Venetica*, XV: 115-143.
- Bourdieu P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Éditions De Minuit.
- Breda, N. 2020. *I respiri della palude*. Roma: CISU.
- Brodskij I. 2014. *Fondamenta degli Incurabili*. Milano: Adelphi.

- Busato, D. 2006. *Metamorfosi di un litorale: origine e sviluppo dell'isola di Sant'Erasmo nella laguna di Venezia*. Venezia: Marsilio.
- Camporesi, P. 1989. *La terra e la luna. Alimentazione, folclore, società*. Milano: Il Saggiatore.
- Cavazzoni, S. 1995. Le trasformazioni ambientali avvenute in questo secolo, in *La laguna di Venezia*, a cura di G. Caniato, E. Turri & M. Zanetti, 64-69, Verona: Cierre.
- Clemente, P. 1988. Autobiografie al magnetofono, in *Io so' nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società d'oggi*, a cura di V. Di Piazza & D. Mugnaini, 7-20. Castelfiorentino: Società Storica della Valdelsa.
- Clemente, P. 2013. *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Pisa: Pacini.
- Clemente, P. 2018. Paese che vai usanza che trovi, tra cosmo e campanile. *Archivio antropologico mediterraneo*, XXI, 20, 2.
- Coltro, D. 2022. *Mondo contadino. Società e riti agrari del lunario veneto*. Caselle: Cierre Edizioni.
- Cottica, C. 2017. *De Riedo in Riedo. Vita sociale del merletto di Burano tra patrimonializzazioni intime, istituzionali e commercializzazione*, Tesi di Diploma per la Scuola di specializzazione in beni demotnoantropologici, Sapienza Università di Roma, A.A. 2016-17.
- Crovato, G. 2009. *Sant'Erasmo*. Il Poligrafo: Venezia.
- Crovato, G. 2014. Le trasformazioni novecentesche dell'uso delle acque lagunari. *Laboratoire italien*, 15.
- D'Alpaos, L. 2010. *L'evoluzione morfologica delle Laguna di Venezia attraverso la lettura di alcune mappe storiche e delle sue carte idrografiche*. Venezia: Comune di Venezia.
- Davis, R. C. 2022. *Il giocattolo del mondo. Venezia all'epoca dell'iperturismo*. Venezia: Wetlands.
- Debray, R. 2023. *Contro Venezia*. Venezia: Wetlands.
- De Certeau, M. 1980. *L'invention du quotidien, Arts de faire, t. 1*. Paris: Union générale d'éditions.
- Dei, F. 2002. *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.
- De Martino, E. 2021. *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- De Seta, C. 1982. L'Italia nello specchio del grand tour, in *Storia d'Italia, Annali 5, Il paesaggio*, a cura di C. De Seta, 127-263. Torino: Einaudi.
- Di Piazza, V. & Mugnaini, D. 1988. *Io so' nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società d'oggi*. Castelfiorentino: Società Storica della Valdelsa.
- Fabian, J. 2000. *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*. Napoli: L'Anfora del Mediterraneo.

- Faeta, F. 1979. *Melissa. Folklore, lotta di classe e modificazioni culturali in una comunità contadina meridionale*. Firenze: Usher.
- Farinelli, F. 2009. *La crisi della ragione cartografica*. Torino: Einaudi.
- Federici, S. 2020. *Genere e capitale. Per una lettura femminista di Marx*. Roma: Derive e approdi.
- Filippini, N.M. 1996. Un filo di perle da Venezia al mondo. *La Ricerca Folklorica* 34: 5-10.
- Filippini, N.M. 2002. Storia delle donne: culture, mestieri, profili, in *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*, Vol. 3. A cura di M. Isnenghi & S. Woolf, 1623-1662. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Granet, M. & Mauss, M. 1987. *Il Linguaggio dei sentimenti*. Milano: Adelphi.
- Grilli, S. 1997. *Il tempo genealogico. Le famiglie dei mezzadri in una fattoria toscana*, Torino: L'Harmattan.
- Grilli, S. 2007. "Donne da famiglia": competenze, abilità e riconoscimento sociale del lavoro femminile nella mezzadria. *Molimo. Quaderni di Antropologia Culturale ed Etnomusicologia*, 2: 77-94.
- Grilli, S. 2014. Case, cibo e famiglia. Pratiche dell'abitare e della *relazionalità parentale*. *Lares*, 80, 3: 469-490.
- Héritier, F. 1996. *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- hooks, b. & Nadotti, M. 2020. *Elogio del margine-Scrivere al buio*. Roma: Tamu.
- Iovino, S. & Beggiora, S. 2021. Introducing Lagoonscapes. *The Venice Journal of Environmental Humanities. Lagoonscapes*, 1: 7-15.
- Isnenghi, M. 2021. *Se Venezia vive. Una storia senza memoria*. Venezia: Marsilio.
- Le Breton, D. 2019. *Ridere. Antropologia dell'homo ridens*. Bompiani: Milano.
- Lombardi Satriani, L. M. & Scafoglio, D. 1992. *Pulcinella. Mito e storia*. Milano: Leonardo.
- Jessen, T.D., Ban, N.C., Claxton, N.X. & Darimont, C.T. 2022. Contributions of Indigenous Knowledge to Ecological and Evolutionary Understanding. *Frontiers. Ecology and the Environment*, 20, 2: 69-132.
- Lane, F. C. 1991. *Storia di Venezia*. Torino: Einaudi.
- Mancuso, F. 2002. La laguna e le isole, in *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*, Vol. 3, a cura di M. Isnenghi & S. Woolf, 2359-2392. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Manesso, A. 2024. *Lavoravamo la terra. Una storia orale dal Veneto profondo*. Firenze: EditPress.
- Marini, S. 2019. *Supervenire. Vesper*, 1.
- Massey, D. & Jess, P. 2005. *Luoghi, culture e globalizzazione*. Torino: Utet Università.
- Mauss, M. 2007. *Le tecniche del corpo*. Pisa: ETS.
- Meloni, P. 2023. *Nostalgia rurale. Antropologia visive di un immaginario contemporaneo*. Milano: Meltemi.
- Mugnaini, F. 2016. La storia di Mario. Etnografia dell'incontro con "l'ultimo mezzadro del Chianti" tra abbandono e patrimonio. *Lares*, 82, 3: 391-410.

- Ortalli, G. 2021. *Venezia inventata. Verità e leggenda della Serenissima*. Bologna: Il Mulino.
- Pace, M. 2020. Immagine plurale. La rappresentazione territoriale come strumento abilitante. *La laguna di Venezia: un grande magazzino di idee e progetti*, QU3, 26: 25-34.
- Papa, C. 1985. *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*. Foligno: Editoriale Umbra.
- Peluso, N. 1995. Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27, 4: 383-406.
- Pescarolo, A. 1996. Il lavoro e le risorse delle donne in età contemporanea, in *Il lavoro delle donne in Italia* a cura di A. Groppi, 297-344. Bari: Laterza.
- Pescarolo, A. 2019. *Il lavoro delle donne nell'Italia contemporanea*. Roma: Viella.
- Penzo, G. 2002. *Barche veneziane*. Chioggia: Il Leggio.
- Penzo, G. 2009. Il naviglio tradizionale e gli interventi di tutela. Il caso della caorlina Giorgia: relazione tecnica e glossario. Parte I: relazione tecnica, *La Ricerca Folklorica*, 59, 15: 24.
- Portelli, A. 1985. *Biografia di una città. Storia e racconto: Terni 1830-1985*. Torino: Einaudi.
- Remotti, F. 2017. *L'ossessione identitaria*. Bari: Laterza.
- Revelli, N. 1977. *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*. Torino: Einaudi.
- Revelli, N. 1985. *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*. Torino: Einaudi.
- Rossi, A. 1970. *Lettere da una tarantata*. Bari: De Donato.
- Sciama, L. 1996. Genere, economia, simbolismo nella lavorazione, usi e scambi delle perle. Da Murano all'Africa e al Sarawak. *La Ricerca Folklorica*, 34: 11-24.
- Sciama, L. 2003. *A Venetian Island: Environment, History and Change in Burano*. New York: Berghahn Books.
- Scott, C.J. 2010. *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Sega, M.T. 2002. Lavoratrici, in *Storia di Venezia. L'Ottocento e il Novecento*, Vol. 3., a cura di M. Isnenghi & S. Woolf, 803-855. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Segalen, M. & Martial, A. 1981. *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin.
- Spadaro, C. 2022. *L'arcipelago delle api. Microcosmi lagunari nell'era della crisi climatica*. Venezia: Wetlands.
- Solinas, P.G. 1992. La residenza instabile. *La Ricerca Folklorica*, 25: 47-50.
- Solinas, P.G. 2004. *L'acqua strania. Il declino della parentela nella società complessa*. Milano: Franco Angeli.
- Somma, P. 2024. *Non è città per poveri. Vita e luoghi della Venezia popolare*. Venezia: Wetlands.
- Teti, V. 1999. *Il colore del cibo. Geografia, mito e realtà dell'alimentazione mediterranea*. Roma: Meltemi.
- Teti, V. 2022. *La restanza*. Torino: Einaudi.
- Tilly, L. & Scott, W. J. 1981. *Donne, lavoro e famiglia*. Bari: De Donato.

- Tiso, A. 1991. Le lotte per la parità e la questione del coefficiente Serpieri, in *La condizione femminile nel tramonto della società rurale tradizionale (1945-1960)*, a cura di A. Signorelli, 293-302. Bologna: Annali dell'Istituto Alcide Cervi, Il Mulino.
- Tucci, R. 2018. *Le voci, le opere e le cose. La catalogazione dei beni culturali demoetno-antropologici*. Roma: ICCD.
- Vallerani, F. & Sanga G. (a cura di) 2009. Piccole barche e culture d'acqua. *La Ricerca Folklorica*, 59.
- Vallerani, F. 1995. Il naviglio lagunare e la pesca, in *La laguna di Venezia*, a cura di G. Caniato, E. Turri & M. Zanetti, 273-291. Caselle di Sommacampagna: Cierre Edizioni.
- Vianello, R. 2004. *I Pescatori di Pellestrina. La cultura della pesca nell'isola veneziana*. Caselle di Sommacampagna: Cierre Edizioni.
- Vianello, R. 2021. Venetian Lagoon Mussel Farming Between Tradition and Innovation. An Example of Changes in Perception and Multispecies Relations. *Lagoon-scapes*, 1: 315-336.
- Viazzi, P.P. & Zanotelli, F. 2008. Dalla coresidenza alla prossimità. Il modello mediterraneo tra razionalità e cultura, in *Oltre le mura domestiche. Famiglia e legami intergenerazionali dall'Unità d'Italia a oggi*, a cura di A. Rosina & P.P. Viazzi, 95-116. Udine: Forum.
- Zanetti, M. 1995. Sant'Erasmo, in *La laguna di Venezia*, a cura di G. Caniato, E. Turri, M. Zanetti, 428. Verona: Cierre.
- Zanotelli, F. 2020. Fare, disfare, moltiplicare. La produzione della parentela tra residenzialità, filiazione e cura, in *Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea*, a cura di S. Grilli & F. Zanotelli, 143-164. Pisa: Edizioni ETS.
- Zanzotto, A. 2013. *Luoghi e paesaggi*. Milano: Bompiani.



# L'etnocentrismo critico nella ricerca storica e antropologica di Ernesto De Martino

ANTONINO COLAJANNI  
*Sapienza Università di Roma*

## Riassunto

*Il saggio parte da una considerazione positiva del successo che recentemente ha avuto all'estero (in Francia e negli Stati Uniti) la formula inventata da De Martino dell'«etnocentrismo critico»; che tuttavia non ha suscitato molti commenti analitici né integrazioni critiche. Infatti, si sostiene che pochi commentatori abbiano considerato eccessiva la «centralità dell'Occidente» nella visione e analisi delle culture diverse, nonostante il D. M. abbia sottolineato – ma senza approfondirla – l'idea di considerare rilevanti i «limiti» dell'Occidente. Inoltre, l'autore rileva che il tema dell'«etnocentrismo», che risulta fare riferimento a un carattere diffuso in tutte le culture umane, non viene approfondito comparativamente, e ciò non è notato dai commentatori. Viene anche sostenuta una certa «resistenza» di D. M. a considerare l'etnografia come «centro» documentale del quale le opzioni teoriche dovrebbero tenere assoluto conto. Una rassegna conclusiva dei numerosi commenti che il tema dell'«etnocentrismo critico» ha suscitato, secondo l'autore dimostra come una rilevante e straordinariamente provocatoria proposta di De Martino, di fatto, non è stata ancora sufficientemente e approfonditamente analizzata e commentata come meriterebbe.*

**Parole chiave:** etnocentrismo, limiti dell'Occidente, etnografia critica, «complesso di colpa» dell'etnografo.

## Critical Ethnocentrism in the Historical and Anthropological Research of Ernesto De Martino

*The article begins by acknowledging the positive reception of Ernesto De Martino's concept of «Critical Ethnocentrism» in France and the United States. Despite the intriguing and thought-provoking nature of this proposal, it did not lead to rich analytical commentary or substantial critical contributions. According to the author, only a small number of scholars have addressed or critiqued the excessive focus on the «centrality of Western culture» when*

*analyzing the wide diversity of cultures around the world. Furthermore, De Martino's assertion that the study of the «limits» of the Western world is essential has not been explored in depth. The general characteristics and variations of the widespread human tendency toward ethnocentrism – a phenomenon present across all human cultures – also remain largely unexamined from a comparative perspective, both by De Martino and his followers. Another debated aspect of De Martino's approach is his apparent reluctance to consider ethnography as the fundamental documentary «center» for all theoretical frameworks in anthropological research. In conclusion, by critically reviewing the responses elicited by De Martino's concept of «Critical Ethnocentrism», the author argues that this highly relevant and intellectually stimulating idea has not received the thorough and profound analysis it warrants.*

**Key words:** ethnocentrism, limits of the Western world, critical ethnography, ethnographer's «guilt complex».

## Premessa

In questi ultimi anni si sono intensificate le ripubblicazioni dei lavori di Ernesto De Martino, sia in Italia che all'estero; e si sono accumulati numerosi commenti e valutazioni dell'opera del grande storico delle religioni e antropologo autore di opere fondamentali come *La terra del rimorso* (1960), *Sud e magia* (1959), *Morte e pianto rituale* (1958). In questa estesa letteratura prevalgono gli apprezzamenti positivi, e sono pochi gli studi storico-critici, sulla parte etnografico-antropologica non meridionalistica e comparativa generale, che si basino su una attenta e meticolosa ricognizione sulle fonti documentarie, e su un confronto sistematico con l'esteso ambito degli studi etnografici internazionali. Mi sono recentemente impegnato in una rilettura, a distanza di circa quarant'anni, dell'intera opera di De Martino (Colajanni 2022), soffermandomi specificamente, con assoluta libertà di giudizio, su due temi-problemi particolarmente cari a De Martino: la «crisi della presenza» e il «mondo magico». Mi sono soprattutto concentrato, in quella occasione, sul rapporto tra l'ispirazione teorico-filosofica e metodologica del nostro autore, che è primaria ed assolutamente centrale, e la documentazione empirica, etnografica; insomma sul materiale concreto che dovrebbe fondare e giustificare buona parte delle posizioni teoriche e delle proposte interpretative all'interno di una disciplina come l'antropologia. Infatti, analizzare e valutare gli studi, le ricerche e i saggi del nostro autore nel quadro delle etnografie e delle antropologie disciplinari degli ultimi decenni mi sembra una operazione necessaria e fondamentale, lasciando le tematiche filosofiche sullo sfondo, come proposte e suggestio-



ni ispirative. Le mie osservazioni e commenti critici si sono dunque basati su un costante confronto tra l'opera di De Martino e i contributi correnti negli studi antropologici internazionali degli ultimi anni. Credo che solo una analisi attenta e scrupolosamente documentaria dei contributi di De Martino ai temi-problemi concreti delle discipline antropologiche (per esempio, proprio sul concetto di «etnocentrismo critico») sia il migliore strumento per una valutazione storico-critica dell'intera sua opera. Su questo tema-problema mi soffermerò in questa occasione.

### Un «pilastro teorico» dell'antropologia di De Martino: l'«Etnocentrismo Critico»

Non v'è dubbio che un importante tema-problema proposto in maniera originale da De Martino, e che è stato lungamente valorizzato nella letteratura di commento, sia quello dell'«etnocentrismo critico». Questa rilevante innovazione terminologica e concettuale nasce e si sviluppa dall'idea della «centralità dell'Occidente», della sua unicità ed apprezzabilità come costruzione storica complessa e migliorativa della condizione umana attraverso i secoli. Questa posizione di partenza genera un privilegiamento del «punto di vista occidentale» sul mondo come osservatorio qualificato, luogo caricato della responsabilità di vedere dall'alto dei suoi successi (si fa riferimento soprattutto, naturalmente, ai successi spirituali, mentali e di pensiero) il resto del mondo. Già nelle pagine di *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, che è del 1941, De Martino affermava che «L'etnologia non può non essere europeo-centrica, non può, cioè, non essere accompagnata dalla coscienza che la civiltà occidentale, maturatasi attraverso il cristianesimo, la riforma, l'illuminismo e lo storicismo, *rappresenta il livello più alto* a cui, finora, il genere umano è riuscito ad elevarsi»<sup>1</sup> (De Martino 1941: 23). Ed è quindi necessario, per l'antropologia, partire da questa «coscienza» del punto di partenza privilegiato degli studiosi occidentali; coscienza che presto diventerà «coscienza critica». Bisogna subito osservare che tutta questa prima opera di De Martino trasuda una «ostilità» nei confronti delle etnologie ed etnografie del suo tempo, qualificate come «naturalistiche» e limitatamente descrittive nonché poco stimolate e stimolanti dal punto di vista teorico. Le sue pagine sono frequentemente incentrate su una critica alla concezione della «cultura assunta come dato naturalistico», e in esse

---

<sup>1</sup> Corsivo aggiunto.

ricorrono anche critiche mai attentamente documentate all'«atteggiamento positivistico dell'antropologia classica, responsabile della oggettivizzazione acritica delle comunità umane»; e infine ricorre la forte contrarietà alla concezione di una «oggettività assoluta» della ricerca, che per la verità è assai rara negli studi antropologici. L'atteggiamento critico e sotto-valutativo della «etnografia meramente descrittiva e museografica», della produzione di «dati sparsi, irrelativi e inerti», del tentativo di «ricomprendere le curiosità archivistiche del mondo primitivo nel circolo del sapere non ozioso», infine della «mancanza di articolazione della massa confusa dei fatti etnologici in civiltà definite», veniva rivolto da De Martino ai fondatori della scuola sociologica francese nella sua Prefazione a *Le origini dei poteri magici* di Durkheim, Hubert e Mauss, opera tradotta in italiano nel 1951. L'Occidente è, tra l'altro, per De Martino, l'unica civiltà che ha creato una disciplina riservata alle riflessioni comparative sulle culture umane: l'etnologia. Opinione, quest'ultima, abbastanza discutibile di per sé, almeno per il tono radicale e assertorio nel quale è presentata. Infatti, non si può negare che i Greci, i Romani, ma pure i Cinesi e gli Indiani, si siano impegnati spesso, anche se in modo approssimativo e carico di posizioni pregiudiziali, in una loro «conoscenza degli altri» in comparazione con il sé storico-sociale: qualcosa di simile – in molti modi – agli orientamenti ed obiettivi della moderna antropologia, affermatasi in Occidente. Infatti, la disciplina scientifica dell'etnologia è caratterizzata dallo studio degli «incontri/scontri» tra civiltà diverse che hanno progressivamente suscitato una riflessione critica diffusa in alcune parti dell'Occidente; ma l'interesse, la curiosità, la produzione di riflessioni più o meno intense e sistematiche sulla diversità culturale dei differenti gruppi umani, è patrimonio diffuso in tutte le società dell'uomo, sia pure in forme e con intensità diverse. Basta ricordare che i Greci, con la loro semplice definizione dei popoli esterni alla Grecia come *bárbaroi*, cioè «balbuzienti», rivelavano una sorta di pre-antropologia attenta a proporre criteri di distinzione tra le umane società, partendo dalla constatazione delle «differenze tra i costumi» (in questo caso delle differenze tra le lingue, che naturalmente producono un giudizio peggiorativo sulle «lingue degli altri»). E basterebbe anche rileggere attentamente Erodoto (con i giudizi e le descrizioni comparative dei costumi dei Greci, degli Sciti e degli Egizi) e poi Ibn Khaldoun, ma anche la *Germania* di Tacito, e *Il Milione* di Marco Polo, per avere interessanti spunti di discussione, diversi per orientamento teorico generale, per attitudine alla osservazione e descrizione dei differenti costumi, su forme di

proto-etnologia. Per non parlare della grande stagione delle osservazioni etnografiche e delle riflessioni comparative nate, in ambienti missionari e di giuristi, a seguito della conquista dell'America, dal Cinquecento al Settecento. Il richiamo ad un interessante libro sulle «antropologie degli altri» curato da Francesco Remotti può servire per approfondire questo tema, in una prospettiva che riduce di molto, anche certo riconoscendone i successi storico-culturali, la assoluta ed unica «centralità» dell'Occidente (Remotti 1997).

Ma De Martino non si limita ad apprezzare e considerare «unico» il punto di vista e la posizione dell'Occidente. Egli sostiene opportunamente che la scienza delle diversità culturali, concepita e gestita a partire da una profonda consapevolezza critica dei caratteri e della formazione storica delle categorie interpretative dell'Occidente, deve però contribuire – con ciò stesso – ad un «*allargamento degli orizzonti storici dello stesso Occidente* [...] prendendo al tempo stesso coscienza dei *limiti* di questo Occidente». Cioè, l'antropologia può contribuire ad una «maturazione e progressivo incremento critico-costruttivo dell'Occidente». Però, la coscienza dei limiti non deve condurre a una «totale messa in discussione critica». C'è, costante in tutta la sua opera, un fastidio nei confronti di chi è disposto a «mettere in causa tutto allo stesso modo», a criticare molteplici aspetti della nostra vita e della nostra cultura. Insomma, appare continuamente nei suoi volumi e nei suoi saggi una critica di quella «cultura della crisi dell'Occidente» che sottostima l'intera costruzione culturale-storica del mondo europeo o di sue parti, manifestando una distanza dai difetti del liberalismo di inizio secolo (che aveva caratterizzato la sua entusiastica partecipazione giovanile ai movimenti di rivolta intellettuale in nome della famosa «Religione Civile»). Ma contemporaneamente, in una continua oscillazione tra i due estremi, appare anche una ammissione esplicita del fatto che «la nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia». E la conoscenza storico-critica del «mondo degli altri» può dare un contributo decisivo alle attuali insicurezze culturali. Ma in questa situazione «ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, assumere le proprie responsabilità». E il compito dello storico dovrà essere quello di favorire «l'allargamento dell'autocoscienza per rischiare l'azione». Ciò potrà avvenire (è questa un'affermazione molto importante per definire la concezione che D. M. si è fatto della scienza delle culture) «solo imparando a distinguere la nostra cultura dalle altre, anche da quelle più lontane» (De Martino 1941).

Nel De Martino maturo, molti anni dopo, riappare la concezione della propria cultura, da parte dell'etnologo, come «unità di misura delle storie culturali aliene e come centro di riferimento e al tempo stesso unità di misura» (De Martino 1977: 396). Ma c'è anche altro: «Per l'europeo la sua civiltà è il suo stesso pensiero, ed è qualcosa di più: un bene da difendere, da accrescere, da dilatare [...] per restituirgli la potenza egemonica compromessa [...] È in questa fortezza che dobbiamo scegliere il nostro posto di combattimento» (*Ivi*: 281-82, 352). Nel libro incompleto appena citato, e pubblicato postumo, *La fine del Mondo*, c'è un passo decisivo:

Si profila [...] il caratteristico paradosso dell'incontro etnografico: o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi «nudo come un verme» di fronte ai fenomeni culturali da osservare, e allora diventa cieco e muto davanti ai fatti etnografici e perde, con i fatti da osservare e descrivere, la propria vocazione specialistica: ovvero si affida ad alcune «ovvie» categorie antropologiche, assunte magari in un loro preteso significato «medio» o «minimo» o «di buon senso», e allora si espone senza possibilità di controllo al rischio di immediate valutazioni etnocentriche a partire dallo stesso livello della più elementare osservazione (cioè la sua vocazione specialistica viene questa volta compromessa dalla impossibilità di una osservazione «oggettiva»). L'unico modo per risolvere questo paradosso è racchiuso nello stesso concetto dell'incontro etnografico come duplice tematizzazione del «proprio» e dell'«alieno». [...] Non dunque un eurocentrismo dogmatico, e neppure un irrelato relativismo culturale formano la base della ricerca etnologica, ma un europocentrismo critico, elettivamente disposto al *reale incremento della coscienza umanistica* (*Ivi*: 391-2).

Nelle ultime pagine di quest'opera il nostro autore sintetizza con grande efficacia il carattere specifico della produzione di conoscenza antropologica:

Il paradosso fondamentale della osservazione etnografica e della ricerca etnologica è il seguente: per osservare il culturalmente alieno occorre necessariamente impiegare determinate categorie di osservazione, senza le quali i fenomeni culturali cessano di apparire all'osservazione. Queste categorie sono: religione, magia, tecnica; mito, rito, arte; economia, società, diritto; politica; anima, spirito, forza; normale e anormale, sano e psichicamente malato; storia, cultura. Ma queste categorie sono concresciute, quanto alla loro distinzione e alle polemiche storico-culturali per entro le quali sono state distinte, con la storia culturale dell'occidente, dalla Grecia ad oggi: sussiste quindi il rischio che, im-

piegandole per culture aliene, impartecipi di tale storia, sia inconsapevolmente e acriticamente attribuito a tali culture la storia nostra, le nostre polemiche, le nostre scelte, le nostre distinzioni categoriali, introducendo in tal guisa, sia nella fase iniziale della osservazione, una distorsione etnocentrica dei fenomeni da osservare. Il paradosso è dunque questo: o non impiegare le nostre categorie di osservazione, e allora nulla potrà essere osservato, o impiegarle, e allora osserveremo soltanto una proiezione del nostro nell'alieno, non mai l'alieno. Il paradosso può essere sciolto quando si prenda coscienza della limitazione etnocentrica delle categorie di osservazione impiegate dall'etnografo occidentale (*Ivi*: 409-10).

È importante sottolineare che il grande volume tratto dall'archivio di De Martino, *La Fine del Mondo*, contiene una notevole quantità di passi che configurano con ricchezza e approfondimenti la concezione e le implicazioni del concetto di «etnocentrismo critico». È la prima volta, quindi, nel 1977, che appare chiaramente la definizione di «etnocentrismo critico», che poi avrà nei commenti successivi una grande fortuna. Alcuni passi sono già stati riportati nelle pagine precedenti. Ma converrebbe coordinare sistematicamente l'insieme delle affermazioni sul tema, che sono diffuse in molte parti del volume. Per esempio, un passo che vale la pena di richiamare è il seguente:

Il riconoscimento che le genti e le culture del nostro pianeta sono 'disperse', non componibili nelle loro storie passate secondo l'unità di un piano provvidenziale, si pone oggi, nella presente congiuntura culturale dell'occidente, come compito di unificazione secondo le linee di sviluppo di un etnocentrismo critico che pone in causa il proprio etnos nel confronto con gli altri etne, e che si apre alla prospettiva di *un umanesimo molto più ampio di quello tradizionale* (in ciò il significato che la etnologia è venuta assumendo nella civiltà moderna) (De Martino 1977: 332-333).

Infine, è molto interessante anche l'osservazione seguente:

Contro le immagini negative del divenire storico è oggi da far valere: Il riconoscimento che al centro dell'impulso confrontante, unificante e pianificante siamo 'noi' in quanto occidentali, cioè in quanto depositari dell'unica cultura umana che, a capo di un lungo corso storico, ha prodotto la scienza del confronto di sé con le altre culture: la etnologia; e il riconoscimento che nel confronto non si tratta di liquidare l'occidente, ma di metterlo in causa, di assumere coscienza dei *limiti del suo umanesimo* fin oggi corporativa e di restituirgli la potenza egemonica compromessa (*Ivi*: 352).

Abbiamo messo in corsivo, in queste affermazioni di De Martino, il riferimento ripetuto a un «umanesimo etnografico» che propone una modificazione ed estensione abbastanza consistente del tradizionale umanesimo letterario-filosofico della tradizione occidentale: il «reale incremento della coscienza umanistica», «la prospettiva di un umanesimo molto più ampio di quello tradizionale», «un europocentrismo critico, elettivamente disposto al reale incremento della coscienza umanistica». Questi passi mostrano una importante proposta dell'autore della *Terra del rimorso*, che dialoga criticamente con la visione tradizionale dell'umanesimo euro-occidentale, e si confronta attivamente con le culture e le società marginali e «diverse» dal «centro» del mondo politico-economico-culturale; un europocentrismo critico, elettivamente disposto al *reale incremento della coscienza umanistica*» (*Ivi*: 391-2, corsivo aggiunto) e si propone una revisione critica del sé storico-culturale, nel confronto con le alterità.

Questi passi costituiscono, insomma, un denso e articolato dossier sul tema dell'etnocentrismo critico, più che non i diversi passi isolati distribuiti negli altri saggi precedenti di De Martino. Come si vede, la strenua, e forse anche in parte presuntuosa, difesa battagliera della civiltà contemporanea dell'Occidente viene in qualche modo attenuata, mettendo in evidenza l'esistenza di «limiti» e di rischi; insomma, vengono sottolineate le difficoltà della produzione della conoscenza antropologica. Ma la «difesa dell'Occidente» ha una sua radice precisa: ha a che fare con l'ostilità aperta e aspra del nostro autore nei confronti del «Relativismo Culturale», rappresentato soprattutto dall'antropologo americano Melville Herskovits. De Martino offre una visione un po' caricaturale di questo orientamento teorico e metodologico, esagerandone per fini polemici alcuni aspetti, che caratterizzerebbero una forma di «relativismo assoluto». In realtà Herskovits si limitava a sottolineare un fatto indiscutibile: che ogni cultura, ogni società umana, è costituita anche da giudizi, da valori propri, da valutazioni riguardanti gli «altri», esattamente come la nostra. E quindi lo studio e la comprensione delle altre civiltà dovrebbe basarsi su una buona dose di «comprensione» nelle fasi iniziali della ricerca, sospendendo i giudizi rigidi preliminari, per riconoscere validità – cosa che raramente gli Europei hanno fatto in passato – anche alle culture degli altri. E aggiungeva:

I giudizi di valore sono relativi, in rapporto con il quadro culturale dal quale emanano [...] troppo sovente noi non riconosciamo che una superiorità dimostrabile non convincerà affatto con forza una persona appartenente ad un'altra

cultura, sul fatto per esempio che un'arte diversa dalla sua è preferibile o anche che il monoteismo vale più, o è meglio, del politeismo. [...] Eccezion fatta del dominio della tecnologia, è estremamente difficile stabilire sulla base di criteri universalmente ammissibili se un modo di pensare o di agire è superiore a un altro; [...] il vero punto centrale del relativismo culturale è la disciplina sociale che ne deriva, di rispetto per le differenze, del rispetto mutuo. L'enfasi sulla accettabilità dei molti modi di vita, non di uno solo, è una affermazione del valore che hanno tutte le culture. Questa enfasi cerca di comprendere e armonizzare i diversi fini, non di giudicare e distruggere quelli che non si accordano con i nostri. Il relativismo culturale è dunque una filosofia che, riconoscendo i valori contenuti in ogni società per guidare la propria vita, sottolinea con forza la dignità inerente in ogni sistema di costumi, e la necessità di tollerare le convenzioni altrui, anche se esse possono essere molto diverse dalle nostre (Herskovits 1948: 625-641)<sup>2</sup>.

Questo è quanto risulta sul tema nell'importante libro di Melville Herskovits. Sul relativismo, il pluralismo e il multiculturalismo e la loro valutazione nell'antropologia moderna esiste un ampio dibattito, al quale conviene riferirsi (Colajanni 2006). La posizione iniziale, che viene dalla proposta di Herskovits, di un «relativismo conoscitivo metodologico» nella ricerca antropologica, si può ritenere utile ed opportuna per tener conto fino in fondo degli apporti creativi, delle idee di base prodotte da ogni società. Successivamente e progressivamente, nel corso della ricerca approfondita su un dato sistema culturale, potranno – ovviamente – aver luogo giudizi e valutazioni storico-critiche. A De Martino sembra invece che il relativismo culturale, al quale attribuisce il carattere di una «minaccia per l'etnologia», porterebbe a una posizione nella quale «il rapporto con l'ethnos si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali» (De Martino 1962: 86-7). Il vero è che per il nostro autore lo studioso non può e non deve «contemplare» il mondo, deve «scegliere». «La scienza non è degli apolidi» (*Ivi*: 74) è la sua incisiva affermazione, diventata famosa. Bisogna prendere partito, bisogna giudicare fin dal «limine» della ricerca. La neutralità non si confà alla scienza.

Il dibattito internazionale sul «relativismo culturale» conferma le osservazioni critiche qui presentate sul giudizio negativo, e alquanto approssi-

---

<sup>2</sup> Dello stesso autore è molto importante un saggio successivo (Herskovits 1958).

mativo, di De Martino. E ogni valutazione contemporanea del tema dovrebbe tener conto, per non fare riferimento che solo ai più rilevanti, dei saggi, sull'argomento del relativismo, di Maquet, Hollis e Lukes, Jarvie, Geertz, Gellner, Rentelm.

Ma anche in Italia il tema ha suscitato una diffusa attenzione fra gli antropologi, a partire dai saggi di Callari Galli, Lombardi, Dei e Simonica, Aime, Barba, Biscaldi. Una analisi di almeno questa breve lista di studi sul relativismo dovrebbe, credo, accompagnare ogni discussione sul tema che voglia anche valutare criticamente il contributo di De Martino all'importante argomento, rilevante per la teoria antropologica. Dobbiamo osservare che in questi studi, in quelli italiani in particolare, la posizione di De Martino sul tema viene poco e rapidamente esaminata, e non nei termini di una ampia indagine storico-critica, con riferimento al quadro internazionale degli studi sull'argomento.

### **La «centralità» dell'Occidente e i suoi «limiti»**

È stato dunque osservato che il punto di vista teorico generale di De Martino non si limita a uno schieramento a favore della «centralità dell'Occidente» e contro il «relativismo culturale». Egli aggiunge una considerazione molto importante. E cioè che la centralità dell'Occidente deve essere una «centralità-critica», autocritica, impegnata nell'identificare i propri limiti e a contribuire a un «allargamento dei suoi orizzonti storici». Questa complessa operazione è sintetizzata nella formula originale di grande impatto comunicativo: «l'etnocentrismo critico», una formula che ha avuto uno straordinario successo. In tutti questi passi, spesso aspri e assiomatici, appare dunque una buona idea, che va comunque salvata, al di là degli eccessi verbali e concettuali: è quella che «l'incontro etnografico deve condurre a una *duplica* tematizzazione critica, del “proprio” e dell’“alieno”» (De Martino 1977: 395). Cioè, la conoscenza antropologica mobilita fortemente una necessità di consapevolezza critica di ciò che siamo noi occidentali e che cosa ci spinge a costruire una sistematica attenzione ai mondi «degli altri»; e che questo interesse si muove in un continuo «dai e vai» tra i due poli. Bisogna dunque riconoscere che l'aggettivo «critico» costituisce l'apporto più accettabile e propositivo del contributo del nostro autore.

Tuttavia, c'è molto da aggiungere, per approfondire una perplessità che su certi punti è assai netta. A parte la forzatura del messaggio del relativismo culturale americano, c'è dunque in questi passi una costante, ripetuta,



orgogliosa, sopravvalutazione della propria civiltà in opposizione alle altre. E una continua difesa della stessa. E poi la convinzione che la scelta di campo sia necessaria, fondamentale per costruire la conoscenza dei mondi a noi diversi, a partire dalla *«difesa» della propria civiltà*. In realtà, bisogna riconoscere che è abbastanza diffusa nell'antropologia moderna una posizione che è esattamente opposta: infatti, una delle finalità unanimemente riconosciute delle discipline antropologiche è proprio quella inversa, rispetto alla proposta di De Martino. L'antropologo, infatti, si impegna a «difendere» (conoscitivamente, valorialmente, e anche social-politicamente) non la propria ma le «altre» civiltà (che per solito hanno subito processi di dominazione, di esclusione, di disprezzo e sottovalutazione dall'Occidente). E per conoscerle, deve di necessità passare per una fase iniziale (quello che può essere definito il «relativismo metodologico») nella quale tenderà ad «accettare» temporaneamente, a «comprendere», a trovare ragionevoli, umanamente accettabili, se non tutti i costumi della società aliena che sta studiando, almeno una buona parte. Il processo accidentato, difficile, lungo e continuo, di apprendimento di una società diversa, passa naturalmente per fasi, per approssimazioni, per l'assorbimento progressivo delle diverse categorie del pensiero altrui e per la descrizione e analisi accurata delle azioni corrispondenti, che è certo stimolato dall'uso controllato delle categorie proprie, sempre sottoposte a revisione critica. Nel rapporto intenso e bidirezionale, tra il sé culturale dell'etnografo, e il sé culturale della società studiata, pur accettando l'idea di problematizzare contemporaneamente entrambi i fronti, non si può negare che il compito principale ed ineliminabile dell'etnografo sia quello di chiarire, interpretare, comprendere, «far parlare da sé» l'altro polo del complicato rapporto. E la concentrazione sul sé storico dell'antropologo, sulla sua civiltà storicamente determinata, come polo quasi esclusivo e in ogni caso privilegiato nel processo di produzione della conoscenza antropologica, tende a far dimenticare o mettere a tacere una serie di altre considerazioni teorico-metodologiche che sono indispensabili per la scienza dell'uomo. Infatti, l'antropologo moderno (e già così era anche per gli antropologi degli anni Quaranta del secolo passato) si accosta allo studio delle società diverse con un bagaglio che è di certo complesso e multidimensionale: innanzitutto, è giusto che prenda coscienza dei caratteri e delle categorie interpretative, nonché delle riflessioni generali dell'umano, che si sono prodotte nella sua cultura d'origine; ma va anche sottolineato che l'antropologo si è formato per anni sui libri di teoria e metodologia dell'antropologia scritti e discussi da centinaia

di suoi colleghi, che appartengono a paesi anche diversi dall'Occidente contemporaneo; e tutto ciò finisce già da sé per «depistare» in parte il ricercatore occidentale e per «allargare criticamente il suo sguardo» rispetto alle specifiche idee nate in Occidente al di fuori della riflessione antropologica, la quale infatti è di per sé un insieme di concettualizzazioni e di riflessioni che tendono a «far uscire» dall'angusto, sia pure ammirevole, contesto dell'Occidente. Ma è di grandissima importanza anche il fatto che nella sua formazione, che in genere dura anni, l'antropologo avrà anche letto e studiato decine e decine di monografie etnografiche, che lo hanno messo in contatto con un numero assai consistente di diversità culturali, di «variazioni» nei costumi, nei sistemi di idee e di rappresentazioni, nei valori di popoli diversi; queste monografie sono testimonianze ineliminabili, perché conterranno parti osservazionali e descrittive di validità documentale inestimabile, che potranno essere stimoli per intense riflessioni generali, giacché spesso sono frutto di anni e anni di ricerche di studiosi appassionati, coinvolti, impegnati e conoscitivamente attrezzati.

Come si vede, è opportuno, se non necessario, fare riferimento alla «cassetta degli attrezzi» teorici e metodologici con la quale l'antropologo inizia il suo ineliminabile impegno di ricerca sul campo, che non può essere costituito solo da una coscienza critica dell'Occidente, disposta ad allargarsi verso altri mondi. Dunque, è certo accettabile la prima parte della proposta di De Martino, quella della presa di coscienza critica della «sedia storico-culturale» sulla quale sta seduto il ricercatore etnologo, del padroneggiamento pieno delle categorie filosofiche, culturali e storiche che hanno fondato e dirigono il suo interesse verso i popoli diversi. Ma qui l'apprezzamento per la posizione di D. M. si attenua. Sostenere con forza la necessità di un etnocentrismo (per quanto critico) rivela già da subito una scarsa disponibilità a realizzare quello sforzo di uscire parzialmente dalle proprie categorie (per rientrarvi poi) che è necessario se si vogliono apprendere delle categorie altrui. In tal modo si deve anche porre in discussione l'osservazione del nostro autore che «non è possibile uscire dal proprio mondo culturale». In verità, tutta l'antropologia, in diversi modi, a partire dalla fine dell'Ottocento, non ha fatto altro. Insomma, le culture diverse si possono in una certa misura «imparare»: è questione di tempo, di capacità specifiche, di curiosità e interesse, di conoscenza approfondita della lingua locale, di elasticità mentale, di «immaginazione antropologica» (cioè della capacità di immaginare connessioni, significati, simbolizzazioni oscure); il tutto mettendo provvisoriamente tra parentesi i sistemi catego-

riali e valoriali della propria cultura d'origine. Questa possibilità è alla radice profonda del sapere antropologico, che viceversa si trasformerebbe in una semplice «meticolosa autoanalisi del ricercatore occidentale, stimolato dalla sfida delle differenze». Bisogna allora escludere la impossibilità logica di uscire temporaneamente dal proprio mondo. Ma c'è un altro livello, che appare spesso negli scritti dell'autore della *Terra del rimorso*. È quello della necessità etica, che viene sbandierata spesso («dobbiamo difendere il nostro Occidente», e così via). Va osservato a questo proposito che le culture si difendono tutte, spesso offendendo le culture diverse. Non c'è nulla di strano nel forte auto-apprezzamento, sul quale il nostro autore insiste continuamente, della propria cultura d'origine. È ciò che fanno quasi tutte le culture, considerandosi – come fa, oggi con alcune buone ragioni, e solo per certi aspetti, l'Occidente – *al centro* dell'universo umano, e al di sopra degli altri. Questo atteggiamento non è insolito anche in alcune società tradizionali dei continenti extraeuropei. Ricordo di aver sentito più volte i *Mama*, sacerdoti, grandi saggi e maestri del rituale degli indigeni Kogi della Sierra Nevada de Santa Marta (Nord della Colombia) parlare dei Bianchi, e della cultura dei Bianchi che vivevano lungo la costa, alla base del massiccio montuoso da loro abitato, con grande, paterna, sufficienza, senso di superiorità e sostanziale disapprovazione:

I Bianchi sono i nostri “fratellini minori”. Noi siamo i “Fratelli Maggiori” e abbiamo compiti molto difficili, come quello di mantenere in vita con il nostro lavoro e con i nostri rituali questa grande montagna. I Bianchi sono come i bambini: hanno una grande quantità di oggetti senza alcun merito, passano dall'uno all'altro incessantemente, fanno danni continuamente e distruggono tutto quello che toccano senza sapere perché. Conoscono, e sono interessati solamente all'aspetto materiale delle cose; non conoscono il valore spirituale delle cose, come invece facciamo noi.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

C'è da aggiungere, credo, che avendo deciso di proporre la sua categoria dell' etnocentrismo critico come strumento concettuale, teorico ed euristico a un tempo, in grado anche di evidenziare i compiti morali ed etico-politici dei ricercatori antropologi, De Martino manca di dedicare l'attenzione che meriterebbe a questa singolare proprietà delle società umane (della grandissima maggioranza di esse) di considerare il sé sociale e culturale collettivo come centro dal quale osservare, valutare, giudicare, le altre società e culture. Cioè, ci si sarebbe aspettati da lui un'indagine

attenta, documentaria, sulle diverse forme di etnocentrismo, cercando di evidenziare le differenze tra le forme diffuse altrove e il particolare etnocentrismo dell'Occidente moderno, e infine la sua proposta dell'«etnocentrismo critico». Esaminando e discutendo questa documentazione, che era assai estesa anche alla sua epoca, si potrebbe – forse – giustificare in parte l'adozione controcorrente, provocatoria e paradossale, del concetto di etnocentrismo come «posizionamento positivo», produttivo di risultati soddisfacenti nel processo conoscitivo delle differenze culturali, ma solo come «centrismo conoscitivo». Di tutto ciò nulla nei lavori di De Martino, e pochissimo negli scritti dei suoi continuatori (se si eccettua il ricco e ampio saggio di Lanternari sugli etnocentrismi, che uscì prima nel 1978 e poi venne rifuso nel volume *L'incivilimento dei barbari*) (Lanternari 1983). E sorprende, altresì, di non trovare traccia, negli scritti dell'autore della *Terra del rimorso*, del famoso libro di William Graham Sumner (1906)<sup>3</sup>, nel quale è tra l'altro contenuta una prima e più esauriente definizione dell'etnocentrismo proposta in epoca moderna<sup>4</sup>. Anche se, secondo recenti studi, pare che la più antica accezione del termine «etnocentrismo» si debba al sociologo polacco-tedesco Ludwig Gumplovits, che la propose fin dal 1887. Ma a una ricca e dettagliata analisi dei contributi di Sumner al tema dell'etnocentrismo, dei «costumi di gruppo», e alle discussioni e polemiche suscitate, ha dedicato un saggio specifico Alberto Cirese nella sua raccolta di saggi *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze* (2010). In questo volume di Cirese c'è anche un'affermazione che trovo di straordinaria importanza, e molto sorprendente. Trattando della avversione di De Martino contro il «relativismo culturale», Cirese afferma: «Dubito che l'espressione "etnocentrismo critico" fosse sua, a me pare piuttosto d'avergliela appiccicata io, nelle nostre discussioni di allora» (*Ibidem*, p. 86). E in nota rinvia a un suo scritto dedicato a Vittorio Lanternari: *Postfazione. Rammemorando il saluto al modo antico di Vittorio Lanternari* (Lombardozzi & Mariotti 2008). In questa Posfazione del 2008 Cirese racconta di aver ripreso dai suoi cassetti un suo testo inedito e dimenticato del 1965, nel quale diceva: «la crisi della cultura occidentale nel confronto con le civiltà altre da noi

<sup>3</sup> Del libro fu pubblicata in italiano una prima traduzione dal titolo *Costumi di gruppo*, con una ricca e densa Introduzione di Alberto Cirese, dalle Edizioni di Comunità nel 1962.

<sup>4</sup> Mi sembra opportuno fare riferimento alla esplicita critica e contrarietà di Alberto Cirese sul fatto che il libro di Sumner non venisse considerato da parte degli antropologi italiani. Si può vedere in proposito la nota di Antonio Fanelli (2021).

e il ricostituirsi dell'organicità della nostra cultura, salvata dalla crisi, proprio perché capace di ritrovare se stessa nell'estraniamento, tutti temi che con lui [con De Martino] chiamavo, scherzosamente e serio, "etnocentrismo critico demartiniano". E subito dopo aggiunge, rivolto a Lanternari: «avremmo forse potuto chiederci se abbia qualche peso, sia pur minimo e laterale, questo slittare di una etichetta, anzi di un concetto, da un mio conversare "scherzoso e serio", di cui però si tace, ai ragionamenti che De Martino svolse, con quella etichetta, nelle sue pagine rimaste inedite fino al 1977» (Cirese 2010: 289). C'è da aggiungere, però, che risulta – in una recensione a un libro di Bultman, del 1964 – l'uso esplicito della espressione «etnocentrismo critico», da parte di De Martino (Satta 2018: 522); Ritornando al fondo nella riflessione generale sull'etnocentrismo, sulla base dei dati documentari disponibili, e riguardante la natura e i caratteri degli atteggiamenti etnocentrici, non si dovrebbe negare che l'etnocentrismo – di fatto – risulta essere uno degli «istituti culturali» più diffusi tra tutte le società umane; un processo universale di «distorsione conoscitiva», che sulla base di proiezioni spesso ingenua e mal padroneggiate di proprie categorie conoscitive, etiche o semplicemente culturali, può rendere difficile se non impossibile la conoscenza accurata e ben fondata degli istituti culturali di una società «altra». Numerosi esempi potrebbero illustrare bene, credo, il carattere distorsivo della conoscenza, della comprensione di una società diversa, se si proietta al di fuori di sé (adottando un atteggiamento etnocentrico) l'immagine celebrata di un Occidente ipoteticamente razionale, logico, che si oppone a un mondo «primitivo» illogico, pre-logico, immaginifico, magico. Ci si meraviglia, naturalmente, che i commenti e gli studi dei continuatori dell'opera di De Martino non si siano, se non marginalmente, soffermati sulla lunga storia delle analisi e delle proposte sul tema dell'etnocentrismo in generale, all'interno del quale collocare la proposta del nostro autore. Una rapida scorsa sulla letteratura generale in proposito credo sia necessaria per collocare in un quadro internazionale la proposta di De Martino.<sup>5</sup>

C'è da aggiungere, credo, che De Martino mostra chiaramente nei suoi studi teorici sui caratteri delle società umane nelle loro diversità e variazioni, una sua assoluta preferenza per temi generali e filosofico-teorici, con misu-

---

<sup>5</sup> Mi limito a ricordare alcuni saggi rilevanti in proposito: Embree (1950); Swartz (1961); Taylor (1963); Menton (1983); Hammond & Axelrod (2006); Bizumic & Duckitt (2012); Etinson (2018); Benthall (2021); Yuliya *et al.* (2022).

rata attitudine alla verifica empirica comparativa nell'immenso dossier etnografico sulle diversità delle culture umane. Bisogna riconoscere, però, che c'è un'eccezione: nella sua opera di grandissimo livello e ambizione teorica, *Il mondo magico*, il primo capitolo («Il problema dei poteri magici», di ben 66 pagine) consiste in una straordinaria e minuziosa analisi e commento di moltissime fonti etnografiche, riportando lunghi e decisivi passi tratti dalle ricerche empiriche di molti studiosi, sul problema della «effettiva fondatezza delle opinioni sulla *realtà dei poteri magici*»; sono accuratamente esaminati lunghi passi di autori come Trilles, Schirokoroff, Schebesta, Gusinde, Rasmussen, Callaway, Czaplicka, Codrington, Strelhow, Spencer e Gillen. Ma, curiosamente, trascura del tutto quella che è senza dubbio la più intensa e dettagliata monografia etnografica sulla magia, in due grossi volumi: *Coral gardens and their magic*, di Bronislaw Malinowski (1935). Ma poi, a partire dal secondo capitolo del libro, di più di 100 pagine («Il dramma storico del mondo magici»), l'intensità delle fonti etnografiche si attenua e l'attenzione si concentra sulla «singolare condizione psichica in cui molto spesso cadono gli indigeni»: la «perdita dell'unità della propria persona e l'autonomia dell'io»; ma in realtà – dalla immensa documentazione etnografica esistente – risulta essere, questa, una situazione ed un problema non particolarmente diffuso tra le società tradizionali extra-europee.

In definitiva, accettato il principio della meticolosa consapevolezza e analisi critica della storia culturale della quale l'antropologo è parte, appare adesso chiaro che ci sentiamo di criticare l'uso, da parte di De Martino, del termine «etnocentrismo» in senso positivo, senza un approfondimento storico-culturale-comparativo che dovrebbe essere necessario. Mentre invece troviamo di un grande interesse la proposta di investigare con attenzione i «limiti» dell'Occidente e l'idea di farne una critica attenta e radicale, in grado veramente di «allargare gli orizzonti della nostra coscienza storiografica». Ma purtroppo, dobbiamo constatare che questo importante compito è rimasto in massima parte inevaso. L'unica critica che appare spesso nelle pagine del nostro autore è quella agli antropologi otto-novecenteschi che hanno qualificato la magia dei popoli primitivi come una «falsa scienza» e una «arte abortiva»; e poco altro. Insomma, dei difetti, dei caratteri criticabili ed eventualmente negativi, dei limiti dell'Occidente, ci sono pochi approfondimenti nei lavori del nostro autore e dei suoi continuatori, se si fa eccezione per alcuni passi nei lavori di Vittorio Lanternari. E invece, per non fare che pochi e approssimativi esempi, si potrebbero porre sotto esame critico storico-culturale alcuni caratteri precipi dell'Occidente, che

non mancano di produrre effetti sulla comprensione, analisi e studio delle differenze culturali: innanzitutto, la distinzione-opposizione radicale tra «materiale e spirituale»; il contrasto ineliminabile tra razionalismo e irrazionalismo; poi il crescente individualismo, che ha contribuito ad affievolire l'importanza dei legami sociali di prossimità; quindi lo scientismo e la cieca fiducia nella scienza; ma anche il crescente materialismo che finisce per caratterizzare tutte le attività, e l'economicismo, che ha affidato all'economia, e al mercato, la funzione fondamentale nella riproduzione sociale e culturale; ma anche l'idea del provvidenzialismo, cioè del possibile intervento non umano nelle cose degli uomini, che ha contribuito a creare una visione del mondo caratterizzata da una specie di «storicismo cristiano» (la convinzione che la storia è orientata in senso ascensionale e positivo di accrescimento continuo). E al colonialismo, dalle sue giustificazioni pseudo storico-teoriche alle sue complesse e ingombranti pratiche costrittive, con le differenze tra i diversi paesi coloniali, bisognerebbe rivolgere una attenzione speciale e attentamente storico-documentaria. Questi non sono che alcuni esempi. Ma ci sembra la strada per incrementare una visione veramente critica del nostro mondo contemporaneo. E bisognerebbe aggiungere alla configurazione teorico-filosofica dei temi accennati, il loro «uso pratico» nelle relazioni sociali, nella costruzione dei «piani di vita» dei cittadini delle diverse società dell'Occidente. E non sarebbe male, anche, ricordare che l'Occidente, le cui benemeritenze in campo artistico, scientifico e tecnico nessuno si sogna di mettere in dubbio, è anche quel complesso di società e di culture che ha prodotto numerose grandi colpe storiche che non possono essere dimenticate: lo schiavismo, la Inquisizione, numerose perversità coloniali, l'«olocausto».

Ma, riprendendo quanto accennato prima, converrebbe soffermarsi sul tema spesso posto in evidenza da De Martino: quello della natura specificamente «coloniale» della identità storico-politica e culturale dell'Occidente, e dei consistenti effetti sociali e culturali dei processi di «de-colonizzazione» che si sono diffusi negli ultimi decenni, a partire dai movimenti anti-coloniali degli anni Cinquanta del secolo passato. Nel recente dibattito internazionale la «decolonialità», proposta e sostanziata in molte iniziative anti-europee, e spesso «anti-bianche» in molti paesi di quello che una volta veniva definito il «Terzo Mondo», ha assunto un rilievo anche nel dibattito antropologico. Un recente saggio di Dorothy Zinn ha cercato di connettere questi movimenti sociali e culturali con alcune «anticipazioni» di De Martino (Zinn 2024), sottolineando l'importanza, e la diffusione positiva

anche in molti paesi non europei, delle riflessioni sulla «crisi» dell'Occidente e le forme di millenarismo. Sull'importanza dei contributi di D. M. e la loro rilevanza per i problemi della contemporaneità, si è diffusa in anni recenti una considerazione degli studi demartiniani fuori dell'Italia. Per esempio, in Brasile iniziative seminariali e convegni dedicati a De Martino hanno generato saggi rilevanti di sintesi, come quello di Cristina Pompa (2022), che pone il nostro autore al centro della storia dell'antropologia italiana. E l'interesse per D. M. nella Francia contemporanea non è solo connesso con le traduzioni in francese di opere fondamentali come *La fine del mondo*. Ci sono anche numerosi articoli nel *Laboratoire italien. Politique et société*. Un buon esempio è il saggio di Francesco Lesce, contenuto in un recentissimo «dossier», dedicato al tema «Mezzogiorno, subalterité et folklore» (2024). Credo che sia anche da ricordare un ricco e dettagliato saggio di sintesi di Antonio Fanelli sulla visione demartiniana del «futuro del mondo», a partire dall'importanza decisiva del capitolo e sé stante, nell'ultima edizione de *La fine del Mondo* («L'Apocalisse dell'Occidente»), nel quale gli antropologi, in quanto «clinici della cultura», sono esortati a partecipare a un «consulto decisivo». In tal modo viene delineata la strada per il riscatto grazie a un umanesimo di tipo nuovo: un «umanesimo etnografico» che si fonda sull'«etnocentrismo critico» (Fanelli 2020: 146).

Va anche osservato che la formulazione demartiniana dell'etnocentrismo critico va contestualizzata nel quadro culturale e politico degli anni in cui l'autore scrive, caratterizzati da una diffusa serie di commenti dello storicismo gramsciano e dall'acceso dibattito esistente nell'area culturale marxista-comunista, nel quadro internazionale post-bellico che vedeva una distensione internazionale che però si accompagnava al diffuso sostegno alle lotte della decolonizzazione. De Martino si sentiva un intellettuale impegnato a fondo nelle difficoltà della sua epoca e connetteva costantemente i suoi studi con il campo assai largo e articolato della cultura storico-politico-filosofica di quegli anni. Non a caso egli era sostanzialmente l'unico degli antropologi-storici delle religioni italiani che suscitava l'interesse dei filosofi, sociologi e politologi del nostro Paese. Ma non va dimenticato che le ricerche e gli spunti teorici di De Martino vennero più volte criticati, e piuttosto aspramente, dalla cultura politica ufficiale della sinistra italiana: Franco Fortini, Cesare Luporini, per esempio, si espressero criticamente in maniera esplicita. E poi, dopo la sua morte, invece, il nostro autore cominciò a suscitare un grande interesse all'estero. Ma appare evidente che qualunque dato etnografico, qualunque osservazione do-



cumentaria su aspetti particolari della diversità culturale di società umane, qualunque proposta teorica o metodologica venuta da etnografi o studiosi di scienze sociali, veniva subito ricollocata in quel vasto e ricco quadro di riferimenti generali sull'«umano», che doveva fare i conti con Croce, con Heidegger, con Hegel, con Husserl, con Cassirer. E del resto qui in Italia una grande e ricca quantità di commenti ai lavori di De Martino è venuta proprio dalla filosofia che ha mostrato una notevole sensibilità per i temi antropologici, soprattutto di carattere teorico. A partire da un bel libro di Gennaro Sasso, *Ernesto De Martino fra religione e filosofia* (2001), nel quale vengono criticate con efficacia due convinzioni correnti nei commenti sul nostro autore: la prima è l'idea che la vasta ricerca demartiniana possa essere compresa e analizzata senza confrontarsi con i problemi filosofici che, continuamente, ne sorreggono l'impianto; la seconda riguarda l'opinione che egli abbia «superato», avversato e abbandonato l'idealismo crociano. Ma è anche importante il libro di Sergio Bernardini dal titolo *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (2013), che ricostruisce con attenzione e ricca documentazione il cammino di D.M. dal tema della «presenza» e del «rischio esistenziale» a quello dell'«ethos trascendentale», tra storicismo, esistenzialismo e fenomenologia. E anche il volume di Massimiliano Biscuso, *L'Ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino* (2022) ha dato un contributo eccellente, spingendo molti commentatori a collocare il nostro autore in un «empireo filosofico», in grado di dialogare con i massimi personaggi del settore. Il libro affronta con intensità ed efficacia temi come il rapporto tra De Martino e Gramsci e la (in)comprensione marxista della religione, la «religione civile» e il simbolismo civile, l'influenza di Hegel e del processo di soggettivizzazione, la «corporeità vissuta», i «limiti dello storicismo». Il saggio di Chiara Capiello, *Essere nel mondo. Ernesto De Martino lettore di Heidegger* (2023) appartiene alla stessa categoria. Ma la ricca e densa bibliografia di scritti su «De Martino e la Filosofia» è molto più ampia. Bisogna tener conto, infatti, almeno dei due saggi di Placido Cherchi su *L'«ultimo» De Martino e il tardo Heidegger* (1988), e sul rapporto tra De Martino e Binswanger (1989), come anche del volume curato da Roberto Pastina: E. De Martino, *Scritti filosofici* (2005), che contiene parte dei dossier dell'Archivio De Martino che vennero pubblicati nella edizione di *La Fine del Mondo*, curata da Clara Gallini nel 1977.

Ma nel proprio campo degli studi, nelle discipline antropologiche e storico-religiose italiane, non è che De Martino riscuotesse un consenso

unanime. Varie dimensioni di dissensi e contrasti sono state documentate negli ultimi anni. Non solo le polemiche con Toschi sulla storia delle tradizioni popolari, ma anche il dissenso di lungo periodo e i non facili rapporti, il più delle volte sotterranei e non espliciti ma densi e profondi, tra Ernesto De Martino e Alberto Cirese, per lunghi anni suo collega a Cagliari. Il tema è analizzato in molti lavori. Ma mi sembra una più ricca e dettagliata trattazione dell'argomento nel saggio di Antonino Fanelli *La verità sta di casa tra Palazzo Filomarino e il Sasso di Matera* (2019).

### **Alcuni commenti sull' «etnocentrismo critico»**

In sostanza, dunque, l'uso del termine etnocentrismo da parte del nostro autore non ha comportato un accurato confronto con le elaborazioni teoriche e le analisi che sul concetto e le sue implicazioni nelle diverse società umane sono state fatte nella storia dell'antropologia; e del resto l'apparente attenuazione dell'idea di etnocentrismo non particolarmente elaborata, che appare nell'aggettivo «critico», non riesce a modificare sostanzialmente la «pesantezza» del primo concetto. Basterebbe una scorsa alle discussioni sul tema, a partire dal menzionato vecchio libro di Sumner. Ma ci limiteremo ad alcuni accenni sulla presentazione del tema in uno dei migliori manuali disponibili di discipline antropologiche, *Cultura egemonica e culture subalterne* di Alberto Cirese:

Gli atteggiamenti etnocentrici, e l'esclusivismo culturale, precludono ovviamente la possibilità di studiare scientificamente le culture diverse dalla nostra: all'esame delle loro ragioni e articolazioni *interne* sostituiscono il giudizio non articolato e meccanico dall' *esterno*, e dunque operano in base a ciò che appunto si dice un pre-giudizio. La condizione per lo studio dei gruppi socio-culturali «altri» dal nostro è dunque che si accetti di considerare come «relative» (e non «assolute») *tutte* le culture, ivi compresa la *nostra*; che si accetti insomma la esistenza di una «pluralità di culture», e che si adottino gli strumenti concettuali capaci di renderle tutte comprensibili, al di là delle svalutazioni o delle sopravvalutazioni pregiudiziali e non mediate. I giudizi, per non essere pre-giudizi, debbono nascere dall'esame interno e non debbono sostituirsi ad esso. In questo quadro si pongono i delicati problemi del rapporto da stabilire tra le categorie (concetti, atteggiamenti, valori, ecc.) della cultura di cui fa parte lo studioso (e che si chiama spesso la «cultura osservante») e le categorie proprie della cultura che viene assunta come oggetto di studio («cultura osservata») (Cirese 1973: 5-9).

Qualche critica misurata al concetto demartiniano, d'altronde, è venuta anche – come s'è accennato – da parte di alcuni dei suoi continuatori, da lui ispirati nelle loro ricerche. Per esempio, Lanternari, nel suo saggio sugli Etnocentrismi sopra citato, dopo aver lodato la proposta di De Martino, ha aggiunto:

Tuttavia a guardar bene questo etnocentrismo critico non ci soddisfa oggi del tutto, se si chiede all'antropologia qualcosa di più di un'autocoscienza critica dei misfatti passati; se gli si chiede un impegno partecipativo contro il neo-colonialismo nelle sue multiformi e nuove manifestazioni, e contro gli imperialismi etnocidi e genocidi d'oggi. A questo punto ci rendiamo conto che l'etnocentrismo, cui De Martino coraggiosamente si dichiara legato («la civiltà europea – scrive – resta un bene da difendere, da accrescere, da dilatare») sottende una prospettiva autocritica che non tocca le istanze etico-speculative più radicali, quali s'affacciano oggi, sia pure in modi disorganici ancora, in certe espressioni dell'antropologia critica (Lanternari 1983: 161-2).

E più oltre:

«Ma solo un etnocentrismo critico nella sua accezione *radicale* impegna il soggetto ad una presa di coscienza etico-politica operativa, e non soltanto logico-cognitiva e culturale. In questa sua espressione più alta l'etnocentrismo critico si trasforma decisamente in un “*pluralismo critico partecipativo*”» (Ivi: 164).

Ci sono, nella letteratura di commento ai contributi di Ernesto De Martino, almeno 12 saggi che sembrano essere dedicati espressamente e specificatamente a questo tema, avendo il termine «etnocentrismo critico» nel loro titolo. Vanno dal saggio di Clara Gallini (1980) a quello di Saunders (1993), di Signorelli (1995), di Cherchi (1996), Mancini (1997), Petrarca (1998), Di Nola (1998), Berrocal (2009), Stanghellini (2013), Geishuessler (2021). Una lunga serie di saggi, ma nel complesso con pochi riferimenti analitici agli argomenti critici che abbiamo cercato di proporre: l'eccesso di «centralità» dell'Occidente, la scarsa attenzione teorica e comparativa al tema generale dell'etnocentrismo, la modestia di riferimenti effettivamente «critici» a certi aspetti dell'Occidente storico-culturale. Clara Gallini ha avanzato qualche prudente critica, sostenendo che una posizione pur europeo-centrica e critica non dovrebbe limitarsi al piano culturale, ma coinvolgere anche un posizionamento più vicino alle «istanze di classe». Nelle sue *Note su De Martino e l'etnocentrismo critico* la Gallini mette in grande evidenza la dimensione del nuovo umanesimo etnografico del nostro autore,

sottolineando come è bene che «l'Occidente si confronti con il Terzo Mondo per trarne una più consapevole ridefinizione di se stesso e del proprio ruolo» (Gallini 1980: 211). Poi nota come le categorie, intese quali «griglie di interpretazione dei fenomeni culturali» sono divenute, dalle quattro crociate, le diciannove identificate da D.M. Un tema demartiniano rilevante è per la Gallini l'apertura verso una severa critica dell'Occidente, anche coloniale, ma che non si limiti alle denunce liquidatorie e vada più a fondo nelle investigazioni socio-politiche. Infine, mi sembra discutibile l'accento finale alla «necessità di compiere una "scelta di valori"», che sono quelli della civiltà occidentale (come se i valori si scegliessero, allo stesso modo delle affiliazioni politiche!). E Amalia Signorelli (1995) connette stabilmente e fortemente la concezione dell'etnocentrismo critico demartiniano, come appare nei ricchi frammenti della *Fine del Mondo*, con le prime e lontane notazioni soggettive e sofferte della ricerca sul campo in Lucania.

Non ritengo inutile continuare con un rapido accenno ai successivi commenti che ha ricevuto l'etnocentrismo critico di De Martino. Il celebrato saggio di George Saunders (1993), che diffonde nell'antropologia americana (e nella più importante rivista antropologica degli USA) una prima presentazione dettagliata degli studi antropologici italiani, sintetizza con accuratezza le posizioni di De Martino, considerandolo come un «*founding father*» dell'antropologia italiana e un precursore della «*reflexive anthropology*» americana. Ma non aggiunge molto all'analisi dei testi di base del nostro autore sul tema centrale dell'etnocentrismo critico. Il suo saggio è stato tradotto in italiano nel 1995 nella rivista «Ossimori», e integrato con commenti di Lanternari, Lombardi Satriani, Fabre, Galt, Zinn, Seppilli. Ma nei commenti non è che ci sia un valido contributo analitico. Lanternari ribadisce la funzione della proposta demartiniana di richiamare la «necessità della autocritica culturale» e l'utilità di mettere in discussione le proprie categorie dinanzi ad una cultura «altra». E aggiunge che «l'etnocentrismo critico servì a D. M. come criterio di guida operativa, sul campo, volta a salvaguardare con coscienza pura ma critica la propria identità culturale d'origine». E Galt sottolineò l'importanza dell'influenza di Lévi-Strauss nella costruzione del concetto di etnocentrismo critico. Infine, Seppilli ribadì l'importanza dell'«allargamento della coscienza critica dell'Occidente». Come si vede, commenti esigui, nel complesso. Nel 2021 l'intero dossier è stato ripubblicato nella rivista «Antropologia Medica».

È del 1996 il più denso e dettagliato saggio dedicato al tema centrale demartiniano, il volume di Placido Cherchi, completamente impegnato a

commentare l'etnocentrismo critico. L'autore segue una prospettiva storico-filosofica ed esamina con grande accuratezza tutti gli scritti di D. M. sul tema, proponendo anche la identificazione di una serie di «oscillazioni» e «ripensamenti» del nostro autore, soprattutto in merito alla «esperienza del rimorso» e al «complesso di colpa» dell'intellettuale di fronte alla tragica povertà delle popolazioni marginali, in incostante accordo con la posizione di Claude Lévi-Strauss, espressa soprattutto in *Tristi Tropici* (1960). Ma nota anche alcune caratteristiche della «ambigua fortuna» dell'etnocentrismo critico. Cherchi raramente affronta l'argomento dell'analisi puntuale dei dati etnografici e quella dei punti critici dell'Occidente che dovrebbero costituire argomento privilegiato della analisi della proposta demartiniana. Ma dedica ricche e dense pagine al tema dell'«umanesimo etnografico». Inoltre, abbonda in riferimenti continui e ingombranti alla «riflessione trascendentale», al «trascendimento critico della trascendentalità». Questo termine, nella sua vaga allusività, ricorre costantemente in tutto il volume (in alcune pagine è ripetuto perfino quattro-cinque volte) (Cherchi 1996).

Un saggio interessante e propositivo mi sembra quello di Silvia Mancini (1997). L'autrice ricostruisce con cura, per il pubblico francese, le radici filosofiche italiane dell'antropologia demartiniana: non solo lo storicismo crociano e di Gentile, ma anche la *Scienza Nuova* di Vico. E sostiene che in De Martino domina una forte esigenza di «individuazione», cioè di definizione storica e culturale del soggetto di conoscenza. Ciò per evitare di situare il problema dell'interpretazione dell'Altro sul vago terreno di una «ermeneutica a-topica ed a-storica», o – peggio – sul terreno personale dell'esperienza vissuta del ricercatore. E conclude affermando che l'etnocentrismo critico si sottrae ai «rischi nichilisti del relativismo», giacché tiene in gran conto le necessità di «legare il sapere al fare», la conoscenza al giudizio, secondo un ideale che ha stimolato l'Umanesimo del Rinascimento italiano. Come si vede, una ricostruzione ricca e abbastanza accettabile, ma nessun approfondimento critico del concetto di etnocentrismo critico.

Nel 1998 è apparso nella rivista *Società e Storia* un saggio di Valerio Petrarca che è di fatto una recensione sistematica e accurata del libro di Cherchi, che viene apprezzato. Petrarca coglie l'occasione per fare qualche critica a De Martino: accenna al fatto che i tanti, forse troppi interessi del nostro autore potevano finire per sfociare in un «pasticciato eclettismo», e quindi

«gli stessi motivi che portarono all'isolamento di De Martino in vita (indisponeva credenti e non credenti, crociani e marxisti, pensatori della crisi e pensa-

tori militanti, storiografi e antropologi) sono alla base della sua fortuna oggi, in presenza di posizioni malferme e malpensate all'interno dei vari schieramenti» (Petrarca 1998: 411).

Ma un'attenzione particolare merita il saggio di Annalisa Di Nola (1998). L'autrice presenta una ricca analisi della produzione demartiniana, nella quale attribuisce una importanza centrale agli studi sulla magia, e si schiera contro buona parte dei commentatori di D.M., che considerano i lavori sul Sud separatamente dal resto dell'opera del nostro autore, quindi trascurando i legami esistenti tra la sua generale speculazione filosofica e le sue concrete etnografie e investigazioni storiche. Forse eccede nel rilevare più volte l'adesione ad una militante prospettiva marxista. Ma nota, infine, che De Martino «non ha mai risolto la contraddizione tra il suo interesse scientifico nella preservazione dei fenomeni sotto osservazione, e il suo impegno politico verso il valore di trasformare una realtà sociale ingiusta ed oppressiva». Tuttavia, c'è da notare che all'etnocentrismo critico l'autrice concede uno spazio molto limitato nel suo saggio; e soprattutto, il contenuto di questo non corrisponde per niente al suo promettente titolo. Infatti, rimane senza risposta la domanda del titolo: «Quanto è stato critico l'«etnocentrismo critico» di De Martino nell'Italia del Sud?».

Sulla reazione auto-critica e riflessiva di De Martino all'esperienza di immersione nella povera realtà socio-culturale del Meridione d'Italia conviene aprire una breve parentesi. Nelle ultime pagine del saggio «Note lucane» (in *Furore, simbolo, valore*) appaiono alcune sofferte considerazioni sulla «scoperta» della drammatica povertà e marginalità dei contadini lucani. Ed emerge con forza una «auto-critica», di un intellettuale, parte di un mondo privilegiato, che proclama con enfasi la necessità di un impegno politico radicale. Non manca di apparire, in queste pagine, una sorta di «ingenuità» e uno «scandalo» improvviso, in qualche modo eccessivo:

Dopo il mio incontro con gli uomini della Rabata, ho riflettuto che non c'era soltanto un problema loro, il problema della loro emancipazione, ma c'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo borghese del Mezzogiorno, con una certa tradizione culturale e una certa «civiltà» assorbita nella scuola, e che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire l'etnologo di se stesso. [...] Il sentimento che realmente provo è anzitutto un angoscioso senso di colpa. Dinanzi a questi esseri mantenuti a livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io intellettuale piccolo borghese

del Mezzogiorno – mi sento in colpa. [...] Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di aver rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro. O più esattamente: provo vergogna di avere io consentito che questa concessione immonda mi fosse fatta, di aver lasciato per lungo tempo che la società esercitasse su di me tutte le sue arti per rendermi «libero» a questo prezzo (De Martino 1962: 121)<sup>6</sup>.

Sono pagine molto coinvolgenti e sofferte; ma sembra, tutto ciò, una «scoperta» dell'ultimo momento, e una ingenua auto-attribuzione di colpe, su un tema che almeno da una settantina d'anni era noto e discusso apertamente dalla letteratura meridionalistica: la povertà e la marginazione del Meridione. Come dire che il nostro autore appare, in queste pagine, un «neofita», quasi «ingenuo», non ben attrezzato sugli studi sulla povertà, e che reagisce emotivamente alle novità della esperienza di ricerca nelle aree marginali del Meridione d'Italia.

In anni più recenti sono apparsi alcuni saggi interessanti sul tema dell'etnocentrismo critico. Nel 2009 Emilio Berrocal ha pubblicato un saggio sulla rivista *History and Anthropology*, nel quale considera il nostro autore come il «fondatore dell'antropologia culturale italiana», attribuendogli, molto generosamente, una «estesa ricerca sul campo nell'Italia del Sud». E nelle relazioni tra la costruzione teorica e le ricerche etnografiche di De Martino identifica uno dei primi antropologi del «post-colonialismo», con alcune significative anticipazioni dei contributi della riflessività e della ermeneutica dell'antropologia americana degli ultimi vent'anni. Nell'etnocentrismo critico egli identifica una dimostrazione del possibile conflitto tra la dimensione etico-politica e l'etnografia come una via per combattere contro le «situazioni coloniali». Ed è l'esperienza «universalmente umana» che fonda il principio dell'etnocentrismo critico. L'autore insiste in maniera non sempre limpida, sul fatto che «la sua concreta realizzazione del principio dell'«etnocentrismo critico» fu in qualche modo viziata»; in parte dalla continua, anche se attenuata e spesso nascosta, presenza del suo ispiratore, Benedetto Croce, in parte per la difficile conciliazione tra la sua convinzione sulla «superiorità dell'Occidente» e il non completo coinvolgimento nella sua posizione di etnografo «impegnato» nella difesa dei poveri contadini dell'Italia del Sud. In definitiva, per Berrocal De Martino avrebbe potuto riflettere sul suo etnocentrismo in un

---

<sup>6</sup> Il saggio era stato originalmente pubblicato nel 1950.

modo più critico (Berrocal 2009). Molto diverso e ricco di considerazioni pertinenti e ben calibrate, il saggio di Gino Satta del 2018. Satta analizza e commenta alcuni ultimi interventi di De Martino, relativi ad una sua concezione di un «umanesimo molto più ampio di quello tradizionale», e contro la visione corrente di un «europeocentrismo dogmatico». L'autore riconosce che «l'etnocentrismo critico è dunque il tentativo di prendere sul serio la crisi del "piano della storia universale" senza abdicare il compito di unificazione dell'umanità che per De Martino caratterizza l'*ethos* proprio dell'umanesimo contemporaneo» (Satta 2018: 522). In questi ultimi scritti c'è anche una polemica contro l'etnologia cattolica. Nella parte finale del saggio Satta sintetizza anche con attenzione e intelligenza storico-critica i contributi della maggior parte degli autori da noi precedentemente citati.

Vorrei, anche, fare un breve riferimento a un'opera recentissima di Flavio Geissshuesler, che inquadra tutti i contributi di Ernesto De Martino nell'insieme delle ricerche moderne italiane sulla religione. Il capitolo 5 del volume è completamente dedicato ai nostri temi, con il seguente titolo: «L'etnocentrismo critico (1949-1959): il periodo meridionalistico e l'articolazione di una antropologia post-coloniale al lato di Claude Lévi-Strauss» (Geissshuesler 2021). Come si vede dal titolo, ritornano qui alcune considerazioni contenute nel saggio di Berrocal. L'autore inizia considerando con cura le relazioni e gli scambi intensi tra la Scuola Romana di Storia delle Religioni (Pettazzoni, Brelich, Sabbatucci) e le prime ricerche di De Martino; ma nota anche il relativo «isolamento» del nostro autore da questo gruppo, in base alle sue forti affiliazioni con la filosofia e con le discipline psicologiche. Viene anche fatto un breve riferimento alla sua «esclusione» accademica dalla Sapienza di Roma e al successivo impegno di De Martino come docente di Licei a partire dal 1947. Ma non viene poi segnalato l'impegno successivo, di lunga durata, come docente universitario a Cagliari. Sulla «ambivalente» relazione con Benedetto Croce ci sono osservazioni e note interessanti; ma si insiste molto, e con ragione, sull'importanza della «trilogia meridionale» (le opere *Morte e pianto rituale*, del 1958, *Sud e magia*, del 1959, e *La terra del rimorso*, del 1961). E viene messa in grande evidenza la correlazione tra il processo globale di decolonizzazione e di liberazione dall'imperialismo occidentale, e la irruzione social-politica delle masse subalterne nel Sud d'Italia, che si accompagna, nel nostro autore, con la «transizione da un antropologo di poltrona a un etnografo impegnato». L'apprezzamento per gli aspetti emotivi ed auto-critici del linguaggio e della comunicazione fanno secondo Geissshuesler di



De Martino un anticipatore del pensiero post-coloniale e del «paradigma cultural-discorsivo» (riferimenti espliciti a Lévi-Strauss); e questo orientamento è particolarmente ed efficacemente sottolineato dalla sua presentazione dell'antropologia come una scienza che non è impegnata con ciò che è «culturalmente altro», ma piuttosto con il «ritorno auto-riflessivo» sulla propria cultura. E tutto ciò viene ben sintetizzato nella concezione dell'etnocentrismo critico. La seconda parte del capitolo è tutta dedicata alle «anticipazioni» che l'autore riconosce a De Martino. L'autore della *Terra del rimorso* è considerato un «anticipatore dell'idea dell'antropologia dell'Occidente come “colpa” e l'incontro etnografico critico come reazione positiva», che ha trovato una sua intensa formulazione nell'opera di Edward Said, *Orientalism*, del 1978; ma anche del libro di Johannes Fabian, *Time and the Other: how anthropology makes its object*, del 1983, il nostro autore sarebbe un «anticipatore». E inoltre, anche del famoso libro *Writing culture*, del 1986, in massima parte per la sua costante attenzione al simbolismo e al linguaggio nelle sue ricerche in Sud Italia. L'autore cita con pertinenza, a questo proposito, i diversi interventi di De Martino nella stampa a grande diffusione (*Vie Nuove*, *Il Calendario del Popolo*) ed in programmi radio-televisivi, o in iniziative di presentazione di fotografie e di musiche, ove spesso utilizzava le lettere scritte dai contadini lucani. In queste pubblicazioni popolari si può notare, secondo l'autore, «la coesistenza della “colpa” antropologica e del “disgusto etnografico” – manifesto in una attitudine autocritica alla luce di una esplicita forma di etnocentrismo – ma anche una forte enfasi sul fatto che si può realizzare una antropologia “from the bottom up”». In tal modo, viene apprezzata l'idea di D.M. che l'antropologia possa servire come una forma di critica culturale di noi stessi. Questa di Geisshuesler è dunque una ricostruzione ricca e molto dettagliata dell'importanza degli studi di De Martino, forse con qualche esagerazione nelle «anticipazioni» identificate. Ma dobbiamo notare che, ancora una volta, un autorevole e competente studioso apprezza e valorizza l'idea demartiniana dell'etnocentrismo critico, ma si guarda bene dal sottoporre ad analisi storico-comparativa le forme di etnocentrismo diffuse in diverse società e nelle diverse epoche storiche dell'Occidente, e ancor meno si impegna nell'analisi accurata e documentaria delle forme della critica degli aspetti diversi e complessi della costruzione storico-culturale dell'Occidente. Come dire che le suggestioni e le proposte che vengono dagli scritti di De Martino non sono utilizzate per approfondimenti di ricerche che sarebbero opportune.

Ritengo che sia da citare e commentare brevemente anche un interessante saggio proveniente dall'«esterno» dell'antropologia, dalla psichiatria transculturale, di Giovanni Stanghellini e Raffaella Ciglia (2013). Gli autori osservano giustamente che lo psichiatra dovrebbe necessariamente realizzare una sorta di «auto-analisi critica» del patrimonio conoscitivo culturale e tecnico-operativo nell'analisi dello stato mentale del paziente, tenendo nel massimo conto la sua formazione e pratica culturale nel disordine mentale, soprattutto nei casi di schizofrenia. È un invito a una nuova forma di dialogo ermeneutico, che tende a mettere in causa contemporaneamente i due fronti, il medico e il malato, che ovviamente mobilita nelle sue reazioni alle sindromi mentali tutto il patrimonio di esperienze, pratiche sociali e valori, accumulati nella sua prospettiva di vita. Insomma, ne viene fuori una figura di «psichiatra-etnologo» che dovrebbe fare una indagine non prevista finora nella sua formazione, previa all'inizio della terapia. Il saggio contiene anche alcune interessanti proposte di trovare forti analogie tra l'etnografia e l'incontro clinico.

Terminiamo questa panoramica dei commenti all'etnocentrismo critico demartiniano con un caso in qualche modo anomalo. Si tratta di un saggio di un autore cileno che utilizza approfonditamente una nozione di «etnocentrismo critico» che però – e ciò deve sorprendere – non deriva da De Martino, ma dal filosofo Richard Rorty. E in tutto il saggio non fa alcun riferimento al nostro autore. Ma scrive che Rorty in molti suoi lavori ha sostenuto che l'etnocentrismo è una necessaria condizione preliminare per riconoscere e prendere veramente sul serio il dialogo interculturale, un invito a rispettare le differenze culturali e gestirle con cura in modo da trasformarle in un auto-etnocentrismo critico che sia trasferibile alle differenze culturali, in modo da generare alla fine una maggiore solidarietà (Figuerola Muñoz 2016).

Dobbiamo dunque notare che le riflessioni e le proposte di D. M. sul tema dell'«etnocentrismo critico» non hanno ricevuto, nel complesso, quell'attenzione di commento e meno che mai critica, che indubbiamente meritano. Infatti, va notato – per esempio – che nei due importanti e densi volumi della rivista *La Ricerca Folklorica* interamente dedicati al nostro autore i riferimenti al tema qui affrontato sono rarissimi. Anzi nel primo di questi numeri speciali (*Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, a cura di Clara Gallini), nei 21 saggi contenuti non appare nemmeno un cenno al tema. Nel secondo e ben più voluminoso volume speciale (*Ernesto de Martino: etnografia e storia*, a cura di Amalia Signorelli e Glauco Sanga), tra i

19 saggi spesso intensi e ricchi di considerazioni e di commenti appropriati, l'etnocentrismo critico viene appena, rapidamente, citato da Amalia Signorelli nel suo saggio su *Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori*, e ancora più velocemente indicato nel saggio di Charuty, Fabre e Massenzio, *Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant*, che si riferisce alla traduzione in corso di *La Fine del Mondo* in francese. Certo, la esclusione del tema dell'etnocentrismo critico da queste raccolte di saggi che sono dedicate a tutto l'insieme dei temi demartiniani, dalla ricerca sul campo alle teorizzazioni generali, sorprende non poco.

Insomma, la nostra conclusione è che il concetto di etnocentrismo critico proposto da Ernesto De Martino, e la lunga serie di commenti e integrazioni da parte di seguaci ed apprezzatori delle idee del nostro autore, costituisce una ricca provocazione intellettuale, in parte abbastanza paradossale, e solo appena attenuata dall'aggettivo «critico», che vorrebbe assumere una grande importanza epistemologica, ma vi riesce limitatamente. E che non ha ricevuto i commenti integrativi e gli approfondimenti necessari che alcuni di noi si aspettavano. In realtà mi sembra che possieda una notevole utilità teorica e metodologica propulsiva. Ma andrebbe sottoposto a una solida discussione spregiudicata della quale abbiamo accennato alcuni primi argomenti. E dovrebbe essere applicato rigorosamente, soprattutto nella dimensione «critica», ad esempi concreti e riccamente documentati. Forse, anche, l'espressione demartiniana potrebbe essere definitivamente sostituita con altra più adeguata, rispetto al significato che l'autore, in fondo, gli voleva dare. Per esempio, traendo spunto da un riferimento contenuto nel volume di Amalia Signorelli (2015: 48), potremmo forse meglio definirlo «auto riflessività critica». Alla fin dei conti, a me sembra che questo concetto demartiniano – così com'è declinato (mi si perdoni la sintesi forse eccessiva) – sia probabilmente da un lato «eccessivamente etnocentrico» e dall'altro lato «poco critico».

## Bibliografia

- Bentham, J. 2021. The critique of ethnocentrism in retrospect. *Anthropology Today*, 37, 3: 20-22.
- Bernardini, S. 2013. *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- Berrocal, E.G. 2009. The Post-Colonialism of Ernesto De Martino: The Principle of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority. *History and Anthropology*, 20, 2: 123-138.

- Biscuso, M. 2022. *L'Ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*. Napoli: Istituto Italiano di Studi Filosofici.
- Bizumic, B. & Duckitt, J. 2012. What is and is not Ethnocentrism? A conceptual analysis and political implications. *Political Psychology*, 33, 6: 887-909.
- Cappiello, C. 2023. Essere nel mondo. Ernesto De Martino lettore di Heidegger, in *Segni. Studi in memoria di Riccardo De Biase*, a cura di G. Giannini, P. Marangolo & M. Papa, 183-192. Roma: Tab Edizioni.
- Cirese, A.M. 1973. *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.
- Cirese, A.M. 2010. *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze*. Palermo: Sellerio.
- Charuty, G., Fabre, D. & Massenzio, M. 2013. Un livre fantôme à reconstruire en le traduisant. *La ricerca folklorica*, 67/68: 151-159.
- Cherchi, P. 1988. L'«ultimo» De Martino e il tardo Heidegger. *Il Contributo*, 3, 2: 45-67.
- Cherchi, P. 1989. De Martino e Binswanger: Un confronto critico. *Rivista di Antropologia*, 37, 1: 123-140.
- Cherchi, P. 1996. *Il peso dell'ombra: L'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino e il problema dell'autocoscienza culturale*. Napoli: Liguori.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (a cura di). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Colajanni, A. 2006. Relativismo, pluralismo e multiculturalismo. Riflessioni antropologiche sui rapporti tra le differenze sociali e culturali, dopo l'anno 2000, in *Seminario Internazionale: Identità linguistica delle popolazioni indigene della regione Andina: un approccio interdisciplinare*, a cura di AA.VV., 95-220. Roma: Istituto Italo-Latino-americano.
- Colajanni, A. 2022. Rileggendo e ripensando l'opera di Ernesto De Martino: La crisi della presenza e il mondo magico. *Lares*, LXXXVIII, 3: 339-364.
- De Martino, E. 1941. *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Laterza: Bari.
- De Martino, E. 1951. Prefazione, in *Le origini dei poteri magici*, È Durkheim, H. Hubert & M. Mauss, XV-XXVIII. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1958. *Morte e pianto rituale: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso: Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1962. *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 2005. *Scritti filosofici*. Bologna: Il Mulino.
- Di Nola, A.M. 1998. How Critical Was de Martino's «Critical Ethnocentrism» in Southern Italy?, in *Italy's «Southern Question»: Orientalism in One Country*, a cura di J. Schneider, 157-175. Oxford: Berg.
- Embree, J.F. 1950. A note on Ethnocentrism. *American Anthropologist*, 52, 3: 430-432.

- Etinson, A. 2018. Some myths about Ethnocentrism. *Australasian Journal of Philosophy*, 92, 2: 209-224.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fanelli, A. 2019. «La verità sta di casa tra Palazzo Filomarino e il Sasso di Matera». Un carteggio tra Alberto Mario Cirese ed Ernesto De Martino. *Studi Storici*, 60, 1: 5-44.
- Fanelli, A. 2021. L'Inferno di Dante e l'etnocentrismo di Sumner. Una pagina di diario dell'ultima visita ad Alberto Mario Cirese. *Dialoghi Mediterranei*, 50: 1-5.
- Fanelli, A. 2021. *La fine del Mondo* e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una «etnologia riformata». *Nostos*, 5: 143-174.
- Figuroa Muñoz, M. 2016. Etnocentrismo crítico y solidaridad. *Erasmus*, XVIII, 1: 73-92.
- Gallini, C. 1980. Note su De Martino e l'etnocentrismo critico, in *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti*, a cura di D. Losurdo, S. Garroni & C. Preve, 211-222. Milano: FrancoAngeli.
- Gallini, C. (a cura di) 1986. Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi. *La ricerca folklorica*, 13.
- Geishuessler, F.A. 2021. *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Hammond, R.A. & Axelrod, R. 2006. The evolution of ethnocentrism. *The Journal of Conflict Resolution*, 50, 6: 926-936.
- Herskovits, M. 1948. *Man and his works. The science of cultural anthropology*. New York: A. Knopf.
- Herskovits, M. 1958. Some further comments on cultural relativism. *American Anthropologist*, 60: 266-273.
- Lasce, F. 2024. De Martino e le plebi d'Europa. Per una storiografia del mondo subalterno. *Laboratoire italien. Politique et société*, 33: 1-15.
- Lanternari, V. 1983. *L'«incivilimento dei barbari»*. *Problemi di etnocentrismo e d'identità*. Bari: Dedalo.
- Lévi-Strauss, C. 1960. *Tristi tropici*. Vicenza: Neri Pozza
- Lombardozi, A. & Mariotti, L. (a cura di) 2008. *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*. Napoli: Liguori.
- Malinowski, B. 1935. *Coral gardens and their magic: A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands (Vols. 1-2)*. London: George Allen & Unwin.
- Mancini, S. 1997. La notion d'ethnocentrisme critique et l'anthropologie contemporaine. *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 22: 1-13.
- Mancini, S. 2003. Postface, in E. de Martino, *Le monde magique*, 287-306. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Menton, S. 1983. Ethnocentric criticism. *Latin American Literary Review*, 11, 22: 7-13.

- Petrarca, V. 1998. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino. *Società e Storia*, 80: 399-413.
- Pompa, C. 2022. Ernesto De Martino e o percorso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28, 62: 317-349.
- Remotti, F. 1997. *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*. Torino: Scriptorium.
- Said, E. W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sasso, G. 2001. *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, G. 2018. L'etnocentrismo critico e le alterne fortune dell'umanesimo etnografico demartiniano. *Lares*, 84, 3: 521-532.
- Saunders, G.R. 1993. «Critical Ethnocentrism» and the Ethnology of Ernesto De Martino. *American Anthropologist*, 95, 4: 875-893.
- Signorelli, A. 1995. Presenza individuale e esperienza di campo. La spedizione etnologica come fondazione dell'etnocentrismo critico. *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, A. X(3): 157-166.
- Signorelli, A. 2013. Antropologia orientata da valori, antropologia libera da valori, in *Ernesto de Martino: etnografia e storia, La ricerca folklorica*, 67/68: 97-108.
- Signorelli, A. & Sanga, G. (a cura di) 2013. Ernesto de Martino: etnografia e storia. *La ricerca folklorica*, 67/68.
- Signorelli, A. 2015. *Ernesto de Martino: teoria antropologica e metodologia della ricerca*. Roma: L'asino d'oro.
- Sumner, W.G. 1906. *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and morals*. Boston: Ginn & Co.
- Stanghellini, G. & Ciglia, R. 2013. De Martino's concept of critical ethnocentrism and its relevance to transcultural psychiatry. *Transcultural Psychiatry*, 50, 1: 6-20.
- Swartz, M.J. 1961. Negative Ethnocentrism. *The Journal of Conflict Resolution*, 5, 1: 20-22.
- Taylor, P. W. 1963. The Ethnocentric Fallacy. *The Monist*, 47, 4: 563-584.
- Yuliya, B., Sierhieieva, O., Kupchyshyna, Y., Matsiuk, O. & Dmytroshkin, D. 2022. Cultural Relativism and Ethnocentrism as two alternative principles of cross-cultural communication. *World Journal of English Language*, 12, 8: 121-126.
- Zinn, D.L. 2024. De Martino, apocalisse e la decolonialità. Riflessioni sulla crisi mezzo secolo dopo. *Archivio antropologico mediterraneo*, XXVII, 26, 2: 1-13.

## NOTE







# La magia e il boom economico: l'eredità culturale di Clara Gallini e la nuova edizione di *Dono e malocchio*

ANTONIO FANELLI

*Sapienza Università di Roma*

Nella collana «Antropologia delle Religioni» della casa editrice Pàtron è stata pubblicata una riedizione di *Dono e malocchio* di Clara Gallini, a cura di Matteo Aria e Fabio Dei. Si tratta di un libro prezioso e originale, ormai da molto tempo fuori catalogo, incentrato su una ricerca etnografica svolta da Gallini in Sardegna, tra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso. Infatti, nella prima edizione del 1973, il libro era apparso nella prestigiosa collana «Uomo e Cultura», diretta al tempo, per i tipi di Flaccovio, da Antonino Buttitta. Il testo originale non ha subito variazioni sostanziali, vi è stata però la scelta condivisibile di alleggerire il numero di pagine con la messa online di una appendice statistica con i risultati dei questionari sottoposti ai bambini delle scuole (e ampiamente adoperati nel testo) e di una seconda appendice con le trascrizioni delle preghiere e delle formule contro il malocchio: entrambe queste sezioni si possono scaricare tramite Qrcode. La genesi del progetto di riedizione di *Dono e malocchio* è legata al dialogo dei curatori con l'autrice: purtroppo la scomparsa di Clara Gallini, avvenuta all'inizio del 2017, ha interrotto bruscamente questo confronto e il lavoro ha subito un notevole ritardo. In tal modo, l'uscita effettiva del libro, alla fine del 2024, assolve innanzitutto il compito di rendere omaggio alla vita operosa di Clara Gallini, offrendo al lettore un'ampia panoramica sulle varie tappe del suo percorso. Questa operazione editoriale, quanto mai opportuna per riportare il libro nel dibattito antropologico e proiettare il suo lavoro verso le nuove generazioni, non si limita al doveroso tributo a una studiosa di rilievo della antropologia italiana visto che l'intento dei curatori è più ambizioso. Entrambi cercano di far assurgere *Dono e malocchio* al rango di classico degli studi italiani, in grado di dialogare con

il dibattito internazionale e con gli studi che intersecano la sfera della reciprocità e dell'occulto con le relazioni sociali e i campi del potere. È questo lo scopo principale dell'ampio saggio introduttivo a firma dei curatori, dal titolo *Fare il bene, fare il male: etica, potere, rapporti sociali nell'antropologia di Clara Gallini*. L'introduzione scava a fondo nei risvolti teorici e interpretativi della etnografia condotta da Gallini nella Sardegna centrale a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta, evidenziando, nel contesto della demologia postbellica ispirata alla eredità demartiniana, l'originalità del suo approccio non essenzialista e patrimonializzante nei confronti delle culture popolari. Una peculiarità della traiettoria di Clara Gallini che era già stata evidenziata da Fabio Dei in altri interventi di analisi critica della eredità demartiniana (Dei 2018). Il dato più originale, su cui si soffermano i curatori, riguarda le possibili risonanze con la più recente stagione antropologica dedicata alla stregoneria e al potere, incentrata sulla modernità delle forme locali dell'occulto mediate dai leader politici e dai discorsi egemonici. Sullo sfondo, e al centro di entrambe le piste evidenziate da Dei e da Aria, vi è la scelta teorica dirompente compiuta da Gallini (sin dallo stesso titolo dell'opera) che aveva posto, nel lontano 1973, in un rapporto di contiguità circolare, e non di opposizione dualistica, le sfere del dono e del malocchio, della solidarietà e della invidia, cioè del Bene e del Male. L'analisi di tali intrecci – ed è questo l'elemento di maggiore attualità del libro – non si arresta alla considerazione della loro arcaicità in quanto istituti culturali premoderni ma, al contrario, ne segnala mutamenti e sincretismi sia con le forme locali della modernità capitalistica legata al predominio dei consumi di massa, sia in relazione, e per reazione, alle nuove traiettorie individuali di successo economico e politico che turbavano la quiete dei paesi barbaricini.

Questa scelta tematica era dettata dall'esigenza (avvertita all'epoca come impellente) di coniugare l'etnografia con un approccio marxista; inoltre, seguendo questa urgenza, Clara Gallini desiderava scrollarsi di dosso l'etichetta sminuente di «allieva» di Ernesto de Martino discostandosi dal suo magistero teso a ricercare le forme culturali di protezione magica dentro un orizzonte metastorico in grado di lenire le crisi esistenziali scaturite da condizioni di miseria. Il percorso di Clara Gallini si apriva alla teoria sociale e a esigenze di maggiore impegno politico e di minore condizionamento rispetto alla eredità del suo maestro, che aveva posto come riferimento privilegiato lo storicismo per stabilire un dialogo critico (e spesso polemico) con il funzionalismo britannico e la scuola sociologica e strutturalista francese.

Questo steccato demartiniano appariva in quel frangente come restrittivo e limitante, infatti, il volume non ha un carattere folklorico di tipo filologico né una accentuata visione storicista, ma spicca rispetto ai lavori coevi della antropologia italiana per un ampio apparato di riferimenti bibliografici inerenti alla antropologia britannica, statunitense e francese. Inoltre, con l'aiuto del saggio introduttivo dei curatori, possiamo riconnettere questo prezioso e innovativo libro al dibattito internazionale più recente dove le relazioni tra occulto e potere sono divenute centrali e ormai insostituibili. Lo scarto operato da Gallini dal solco demartiniano ci appare come una conseguenza creativa e originale scaturita da una ricerca sul campo svolta con estrema curiosità e apertura, come attestano i ricordi della stessa antropologa in una intervista per «L'Uomo» con Matteo Aria e Adelina Talamonti (Aria & Talamonti 2014). La studiosa lombarda giunta nell'isola nella veste di assistente di Ernesto de Martino, con una certa dose di coraggio e di spaesamento (Gallini 2012), seppe andare oltre i dettami teorici propugnati dall'etnologo che pure, da buona allieva, aveva messo già in opera, quasi pedissequamente, con le ricerche sull'argismo (Gallini 1963; Gallini 1967). Dopo l'immersione nella ricerca sul tarantismo sardo, il lavoro dell'antropologa prese altre direzioni che si allontanavano dalla fenomenologia magico-religiosa della crisi della presenza per convergere verso l'etnografia delle relazioni sociali, della festa e delle dinamiche del potere. Il rapporto diadico tra dono e malocchio appare in maniera embrionale già nel lavoro precedente sui novenari della Barbagia posti al centro della ricerca sulle «feste lunghe» realizzate in occasione dei pellegrinaggi religiosi. Infatti, da questa esperienza etnografica, che aveva condotto alla pubblicazione del libro *Il consumo del sacro* (Gallini 1971), erano emersi dei nessi sorprendenti tra la solidarietà comunitaria e mutualistica che sorreggeva la organizzazione delle «novene», con il passaggio temporaneo verso i santuari di campagna di numerosi nuclei familiari provenienti dai paesi della Barbagia, e la sfera della invidia sociale, animata dalla rivalità tra famiglie e dal controllo morale sulle scelte economiche degli individui. Da questa osservazione empirica si era aperto un nuovo spazio di riflessione, che aveva condotto l'autrice ad approfondire questo nesso tra sfera cerimoniale, occulto e regole sociali, per approdare al libro di cui stiamo discutendo, che riesce a mostrare l'apparente ossimoro di una invidia «giusta», livellatrice e moralizzatrice a fronte di un dono che può divenire maligno, interessato e soprafattorio.

*Dono e malocchio* si apre con la puntuale disamina delle forme di reciprocità riscontrate nella Sardegna rurale, dove erano attestate: modalità

condivise di conduzione dei terreni; la rotazione del possesso delle terre; lo scambio di prestazioni di lavoro; l'istituto della *paradura*, cioè il dono di un capo di bestiame da ogni famiglia del vicinato per ricostituire il gregge al seguito di un furto; la redistribuzione dei beni attraverso le feste e la preparazione di dolci e pani tradizionali; i doni cerimoniali, soprattutto nel caso dei matrimoni e dei lutti. Questo intricato sistema mutualistico, che non deve farci perdere di vista le asimmetrie e i conflitti operanti nelle comunità rurali e pastorali della Sardegna interna, rimanda a una armonia sociale che si espletava in modo efficace sul piano simbolico, dove si poteva essere alla pari spiritualmente e quanto meno nei momenti rituali. Tale sistema di regolazione parziale della conflittualità interna alla comunità si basava sul nesso che regola la fiducia con l'onore e il sentimento della vergogna, suscitando reazioni violente verso coloro che si sottraevano all'obbligo morale della redistribuzione cerimoniale. Queste pratiche inauguravano uno spazio liminare, foriero di possibili tensioni, visto che il donatore «possiede» colui che ha ricevuto: infatti, un dono eccessivo o interessato può turbare il sistema, confermando l'asimmetria dei ruoli e il prestigio di chi possiede e, a volte, promette favori e raccomandazioni in cambio di voti e di fedeltà di tipo clientelari. Il dono si lega anche al codice della vendetta, che prevede una offesa proporzionale a quella ricevuta ma volta a ristabilire e non a turbare l'equilibrio locale. La censura del godimento privato trova nei riti e nella redistribuzione un contraltare pubblico e nella invidia una forma di contenimento di tipo occulto e privato. Infatti, spiega Gallini: «ogni forma di godimento privato è un gesto che defrauda gli altri dei loro diritti, e pertanto la famiglia che lo compia andrà incontro a una serie di rischi: sono i rischi di essere colpiti dall'«invidia» altrui che calerà su di loro come inesorabile punizione sociale» (Gallini 2024: 102).

Al sentimento dell'invidia regolatrice si associa anche una azione furitiva, di carattere magico, *s'ispinzu*, il «pegno», ovvero l'oggetto-pegno di fortuna che presenta un «valore» magico, di tipo morale-sociale, oltre al valore economico. L'oggetto rubato assume dei risvolti simbolici e rimanda a varie sfere tra di loro intrecciate, come fortuna, stabilità familiare, benessere fisico e status sociale. La natura magica degli oggetti si trova anche nelle transazioni economiche, visto «che la cessione dell'animale, anche se ha per corrispettivo un pagamento, comporta il rischio di cessione della propria Fortuna. Il venditore cercherà di trattenersela, staccando un ciuffo di peli della bestia, per conservarlo» (*Ivi*: 116). Si ruba qualcosa ad altri ma con significati molto diversi, visto che ruba in modo pernicioso «solo

chi «offende», chi vuol disgregare un nucleo familiare, facendolo precipitare nella rovina: l'altro «rubare» a favore della famiglia, non è né furto né offesa» (*Ivi*: 117). Vi può essere anche una sottrazione di beni, come l'abigeato, con funzione regolatrice, dove si ruba senza recare offesa. Il «ladro onesto», che non voglia portar via assieme alla refurtiva anche la fortuna dell'altro, ruba il bestiame ma lascia un «pegno» – una moneta qualunque, una pietra – in modo che il derubato possa ricevere il sostituto simbolico dei beni sottratti conservando il bene supremo: la fortuna nella casa e nelle relazioni sociali (*Ivi*: 118). Uno dei modi per annullare le conseguenze del furto magico resta sempre quello di farsi restituire il maltolto, in modo da tornare alla situazione iniziale (*Ivi*: 123).

Dopo la rassegna sul carattere etico del dono e del furto di oggetti, il libro affronta il tema dell'invidia e del malocchio attestando la maggiore vitalità, rispetto a *s'ispinzu*, di questo complesso di simboli e di regole di comportamento che fanno riferimento al guardare e all'essere guardato, al dare, al ricevere e al portar via, alle regole dell'ospitalità e della condivisione. Si tratta di un codice sociale dove la parola agisce per veicolare la critica sociale e per monitorare e far defluire l'aggressività. Le condizioni strutturali che favoriscono l'ideologia del malocchio riguardano l'aleatorietà delle condizioni economiche, ancora minate dall'imprevisto e dall'incontrollabile che minacciano non soltanto quelle operazioni che presentano un certo margine di insuccesso (come la caccia e la pesca), ma tutte le attività tecniche relative all'agricoltura e alla pastorizia. Infatti, il sistema di produzione tradizionale non è in grado di assicurare al contadino o al pastore un minimo di difesa dalla incertezza, visto che una nevicata fuori stagione o una siccità troppo prolungata possono compromettere il raccolto di un intero anno o la sopravvivenza di un gregge. A questa condizione strutturale si aggiungono anche nuove declinazioni moderne del malocchio, che viene evocato come causa di insuccesso nell'ambito della scuola, dell'emigrazione o dell'utilizzazione di un veicolo a motore. Analogamente ai risultati della etnografia demartiniana, ritroviamo il malocchio associato alla malattia e ai momenti critici dell'esistenza, ma la pista più originale inaugurata da Gallini si riferisce alla relazione tra la sfera magica-occulta e le condizioni di benessere economico, visto che questo benessere viene interpretato a livello locale come «colpa», perché lo si può ottenere solo a spese di quello altrui. Può trattarsi di «fortuna» che casualmente giunge e riparte, trovandosi a «rischio» e sempre sull'orlo di un crollo totale, improvviso, rovinoso. Ciò rimanda alla relazione inestricabile tra limitatezza

economica e invidia sociale che si condizionano a vicenda, dato che si invidia perché non si possiede e invidiando si fa di tutto perché l'altro non possieda. In questo modo l'invidia diventa una norma sociale che regola le tensioni di un gruppo tendente al proprio livellamento attraverso la punizione verso chi emerge in modo eccessivo. Questa pista interpretativa trova delle conferme sia nella letteratura demologica che Gallini adopera, come nel caso del gioco di Ozieri analizzato da Alberto Cirese (Cirese 1965), sia nella etnologia extraeuropea, dove, negli stessi anni, il lavoro di George Foster presenta delle riflessioni analoghe sulla ideologia dell'invidia tra i nativi messicani (Foster 1965; 1971). La novità che viene dal caso sardo sta nella vitalità e nella recrudescenza del malocchio in un contesto di apertura e di slancio dell'economia locale oltre l'orizzonte della limitazione dei beni a disposizione che era la condizione di base delle analisi sia di Alberto Cirese, sia di George Foster. Anzi, il contrasto fra le forme emergenti di ascesa individuale e la regola comunitaria del livellamento rituale fa acuire e non regredire l'invidia sociale che interviene come sanzione ogni volta che ciascuno non paghi lo scotto – magari soltanto cerimoniale – del proprio benessere, sfidando gli altri con una esibizione di beni ritenuta eccessiva o al limite offensiva. Da questo punto di vista, alle nuove asimmetrie innescate dal mercato, il complesso mitico-rituale del malocchio sembra rispondere perfettamente mostrandosi in grado di controllare, e quindi di evitare, l'impiego della violenza fisica nei suoi eccessi antisociali. Anche i dislivelli sociali interni alle comunità rurali della Sardegna pesano nella ideologia del malocchio, visto che le conseguenze malevoli più «forti» paiono quelle provocate dallo sguardo di chi si trova in condizioni economiche superiori alla media come il prete – di cui già sapevamo da *Sud e magia* (De Martino 1959) – e il «letterato», che emerge come una nuova figura incombente del potere locale. In altri casi, invece, si riteneva che il malocchio fosse scatenato da persone di altri paesi attivando una ricerca della soluzione fuori dalla comunità per allentare le tensioni interne.

Il dato centrale della riflessione di Clara Gallini è l'esistenza implicita di una regola comunitaria per cui i beni, nonostante la presenza di disparità economiche, vengano distribuiti all'interno del gruppo secondo una misura equa. In questo contesto, la considerazione del Bene risulta qualcosa di molto complesso ed è valutabile a pieno soltanto in termini relazionali sanciti dalla comunità che considera come interrelati fra di loro salute fisica, possesso di beni economici, integrità familiare e status sociale. Dentro questa intricata sfera che lega pubblico e privato e la socialità con l'occulto

spicca il ruolo delle donne che detengono il monopolio del malocchio e delle tecniche magiche; questi saperi nascosti e indicibili venivano conservati da alcune famiglie ed erano tramandati la notte di Natale a persone più giovani, della stessa famiglia, o comunque di provata fiducia, con particolare segretezza. Infatti, in pubblico, le formule venivano bisbigliate per non divulgarle mentre le lodi espresse pubblicamente erano sempre accompagnate da invocazioni religiose, per mostrare gli intenti positivi e fugare dubbi rispetto a un plauso eccessivo che poteva risultare di tipo invidioso. Anche le formule magiche del malocchio dovevano essere depotenziate del loro valore aggressivo e le dichiarazioni raccolte da Gallini le raffigurano come preghiere, benedizioni e parole di Dio. Queste sono «cose da donne» spiegano gli uomini coinvolti nella inchiesta sul campo: escluse dai meccanismi di potere e dal controllo della produzione, le donne sono altresì centrali, nell'instaurare e gestire i rapporti sociali dell'ospitalità e della festa e nella gestione magica dell'invidia. Un protagonismo femminile che nelle precedenti monografie di de Martino non risultava in maniera così evidente visto che la condizione di genere pesava soltanto in maniera negativa, come nel caso delle tarantate del Salento (de Martino 1961).

Clara Gallini riteneva che la magia e l'invidia fossero istituti culturali da prendere sul serio, quasi riecheggiando le parole di Gramsci a proposito della riduzione della cultura popolare sotto l'etichetta del folklore come esotico e pittoresco; al contempo, l'antropologa affermava che le nuove forme cerimoniali di scambio come il dono per la festa della mamma fossero il segno della alienazione della società dei consumi. Pur nella sua modernità, questo prezioso volume ci appare inevitabilmente segnato dal posizionamento marxista del suo tempo, che, sulla scia del canone forgiato dai pensatori della Scuola di Francoforte, vedeva nei consumi di massa una forma di deprivazione culturale e di omologazione senza considerare come i nuovi linguaggi del consumo potessero veicolare e produrre nuove differenze. Questa postura era quasi dovuta in quel momento, vista la scelta di campo della studiosa, ma comportava il rischio di enfatizzare i costumi tradizionali in una ottica anti-borghese, postulando una sorta di invidia precapitalistica, sana, genuina ed egualitaria, rispetto a una invidia dell'era capitalista intesa tout court come perniciosa e negativa in quanto individuale e concorrenziale. Altre forme dicotomiche affiorano nella gergalità marxista adoperata dall'autrice, che poneva il dualismo famiglia-comunità in modo un po' rigido, senza indagare come le alleanze familiari fossero molto spesso il perno del potere nella comunità locale. Inoltre, per descri-

vere la Sardegna degli anni Settanta, Gallini evoca le nozioni di società feudale e precapitalistica, di uso corrente nella polemica politica del tempo, che oggi ci appaiono come formulazioni astoriche e finanche iperboliche. Del resto, l'istanza marxista e la teoria sociale che innervano lo studio sul campo che porta a *Dono e malocchio* rischiano in alcuni momenti di appesantire l'analisi condotta da Clara Gallini e ci rimandano al problema, che qui si può soltanto accennare, di quale sia stato effettivamente il marxismo adoperato dagli antropologi italiani dopo il Sessantotto. Di sicuro non era più quello di Ernesto de Martino, che aveva incorporato la riformulazione del materialismo storico come filosofia della praxis ad opera di Gramsci che, nel solco di Labriola e di uno storicismo fortemente anti-deterministico e anti-economicista, aveva inaugurato una nuova teoria sociale dei rapporti tra cultura e potere. La sfera degli intellettuali e della società civile e la storia religiosa del Mezzogiorno, che de Martino aveva proiettato al centro del suo piano di lavoro, restano ai margini in questa preziosa e originale ricerca empirica condotta da Gallini nella Sardegna rurale in piena trasformazione economica e sociale. Del resto, non si può imputare all'autrice di non aver fatto ciò che non si riprometteva di fare; inoltre, bisogna sempre ricordare che il suo lavoro era condotto in solitaria, senza una linea collegiale condivisa con un istituto di ricerca o una missione etnologica in grado di monitorare i fenomeni e di verificare e aggiornare i dati e le tesi interpretative<sup>1</sup>. La stessa originalità e autonomia dell'antropologa, desiderosa di mostrarsi indipendente dal magistero di de Martino, ha finito per cedere a delle critiche eccessive e finanche poco motivate verso l'etnologo napoletano. Infatti, in *Dono e malocchio* troviamo una rilettura polemica della teoria della crisi della presenza che riduce l'impianto demartiniano a una formula di tipo psicologico-individualizzante, come si legge nel testo di Gallini quando scrive a proposito della rottura del rapporto tra individuo, famiglia e comunità:

---

<sup>1</sup> La compagine post-demartiniana, pur nella sua ricchezza e vitalità, non ha creato strutture, centri studi e archivi in grado di promuovere e realizzare ricerche in équipe come era riuscito a far l'etnologo napoletano conquistando ulteriore visibilità pubblica anche in ragione di questa scelta; l'unico sforzo collettivo, tuttora in vita, resta l'Istituto Ernesto de Martino, fondato da Gianni Bosio nel 1966, che però si è mosso sin da subito verso un canale immediatamente politico, rendendosi autonomo dalla demologia (e dalla relazione stretta avuta con Cirese nella fase di gestazione dell'archivio) in direzione della storia orale intesa come strumento per valorizzare il canto sociale.



La rottura di questo rapporto non va valutata entro termini psicologici, come il venir meno della «presenza» di un io individuale che soffra dell'impossibilità (per quanto culturalmente condizionata) di porsi in modo autonomo nel mondo, e abbia come compito primo la ricostituzione della propria identità. Nel momento emergente si determina la rottura di un rapporto sociale: è messa in crisi tutta una dinamica comunitaria. Si incrina il rapporto organico tra l'io e gli altri, quando per «io» si vuol significare, il più delle volte, «nucleo familiare» e per «altri», «comunità di paese». L'ideologia dell'«invidia» e del «malocchio» fa anzitutto riferimento all'esistenza di un rapporto potenzialmente antagonistico fra famiglia e gruppo: ma è anche un tentativo per regolamentarlo attraverso un preciso codice. La crisi si spalanca nel momento esatto della violazione di questo codice, e la norma si ricostituisce in virtù di un intervento punitivo del gruppo, che tornerà ad imporlo (Gallini 2024: 143-144).

Una accusa ingenerosa visto che de Martino aveva sempre ribadito il carattere sociale e comunitario delle pratiche magico-religiose volte al riscatto della crisi della presenza in una ottica di reintegrazione collettiva e di superamento comunitario del momento negativo. Il rischio di sentirsi schiacciata nella etichetta prestigiosa ma pur sempre riduttiva di «allieva di Ernesto de Martino» ha innervato l'esperienza autonoma e originale di Clara Gallini ma ha anche avuto dei contraccolpi negativi, spingendo l'antropologa a stroncare il capolavoro postumo sulle apocalissi culturali, fomentando le letture che hanno ritratto de Martino come idealista, crociano, poco marxista e ormai lontano dall'etnografia (De Martino 1977; cfr. Dei 2020; Fanelli 2020). Dopo le polemiche e i distanziamenti, da studiosa di alto valore, sempre poliedrica e politicamente impegnata, Gallini ha coltivato nuove reti di scambio scientifico per transitare su terreni originali come l'antropologia storica del magnetismo (Gallini 1983), del miracolismo (Gallini 1998) e dello spiritismo, l'indagine sulla funzione dei simboli religiosi (Gallini 2007; Gallini 2009), le strategie nazionaliste e i rigurgiti neo-razzisti (Gallini 1996), per tentare, perfino, dei pionieristici momenti di ricerca auto-etnografica con lo studio del web (Gallini 2004) e della propria malattia (Gallini 2016). Nella fase più matura del suo percorso ha inaugurato il ripensamento critico dell'opera del suo amato quanto ingombrante maestro, favorendo la creazione dell'Associazione Internazionale Ernesto de Martino e la costituzione dell'Archivio dell'etnologo con la pubblicazione di lavori inediti, di note e taccuini di campo (de Martino 1995; de Martino 1996), e con una notevole apertura verso nuove riletture del suo pensiero in una chiave storico-religiosa in grado di illuminare

il profilo originale e complesso di un pensatore inquieto e originale da porre al centro della cultura Europea della «civiltà della crisi» (Gallini & Massenzio 1997).

L'autrice, nel dialogo con Aria sulle pagine de «L'Uomo», sembrava quasi schernirsi di fronte agli accostamenti con gli esiti più recenti del dibattito antropologico sul dono, il potere e l'occulto, non mostrando alcun compiacimento o desiderio di patrimonializzare la sua esperienza etnografica in Sardegna. Questo percorso viene evocato con sincerità e con molta ironia mostrando le fragilità e le incertezze che costellano una esperienza sul campo che procedeva per tentativi a volte anche casuali, dettati dalle relazioni informali con mediatrici e informatrici locali, molto spesso studentesse dei suoi corsi universitari. Un universo prevalentemente femminile che spingerà Gallini a congedarsi dall'isola realizzando un dialogo intimo e riflessivo con una donna sarda, posta al centro di *Intervista a Maria* (Gallini 1981). Un commiato dal terreno etnografico gravido di implicazioni epistemologiche decisive in merito alla liberazione delle voci dei soggetti indagati dall'antropologia e, fino a quel momento, fortemente ridimensionati da nozioni ingombranti come classe, popolo, nazione, comunità. Una lezione di stile etnografico che rimanda a un problema decisivo per i nostri studi, ovvero quello di far funzionare il gioco retorico dell'eroismo etnografico celando e sorvolando sulle azioni compiute sul campo e sui percorsi svolti per collegare la raccolta dei dati alla loro interpretazione, per dare un senso compiuto al lavoro sul campo, adattandosi, in molti casi, e sempre più spesso, a mode interpretative e conformismi, a canoni stringenti, ma a volte redditizi, che impediscono di produrre materiali e interpretazioni originali. Infatti, l'esito teorico così originale di *Dono e malocchio* scaturisce dalla osservazione del contesto sardo in piena trasformazione grazie a una buona dose di curiosità e di libertà di manovra, non muovendo da uno schieramento teorico già definito né da una preliminare riflessione epistemologica in grado di formulare un «problema storiografico» posto come guida, alla maniera di de Martino. Forse questo dato ci aiuta a capire perché *Dono e malocchio* sia rimasto fuori dai cataloghi per mezzo secolo. Si è trattato di una sorta di splendida e imprevedibile agnizione che non ha sedimentato dei frutti al suo tempo, per ritrosia della stessa autrice, ma può farlo ora, come ci auguriamo, grazie al rilancio vivificante operato da questa nuova edizione che ha tra i meriti maggiori anche quello di porci di fronte al compito di valorizzare l'antropologia italiana, nel confronto duplice con la cultura nazionale del tempo e con il dibattito internazionale

coevo e attuale evitando fughe, liquidazioni e rimozioni che hanno impoverito la comunità scientifica allontanando gli antropologi che lavorano in Italia dal dibattito pubblico del nostro paese.

## Bibliografia

- Aria, M. & Talamonti, A. 2014. Intervista a Clara Gallini. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 4, 2: 85-103.
- Cirese, A.M. 1963. L'assegnazione collettiva delle sorti e la disponibilità limitata dei beni nel gioco di ozieri e nelle analoghe cerimonie vicino-orientali e balcaniche. *Atti del Congresso di studi religiosi sardi*. Cagliari 24-26 maggio 1962, 175-193. Padova: CEDAM.
- Dei, F. 2018. Naturalismo e storicismo nella demologia: Clara Gallini e il paradigma magico. *Nostos*, 3: 47-76.
- Dei, F. 2020. De Martino, Cases e il problema della storicità delle categorie. *Nostos. Laboratorio di ricerca storica e antropologica*, 6: 67-84
- De Martino, E. 1959. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, E. 1961. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. 1995. *Note di Campo. Spedizione in Lucania 30 Set.-31 Ott. 1952*, edizione critica e cura di C. Gallini. Lecce: Argo.
- De Martino, E. 1996. *L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla «Spedizione etnologica» in Lucania*, a cura di C. Gallini. Lecce: Argo.
- Fanelli, A. 2020. La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una «etnologia riformata». *Nostos*, 5: 143-174.
- Foster, G. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist*, 67, 2: 293-315.
- Foster, G. 1972. The anatomy of envy: A study in symbolic behavior. *Current Anthropology*, 13, 2: 165-186.
- Gallini, C. 1963. Un rito terapeutico sardo: s'imbrusciadura. *Atti del convegno di Studi religiosi sardi*, Cagliari 24-26 maggio 1962, 249-265. Padova: CEDAM.
- Gallini, C. 1967. *I rituali dell'argia*. Padova: CEDAM.
- Gallini, C. 1971. *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*. Bari: Laterza.
- Gallini, C. 1981. *Intervista a Maria*. Palermo: Sellerio.
- Gallini, C. 1983. *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*. Milano: Feltrinelli.
- Gallini, C. 1996. *Giochi pericolosi. Frammenti di un discorso alquanto razzista*. Roma: Manifestolibri.

- Gallini, C. & Massenzio, M. (a cura di) 1997. *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori
- Gallini, C. 1998. *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes*. Napoli: Liguori.
- Gallini, C. 2004. *Cyberspiders. Un'antropologa nella rete*. Roma: Manifestolibri.
- Gallini, C. 2007. *Croce e delizia. Usi abusati e disusi di un simbolo*. Torino: Bollati Borin-ghieri.
- Gallini, C. 2009. *Il ritorno delle croci*. Roma: Manifestolibri.
- Gallini, C. 2012. Da Crema a Cagliari. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 1-2: 43-49.
- Gallini, C. 2016. *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*. Roma: Notte-tempo.

## REVIEW ARTICLES





# Abitare futuri oceanici

RAFFAELE MADDALUNO

*Sapienza Università di Roma*

Artaud, H. 2023. *Immersion : rencontre des mondes atlantique et pacifique*. Paris: Éditions La Découverte.

Helmreich, S. 2023. *A Book of Waves*. Durham: Duke University Press.

King, T.J. & Gary R. (a cura di) 2019. *At home on the waves: human habitation of the sea from the Mesolithic to today*. Vol. 24. Oxford: Berghahn Books.

Negli ultimi decenni si è assistito a un crescente e rinnovato interesse per gli oceani che ha investito differenti discipline: dalle scienze biologiche e geofisiche a quelle sociali e umanistiche. Nonostante le tendenze contemporanee a volgere lo sguardo verso gli ecosistemi marini quali fattori chiave per il futuro globale, lo sviluppo di un pensiero oceanico, così come la nascita della così detta «svolta oceanica», è il risultato di un più lento processo che ha portato i mari al centro del dibattito pubblico (Winkiel 2019). In questa lunga rotta, l'antropologia ha offerto un contributo pionieristico nello sviluppo di un orientamento oceanico (Roszko 2021), anche se molto spesso sommerso e periferico. A tal proposito, in questo articolo il mio intento è presentare e far dialogare tra loro tre recenti volumi che testimoniano l'onda lunga e la gestazione di un pensiero antropologico sui mari e sugli oceani; una lenta e complicata navigazione, risultato di un percorso scientifico dai saldi approdi, che emerge da ricerche innovative e di recente pubblicazione.

I tre volumi presi in considerazione sono *At Home on the Waves*, curato da Tanya King e Gary Robinson (2019); *A Book of Waves*, di Stefan Helmreich (2023) e *Immersion*, di Hélène Artaud (2023). Si tratta di una curatela e di due monografie frutto di approfonditi e articolati progetti di ricerca. Ad accomunare i tre testi è l'ambizioso proposito di spaziare trasversalmente dal punto di vista geografico e teorico. Nonostante gli intenti simili, le suddette pubblicazioni si muovono su assi indipendenti, fondati

su propositi di ricerca a sé stanti che non richiamano necessariamente a un confronto comparato. Tale distanza, e al contempo vicinanza tematica e riflessiva, conferma da un lato il crescente fermento per i contesti oceanici ma soprattutto svela l'ampiezza e l'estensione di un sotto campo marginale degli studi antropologici: l'antropologia dei mari.

Alla luce di simili premesse, in questo articolo mi propongo di approfondire i libri per poi tentare una lettura comparata e intrecciata, tracciando i possibili punti di contatto e di opposizione nella risacca dell'incontro tra terra e mare. Il proposito è quello di offrire un'ulteriore prospettiva critica sulle insorgenti riflessioni oceaniche e di mettere in risalto la vivacità di un ambito di studi antropologici storicamente periferico ma quanto mai esteso, variegato e potenzialmente dirompente nel comprendere e ridefinire i processi ecologici, sociali, economici e culturali.

## A casa tra le onde

«*Contrary to the idiom, people "at sea" have always been "at home"*». L'incipit dell'introduzione è già di per sé rilevante sugli intenti del volume *At Home on The Waves* curato da Tanya J. King and Gary Robinson. Il proposito fin da subito esplicitato è quello di offrire una prospettiva alternativa per pensare gli oceani e il rapporto con i continenti, dove i mari si presentano come luoghi imprescindibili per «abitare il mondo». Le curatrici vogliono infatti proporre un percorso che si discosta dalla preponderanza terrestre dell'abitare, soffermandosi su quelle voci e realtà che percepiscono e vivono l'ecosistema marino come fondamento della propria esistenza materiale. Nel tracciare la rotta, il testo è costituito da un alternarsi tra dati e ricerche archeologiche e casi di studio etnografici e antropologici. L'intreccio tra i due approcci, archeologico e antropologico, mette in risalto un ricco dialogo interdisciplinare caratterizzato dal tentativo di svelare i profondi legami che le comunità umane, dal mesolitico a oggi, intessono con gli oceani e i mari.

Come espressamente dichiarato nell'introduzione, il lavoro si presenta con un impianto decisamente ingoldiano. Nozioni come quelli di *meshwork*, di *taskscape*, o di *affordance* – quest'ultimo elaborato dall'antropologo scozzese a partire dalle riflessioni di James Gibson – ritornano nei vari saggi, contribuendo a definire la relazione e l'interazione complessa con i differenti contesti marittimi e a offrire dal mare gli spunti per concepire un mondo mutualmente costituito dagli intrecci tra attori umani e non



umani. L'attenzione alla dimensione marittima è funzionale a superare il rapporto dualistico e la distinzione tra terra e mare.

Nell'opera, i contributi etnografici e le ricerche archeologiche si susseguono e si assemblano senza seguire una netta distinzione tra i due ambiti disciplinari. Nel saggio di apertura Hannah Cobb e Jesse Ransley integrano la ricerca sul campo nel Kerala contemporaneo e gli studi archeologici negli arcipelaghi scozzesi occidentali risalenti al mesolitico. L'intento è quello di problematizzare il suffisso «-scape» a partire dall'implicazione delle comunità studiate con la dimensione marittima. Il concetto di *seascape*, molto spesso utilizzato per evidenziare le particolarità, i saperi e le interazioni con il contesto oceanico, riproduce al suo interno un'opposizione, impedendo di esperire le costanti interazioni tra gli ambienti marini e terrestri su cui si costituisce il mondo di chi li abita. Le evidenze che scaturiscono dalla connessione esperienziale, lavorativa e sensitiva con il mare sottolineano come la dimensione marittima non può essere rigidamente delimitata. Per superare questa dicotomia, le due autrici propongono il concetto ingoldiano di *taskscape*, funzionale a andare oltre le restrizioni concettuali proprie delle categorie di mare e terra e proponendo una presenza nel mondo che si snoda nelle interazioni materiali, nelle azioni incorporate, nelle temporalità negoziate, le quali determinano l'interazione prodotta attraverso il lavoro e il movimento tra mondo animato e inanimato.

Tutto ciò risuona con il contributo di Penny McCall Howard sull'importanza della dimensione lavorativa in mare, dalla cui conseguente condivisione di pratiche si genera la capacità di creare e nominare luoghi nell'apparente indeterminatezza e sfuggevolezza della superficie marina. L'antropologa ripartendo dal concetto di *affordance* riflette su come alcuni luoghi diventano significativi per i pescatori scozzesi, dove la dimensione lavorativa viene assunta come punto focale nella comprensione e percezione dell'ambiente. Tali modalità di interazione, svelano la capacità di entrare in relazione con un particolare ambiente, il quale assume rilevanza rispetto alle pratiche e alle necessità lavorative dei pescatori. La nozione di *affordance* ripresa da Ingold (2000) risulta determinante per comprendere come l'implicazione materiale con particolari luoghi in mare, e di conseguenza la creazione di significati intorno ad essi, scaturisca dalla relazione materiale, storica ed economica richiesta da specifiche attività di pesca. Attraverso questo movimento si creano luoghi densi di significato, espressione di un profondo legame materiale e produttivo, connessi a determinate comunità di pratiche. Il concetto di *affordance* risulta fondamentale

per leggere le trasformazioni di luoghi, tecniche, attività lavorative e delle comunità stesse, in un processo – dal mare – di auto-modellamento e riassetto costante di tutti gli attori imbrigliati nella relazione. La centralità dei processi lavorativi su cui si sofferma Howard ci proietta in una dimensione storica di lunghe relazioni con specifici *seascapes*, plasmate intorno alle trasformazioni dei mercati, delle tecniche e delle necessità economiche dei pescatori. Le capacità dell'ambiente di imprimere modi d'uso (*affordances*) sono espressione di una complessa storia ecologica in perpetuo mutamento, che si dispiega in funzione di un'intima relazione locale, ma anche di narrazioni e processi globali. Uno stesso luogo può produrre *affordances* diverse nel corso del tempo e nell'interazione con comunità differenti, e proprio da tali aspetti mutevoli è possibile concettualizzare una fenomenologia della percezione e del rapporto con il mare maggiormente fondata sulla materialità della dimensione lavorativa.

L'esperienza dell'incontro con il mondo marino mette in atto un moto relazionale individuale e collettivo che plasma comunità di pratiche. Sotto questo punto di vista, da angolazioni differenti i contributi di Căcilie Elixhauser e Cristián Simonetti si focalizzano sull'importanza del gesto e altre forme non verbali di comunicazione come espressione di un coinvolgimento profondo con la dimensione oceanica. Il mare suscita modi creativi di impegnarsi sensorialmente al fine di orientarsi e comunicare. Sophie Căcilie Elixhauser esplora il modo di navigare tra i ghiacci degli Iivit della Groenlandia. I gesti e soprattutto i silenzi sono finalizzati non solo all'attività di pesca ma rivelano modalità di stare al mondo degli Iivit, i quali, attraverso una comunicazione non verbale, tutelano la loro autonomia come individui all'interno del gruppo. Di conseguenza, emerge una modalità comunicativa estremamente legata all'incorporazione di un paesaggio comune, di cui la gestualità condivisa è espressione del rapporto relazionale con l'ambiente e con gli altri membri del gruppo. I gesti permettono di scambiare informazioni sulle condizioni delle rotte e dell'ambiente da attraversare. Tale capacità è fondata su processi di comprensione e conoscenza pratica che scaturiscono da un'educazione all'attenzione, fortemente legata all'immersione relazionale nel paesaggio (tra i ghiacci o sulla costa). Da questa pratica relazionale nasce quella memoria individuale e collettiva che permette agli Iivit di abitare il proprio spazio marittimo. Per mezzo del coinvolgimento sensoriale radicato nel movimento – di persone, di animali, di caratteristiche ambientale – si costruiscono l'orientamento, le rotte, la trasmissione di tecniche e pratiche.

Cristián Simonetti, da una prospettiva differente, nella sua ricerca si concentra sul modo di comunicare e interagire degli archeologi marini in un sito di ricerca sulle coste cilene. La totale immersione trasforma di per sé le tecniche di comunicazione che devono sintonizzarsi con un ambiente fluido e dinamico, il quale sfida le distinzioni tra percezione e immaginazione. Il lavoro subacqueo degli archeologi, in quello che viene definito un paesaggio assente, è plasmato dall'incontro e dalla relazione con il mondo marino che ne determina i modi di comunicare sottacqua così come di percepire e immaginare il sito archeologico.

Il concetto di *taskscape* e la rilevanza nella costruzione di identità marittime ritorna nel saggio di Margaret Willson e Helga Ttyggvadottir. Le due antropologhe si soffermano sulle donne di mare impegnate come lavoratrici su pescherecci islandesi. Nonostante la percezione comune di una netta divisione di genere nelle attività lavorative legate alla pesca, con il lavoro femminile comunemente pensato sulla terraferma, le flotte e gli equipaggi islandesi – dal medioevo ad oggi – hanno visto una costante presenza femminile in mare. Alla luce di ciò, la scelta lavorativa di marinaie impegnate sui pescherecci per settimane, al giorno d'oggi, delinea i contorni di un cosciente posizionamento politico. L'acquisizione delle conoscenze in mare, delle capacità tecniche e lavorative sono alla base di un superamento degli stereotipi di genere. Essere riconosciute come soggettività legittimate a stare in mare, parte integrante dell'equipaggio, è la conseguenza di una trasformazione che non comporta il dover assumere una postura maschile.

Rimanendo sulla dimensione lavorativa, Olivia Swift prende in considerazione un'altra categoria subalterna: i marinai filippini. La sua riflessione verte sugli stereotipi legati alla barca quale luogo di lavoro e alla concettualizzazione di spazio domestico. Nell'analizzare cosa significhi sentirsi a casa nell'oceano e in particolar modo a bordo di una nave, Swift adotta una prospettiva di genere sottolineando come il peschereccio assume dei contorni meno maschili di quanto voglia l'immagine stereotipata. Una prospettiva che vuole rompere con i dualismi che caratterizzano l'idea di casa, basati su connotazioni di genere, dove a un'idea domestica, statica, femminile si contrappone il movimento oceanico e la mascolinità del lavoro in mare. La percezione di «sentirsi a casa tra le onde» dei marinai filippini è la conseguenza della professionalizzazione di un mestiere da cui scaturisce un senso di appartenenza alla professione, che in parte ribalta la condizione di marginalità e subalternità di un impiego precario verso la prospettiva di una carriera a lungo termine. Alla luce di ciò, il tempo passato in mare

smette di essere un periodo liminale o di esilio ma diviene un momento di vita rilevante. Questo comporta una risignificazione della barca e della vita a bordo, che diviene spazio domestico dove sentirsi a casa, conseguenza di una valorizzazione della propria condizione professionale che mette l'oceano al centro di traiettorie e prospettive di vita a lungo termine.

La questione dell'abitare (*dwelling*) nella relazione con l'ambiente marino e costiero ritorna e viene affrontata in modi differenti nei contributi di Pelle Tejsner e di Natasha Stacey ed Edward H. Allison. Tejsner, attraverso la sua ricerca tra i pescatori costieri nella Groenlandia Occidentale, ridiscute le urgenze poste dalla crisi climatica nei confronti di popolazioni considerate a rischio. Il vocabolario del rischio climatico si infrange nel salto di scala dalle narrazioni globali alle dinamiche locali. La capacità di abitare la costa degli Inuit contraddice l'assunto di una comunità in balia dei rischi climatici, evidenziando invece una più profonda relazione socio ambientale con la costa. Lo scioglimento dei ghiacci si inserisce in più ampie interazioni che difficilmente possono essere ricondotte alla sola forza del cambiamento climatico. Abitare la costa richiama una consolidata storia di interazioni, in cui prevale la predisposizione all'ascolto verso un ambiente percepito come vivo e mutevole. L'intima relazione con la costa, personale ed emotiva, determina una coesistenza fatta di continui aggiustamenti. Gli Inuit, più che vittime passive del cambiamento climatico, si fanno mediatori capaci di rimediare, comprendere e incorporare le trasformazioni in atto al fine di convivere con il loro habitat. Stacey e Allison discutono la marginalizzazione generata dai processi di conservazione e gestione delle aree marine in Indonesia a cui sono soggetti i Sama-Bajau per via del loro nomadismo marittimo. I Sama-Bajau non sembrano avere residenze permanenti dove vivere, sono piuttosto in continuo movimento e si disperdono in mare e tra le zone costiere. Le imbarcazioni diventano veri e propri spazi abitativi che accolgono equipaggi e famiglie per periodi estesi di spostamenti in mare, che possono essere di mesi o anni. Tale orientamento marittimo caratterizza stili di vita che si differenziano in base alle peculiari esigenze di interagire con il contesto circostante, che varia in funzione dei momenti in mare aperto o sulla costa. La dispersione stagionale di queste comunità marittime non esclude il mantenimento di vincoli e connessioni strutturate con i propri villaggi di origine, ma la mobilità non si confà alle strategie conservazioniste di gestione delle risorse marine e delle attività di pesca. In realtà, contro le tendenze demonizzanti, le autrici tendono a sottolineare come il nomadismo marittimo offra la possibilità di svilup-

pare accentuate sensibilità ecologiche e approfonditi saperi legati al mare imprescindibili per i processi di tutela e di gestione della pesca. Scaturiti a partire da un'identità plasmata sul vivere e sentirsi a casa tra le onde.

Il volume rappresenta un contributo essenziale nel dialogo con i contemporanei interessi scientifici per gli oceani. Da un lato permette di contrastare le visioni utilitaristiche che riproducono l'idea dei contesti marini e marittimi come spazi vuoti, dai quali estrarre risorse e trovare soluzioni per le crisi ambientali, troppo spesso senza ripensare i sistemi economici vigenti. Dall'altro lato, grazie alle ricche descrizioni etnografiche e ai rilevamenti archeologici, si presenta come una risposta stimolante e necessaria al paradigma teorico della «svolta oceanica» nelle scienze umane. La dimensione materiale e l'interazione quotidiana con i mari e gli oceani ricalibra la tendenza ad appiattire il potenziale oceanico sulla sua dimensione immaginativa e poetica. A tal riguardo, il testo si distacca da alcuni studi classici di antropologia marittima che alimentavano l'idea dell'oceano quale contesto alieno e pericoloso, habitat ostile per la specie umana. Al contempo, nel volume, la continuità nel sostenere come da sempre le comunità umane si siano sentite e ancora oggi si sentono «a casa tra le onde» risponde indirettamente agli assunti di una nascente «filosofia del mare» troppo spesso figlia di un immaginario atlantico/occidentale. Le evidenze etnografiche e archeologiche presenti nel testo – così come l'impostazione teorica da esse scaturita – contraddicono e stridono con le visioni, come quelle proposte da Roberto Casati (2022), secondo cui non ci sono evidenze etnografiche di comunità che possano letteralmente abitare il mare. *At Home on The Waves* sfuma tali assunti, arricchendo il confronto intorno alle relazioni dell'umanità con l'ecosistema marino e marittimo, soffermandosi estensivamente sugli aspetti materiali di tale relazione, andando oltre un approccio continentale.

Il dibattito intorno all'«Oceano» come agente performativo, dal quale ridefinire le egemonie terra-centriche, trova respiro nei numerosi contributi, i quali offrono stimolanti punti di vista per problematizzare approcci universalizzanti e paradigmatici. Risulta quindi interessante connettersi con il lavoro di Stefan Helmreich, il quale, partendo da uno studio approfondito della scienza delle onde, delinea il quadro complesso in cui materialità oceanica, astrazioni, scienziati e pretese di scientificità si mescolano in un movimento perpetuo. I tentativi di costruire generalizzazioni si scontrano incessantemente con la materialità generatrice delle onde e degli oceani. Come è possibile quindi scendere a patti con queste tendenze

divergenti, tra la necessità di proporre paradigmi e il continuo rimescolamento, locale, turbolento, scaturito dall'incontro con il mare? Quali sono i punti di incontro e le divergenze inconciliabili tra un Oceano astratto e i mutevoli mondi oceanici, entrambi serbatoi semiotici di creatività sociale e culturale?

## Leggere le onde

L'ambizioso testo di Stefan Helmreich, *A book of waves* (2023), si propone di indagare trasversalmente «i significati delle onde». Prestare un'attenzione antropologica alle onde vuol dire fare i conti con la loro costruzione sociale, scientifica, culturale e politica. Ciò presuppone un approccio in grado di coniugare la dimensione materiale ed esperienziale con gli aspetti legati all'astrazione scientifica e alla costruzione dell'onda quale oggetto intelligibile. Helmreich, fin dalle prime pagine, sottolinea la potenza di tali intrecci, nei quali le onde si presentano al contempo come modelli, forme, materia capace di innescare cambiamenti, regolari e periodici ma anche «bruschi e irreversibili» (Helmreich 2023: xvii).

Leggere le onde, come il titolo del volume sottintende, è quindi lo sforzo interpretativo e scientifico che Helmreich propone di portare avanti in una monografia inconsueta, contro la singolare forma che normalmente caratterizza questo genere (*Ivi*: xix). Ogni capitolo si focalizza su particolari aspetti e ricerche geografiche sulla scienza delle onde, che spaziano dal Paese Bassi all'Oregon, dal Giappone all'Australia fino al Golfo del Bengala. Al ritmo periodico e scandito dei capitoli etnografici si alternano dei *set* – termine tecnico che indica l'approcciarsi di un gruppo di onde della stessa velocità, intervallate da uno stesso periodo – che interrompono il ritmo prevedibile e cadenzato nella narrazione. I brevi saggi racchiusi nei *set* ripropongono degli affreschi collegati alle tematiche del capitolo che li precede da angolature differenti. Lo sforzo stilistico richiama il proposito teorico di assemblare le molteplici dimensioni spazio-temporali che accompagnano la concettualizzazione delle onde, così come la loro materialità. Lo scopo è quello di restituire la complessità di analisi, le imprevedibilità, le interferenze, «il disordine costruttivo» caratteristico delle onde oceaniche quali fenomeni materiali e che pervade lo studio e le scienze delle onde. Nonostante la centralità dei capitoli etnografici ruoti intorno ai differenti approcci e concettualizzazioni scientifiche, l'intento di Helmreich risiede nel presentare un oggetto di ricerca che connetta dimensione

esperienziale e teorizzazioni, materialità e astrazione. Nel farlo mette in luce le implicazioni materiali, temporali, politiche costitutive del concetto stesso di onda, rendendo ancora più esplicita e fondamentale la necessità di leggerle, interpretarle, studiarle. La questione dirimente che soggiace allo studio delle onde e che l'autore riprende ispirandosi al racconto breve di Italo Calvino – per l'appunto *Leggere un'onda* – è quella di come si possa leggere qualcosa che non è scritto (*Ivi*: 21). L'interrogativo apre le porte all'esperienza percettiva ed esperienziale di avere a che fare con la materialità delle onde, in laboratorio come in mare aperto, nella loro dimensione concreta e concettuale. Pensare alle onde come un testo permette quindi di tenere insieme le molteplici dimensioni che si espandono oltre la materialità ma che al tempo stesso rimandano a quelle entità oceaniche che condizionano i modi di percepire il tempo, lo spazio e la materia. La prospettiva di questo incontro antropologico è quindi quello di suscitare uno «stravolgimento oceanico» (*Ivi*: 30) dove le onde con la loro forza di agitazione si presentano come *media* per ripensare una storia e un futuro oceanico.

Le onde hanno modellato una percezione di apprensione, paura e incontrollabilità, che scaturisce dalla forza materiale di questo moto che si scaglia sulle coste e che poi assume un forte connotato simbolico. Una dinamica che trascende quindi i confini netti tra la dimensione simbolica e la forza materiale che caratterizza «l'onda oceanica», espressione al contempo di una natura indomabile e dell'inadeguatezza dei tentativi umani e sociali di controllo e addomesticamento. La lettura e l'interpretazione delle onde da parte di ingegneri e scienziati è il collante che tiene insieme e permette il confronto tra casi di studio geograficamente distanti.

Il primo capitolo offre un affresco importante del rapporto centenario degli olandesi con le onde, a lungo interpretate come espressione selvaggia e incontrollata di una natura nemica. L'impossibilità di un dominio totale nell'interazione con l'oceano ha portato a una rilettura delle onde e delle storiche relazioni con quelli che l'autore definisce «waterscapes» (paesaggi acquatici). Queste forme di alleanza collaborativa vanno a ridefinire i tentativi di domesticazione verso una convivenza in cui le onde stesse vengono concepite come infrastrutture ambientali. La dimensione materiale della storica relazione con il mare ha giocato un ruolo nella costruzione predittiva dei modelli matematici, nei quali l'incessante tentativo di «addomesticare» le onde si combina con astrazioni scalari capaci di produrre modelli di gestione esportabili, reminiscenze del passato coloniale olandese

ed espressione di una teoria delle onde concepita dal nord del mondo (*Ivi*: 67). Nel cambio di registro dettato dal percepire l'oceano come alleato, le onde divengono un'infrastruttura controllabile e modellabile, non più un fenomeno da ostacolare. L'incontrollabilità di queste, espressione di un oceano vitale, irrompe nel tessuto sociale olandese, ridefinendone le tendenze addomesticatrici di controllo e programmazione futura, impattando la produzione stessa di astrazioni e modelli predittivi.

In ragione del movimento dalla materialità del mare alle teorizzazioni scientifiche, il terzo e quarto capitolo del testo si focalizzano sull'impatto degli oceani nel definire lo studio laboratoriale. La riproduzione scalare in laboratorio delle onde, così come lo studio di modelli predittivi, portano a riflettere sul ruolo giocato dai modelli astratti non solo nella predizione ma anche nella percezione di possibili catastrofi, giocando un ruolo importante nella costruzione di futuri oceanici. Il rapporto scalare tra astrazioni e onde reali genera un orientamento multiplo intersecato da diverse temporalità: al tempo reale delle onde oceaniche, si aggiunge il tempo astratto delle predizioni. Per la produzione di modelli e predizioni è necessario considerare la dimensione storica delle onde, che si sovrappone alle multiple memorie sociali e individuali su di esse e da esse generate. Questa composita memoria oceanica si imprime nella costruzione dei modelli, la materialità delle onde plasma il processo astrattivo arricchendolo di una dimensione politica, biografica e culturale. In relazione al programma WAVEWATCH (Capitolo 4), il simulatore più usato a livello mondiale per la previsione di onde oceaniche, inventori, programmatori e manutentori del software rivelano la dimensione emotiva nella predizione scientifica delle onde. Se nella predizione è necessario un inventario di dati in grado di definire una «memoria storica» della circolazione di onde e correnti, questa è intersecata e influenzata da memorie istituzionali e individuali. Le responsabilità individuali, le paure legate a disastri passati, i tratti autobiografici, costruiscono le predizioni di scienziati e software.

Il secondo capitolo, invece, si sofferma sull'esperienza etnografica a bordo della nave-laboratorio FLIP (FLoating Instrument Platform). La piattaforma è in grado di oscillare di novanta gradi passando da una posizione orizzontale sulla superficie dell'oceano a una verticale. Tale cambio di orientamento, funzionale allo studio oceanografico, proietta le persone a bordo in un'esperienza lavorativa totalizzante e materialmente immersiva che va oltre lo studio di modelli matematici. La produzione delle generalizzazioni scientifiche passa per un'immersione oceanica per certi aspetti



disorientante. L'oscillazione del vascello di novanta gradi cambia drasticamente la vita a bordo: quella che era una finestra sul celino si trasforma in una porta, come descrive Helmreich, un movimento che sovverte le coordinate di riferimento proponendo nuovi angoli di osservazione, dove a cambiare non sono le ontologie ma l'orientamento (*Oriented knowledge*) (Ivi: 123). Un cambio di prospettiva generato anche dal connubio tra la forza oceanica e la tecnologia. Ne è un esempio lo studio delle onde interne, rilevabili attraverso sonar e non percepibili sensorialmente. La capacità di tracciare questo movimento sommerso permette lo sviluppo di nuove cognizioni ed ecologie che nascono dall'intreccio tra implicazione corporale e astrazione tecnologica nello studio delle onde. La scoperta delle onde interne consente di estendere la comprensione di masse oceaniche connesse e di rilevare l'influenza delle stesse nelle interazioni con gli elementi atmosferici e gli attori oceanici, così come la storia delle onde nel loro percorso transoceanico. L'attenzione alla dimensione storica richiama anche alle origini militari dello sviluppo di tecnologie oceanografiche, a sottolineare un impatto e una temporalità antropogenica che ha posto le basi alla possibilità di «leggere le onde».

L'ultimo capitolo del libro, intitolato *Wave Theory, Southern Theory*, ricopre una rilevanza importante e propone un orizzonte teorico che si estende oltre la dimensione etnografica in sé. Il focus sugli oceani del sud e in particolare sull'Oceano Indiano permette di mettere in luce la storia coloniale di raccolta dati e di costituzione della scienza oceanografica. L'applicazione di modelli costruiti su dati raccolti nell'emisfero nord si dimostrano spesso inapplicabili per comprendere gli effetti che si generano nei mari del sud. Da qui, dagli estesi spazi oceanici dominati da onde ghiacci e venti, è possibile, secondo Helmreich, mettere in discussione gli assunti di una scienza generata nell'emisfero nord, oltre a mettere in evidenza l'importanza e la centralità di questi mari lontani nel comprendere movimenti oceanici planetari. Dai mari del sud la materialità oceanica delle onde irrompe nelle logiche eurocentriche che spesso guidano un'ambizione universalizzante della conoscenza, facendo emergere la necessità di una conoscenza situata e orientata. Attraverso la molteplicità e l'eterogeneità della dimensione oceanica si è in grado di mettere in discussione logiche binarie e discorsi egemoni occidentali. Tale approccio è fondamentale per decostruire uno sguardo omogenizzante sull'oceano pensato al singolare, ma soprattutto è una spinta a sviluppare un pensiero oceanico capace di complessificare i processi globali, politici e sociali che animano il sud

globale. In questo capitolo, lo sforzo importante è quello di coniugare la specificità di una scienza delle onde e le peculiarità di comprenderla a partire dagli oceani del sud, vaste distese oceaniche dalle quali si producono fenomeni non ricollocabili nei modelli occidentali e nella storia sociale e culturale connessa a tale sguardo oceanico. Ragionare con l'Oceano Indiano significa chiamare in causa un oceano marginale, dare rilevanza a connessioni e interazioni secolari capaci di strutturare cosmologie alternative a quelle occidentali, dove l'incontro con l'oceano continua ad essere un fattore imprescindibile di tali movimenti incontrollati. In questi scambi si intrecciano molteplici temporalità - dai ritmi dei monsoni o delle onde alle lente temporalità drammatiche di cicloni, tsunami, o dell'innalzamento delle acque. Dall'Oceano Indiano si delinea, per certi versi, una inedita prospettiva di analisi, essendo un laboratorio naturale per comprendere le trasformazioni antropogeniche che si danno su scala globale.

Alla luce del suo trasversale lavoro etnografico, Helmreich arriva a proporre una prospettiva oceanica a partire da una lettura antropologica della scienza delle onde. Queste, in tutte le loro forme – modelli astratti, elementi geograficamente e spazialmente connotati – sono portatrici di storia, veicolo di specifiche concezioni del tempo e dello spazio. Leggere le onde vuol dire esperire una condizione di costante riorientamento tra i significati di cui esse si fanno portatrici, in quanto materia e concetto (*Ivi*: 303). Interpretare le onde significa scendere a patti con l'incontro costante tra una materialità oceanica e situate concezioni sociali, storiche e culturali suscitate dall'incontro con il mare. Da tale interazione si struttura un movimento oscillatorio su cui si fondano gli stessi assunti e modelli scientifici, non statici ma correlati con la più profonda dimensione oceanica, con cui si istaura un movimento di ridefinizione incessante. Pensare un futuro oceanico richiede per l'appunto una predisposizione a stare in queste oscillazioni, smarcandosi da assunti cristallizzati e definiti orizzonti di senso.

## Immergersi

In continuità con la necessità di ripensare gli incontri oceanici, nel suo libro *Immersion*, Hélène Artaud (2023) si propone di rileggere e decostruire gli assiomi che hanno costituito le concezioni egemoni e occidentali di pensare al mare e le conseguenze storiche, politiche e sociali di una prospettiva atlantica. La figura dell'immergersi, materialmente e metaforicamente, evocata già dal titolo, richiama a quell'oscillazione costante tra

incontri corporei e costruzione di immaginari attraverso la quale proporre prospettive oceaniche alternative. La spinta a intraprendere tale rotta riflessiva e teorica va rintracciata da un lato nell'incontro esperienziale, intimo e biografico dell'autrice con il mare, che risuona e si amplifica nei suoi stessi percorsi di ricerca, dall'altro dalla sempre più pressante esigenza di dissolvere e sfumare la sensazione di estraneità che domina le concettualizzazioni degli spazi oceanici. L'idea di una «*etrangeté blue*» (Artaud 2023: 10) mal si adatta con le intime sensazioni suscitate dalla ricerca e dall'incontro oceanico. Le strutture di un modello egemonico di pensare l'oceano come spazio altro di conquista e domesticazione scricchiolano nelle complessità dell'incontro materiale, immersivo con esso. Artaud si inserisce nel dibattito contemporaneo al fine di ragionare sulla nozione di svolta oceanica a partire dalla ricca tradizione di studi di antropologia marittima:

«come interpretare, senza invocare una svolta, il numero crescente di lavori che fanno di questo mare, a lungo percepito come opaco e inespressivo, la fonte per riconcettualizzare la comprensione dello spazio, del tempo, del movimento e delle esperienze di vivere in costante movimento e trasformazione?» (*Ivi*: 12, traduzione dell'autore).

Per cercare di comprendere la tendenza a ripensare l'oceano da luogo di alterità a contesto animato e attore vivo, è necessario immergersi: prendere in considerazione le storie culturali e ambientali, i paesaggi globali e locali, da cui si generano tali rinnovati interessi per l'oceano. Un'immersione che sfuma ancora i confini tra ambiti scientifici e dimensione materiale, e che prende spunto dal pensiero di Bruno Latour (2015) secondo cui l'emergere di un concetto scientifico non può prescindere dal contesto culturale nel quale esso è prodotto. Un approccio di questo tipo è funzionale a svelare attraverso l'incontro oceanico «i mari degli altri» – troppo spesso offuscati dall'egemonia di una prospettiva atlantica – e in grado aprire inediti orientamenti nel pensare l'oceano.

Come sottolinea l'autrice nell'introduzione, il testo non si snoda a partire da esempi etnografici ma mira a soffermarsi e analizzare i contorni, le ibridazioni, l'incontro di due prospettive oceaniche: atlantica e pacifica.

Il volume si articola in otto capitoli divisi in tre parti. La prima di queste è dedicata a una disamina della prospettiva atlantica, la seconda alla controparte pacifica, mentre la terza e ultima parte affronta trasversalmente il concetto chiave di «svolta oceanica». Nel percorso a ritroso che parte dagli studi tradizionali di antropologia marittima degli anni Settanta verso gli

assunti che hanno costruito la prospettiva atlantica, Artaud sottolinea il costante riproporsi di un mare vuoto, estraneo. Inizialmente, il ruolo fagocitante giocato dall'interesse per la pesca – più che per il mare –, quale attività eletta a mettere in atto lavori comparativi tra società lontane, riproduce un approccio continentale capace di oscurare le specificità del contesto marittimo. Negli intenti di soffermarsi sulla relazione dell'essere umano con il mare, e quindi sulle particolarità di culture marittime, la forza di attrazione continentale rimane determinante: il confronto con le attività di caccia o con il mondo agricolo contribuiscono a eliminare il mare dalla scena. Al tempo stesso, lo sviluppo di un approccio critico volto a delineare confini e specificità più nette di una sotto disciplina quale l'antropologia marittima non porta a risultati più confortanti. La tendenza a sottolineare le differenze e i tratti specifici propri della vita lavorativa in mare rafforzano il senso di alterità e straniamento rispetto ai paesaggi terrestri. Una radicale differenza ecologica che genera paura e inquietudine, figure rintracciate dallo stesso Malinowski nell'analisi dei tratti psicologici della relazione con il mare aperto tra i trobriandesi. Approcci di questo tipo conducono a una generalizzazione dei tratti comuni dei «popoli del mare» come risposta universale alle insidie poste dal contesto marittimo.

Secondo l'autrice, la mancata messa in discussione della relazione tra mare, alterità e paura da esso suscitata, che ha caratterizzato gran parte degli studi di antropologia marittima nel mondo atlantico tra gli anni Settanta e Ottanta, è conseguenza di una più lunga tradizione europea e nordamericana di pensare la natura – e il mare in particolare – quale spazio selvaggio, da mantenere e conquistare, da temere e dominare. Immaginari che si rifanno ai testi classici e biblici e si ritrovano nel concetto di «*wilderness*» americana. Nella lotta contro la natura selvaggia l'oceano Atlantico si pone storicamente come prima frontiera da attraversare e assoggettare. Proprio sulla traversata e la conquista dell'atlantico si forgia quel senso identitario e di conquista che caratterizzerà la corsa all'Ovest.

Nella lotta contro uno spazio inalienabile, irriducibile alle necessità umane e terrestri, la tecnica e la tecnologia giocano un ruolo centrale e contribuiscono ad allontanare l'umanità dal mare. Nella prospettiva atlantica, si tratta infatti di contrapporre all'ostilità del mare medium tecnologici, quali le imbarcazioni, in un tentativo di distanziamento simbolico dei marittimi dall'ambiente in cui sono fisicamente immersi. Tale predominio tecnico accresce l'estraneità del mare, che diventa spazio alieno, e si manifesta nello sviluppo, a partire dal diciottesimo secolo, di un vocabolario marittimo

che richiama a un *savoir-faire* condiviso dagli «abitanti dei mari». Un approccio tecnico finalizzato a contenere l'irruzione imprevedibile dell'oceano più che a rendere conto delle sue molteplicità e situate qualità materiali. Il primato della tecnica e della tecnologia finalizzato alla domesticazione o quantomeno a silenziare l'oceano è un vettore, secondo Artaud, ideologico e politico. Il lessico tecnico veicola l'ideologia conquistatrice delle potenze marittime. I corpi immersi negli oceani spariscono oscurati dal medium e dal vocabolario focalizzato su tecnologie e strumentazioni, in cui il mare si staglia come elemento del paesaggio, lontano e periferico. Ancora una volta la dimensione intima, affettiva, sensoriale legata ai corpi in mare è dentro un flusso di trasformazioni radicali, portatrici di malessere (mal di mare) e di sviluppo di nuove attitudini. In questa dinamica di incorporazione di nuove abilità e saperi emerge con ancor più forza la consustanzialità tra il marinaio e l'imbarcazione, esacerbando il contrasto e la lotta con l'elemento marino, in un movimento di estraneazione e allontanamento. È su questo predominio della tecnologia che si plasma la scienza oceanografica, nella necessità di trovare interfacce per comprendere ed esplorare l'oceano, contesto per antonomasia inaccessibile. Tali derive atlantiche, come le definisce Artaud, oltre a oscurare l'interazione corporea e intima con l'oceano, si sono riprodotte nella storia coloniale dell'occidente.

L'imposizione e l'esportazione di una concezione ecologica imperialista di dominio della natura ha colonizzato gli immaginari oceanici degli «altri», appiattendolo sul binomio lotta e paura le forme locali di interazione con i contesti oceanici. A partire da questi processi imperialisti si struttura l'idea di un continente africano che «volta le spalle al mare», oscurando e schiacciando sulle concezioni occidentali la ricchezza di saperi e conoscenze particolari e alternative nella relazione con la dimensione marina.

A una prospettiva atlantica colonizzatrice e dominatrice Artaud contrappone una prospettiva pacifica, capace di resistere alla forza espansionistica degli immaginari occidentali e di proporre approcci inediti nel concepire i mari, strutturando una relazione ecologica non basata sulla paura e la conquista. L'antagonista prospettiva pacifica svela un oceano incorporato, un mondo familiare, risorsa vitale e fonte di sostentamento, su cui cozzano gli assunti espansionistici e continentali di un mare vuoto e terrificante. Come tiene a sottolineare Artaud riprendendo Ben Finney (1994), la prospettiva pacifica non è svincolata dalla storia coloniale, ma è proprio l'incontro/scontro dei primi navigatori ed esploratori occidentali con il mondo pacifico a mettere in discussione quegli assunti universaliz-

zanti che erano riusciti a passare inosservati e si erano imposti nel contatto con la costa dell'Africa Occidentale.

Tra gli incontri più significativi ed emblematici presi in considerazione nel testo c'è quello tra James Cook e Tupaia. La capacità di navigazione, di orientarsi in mare di Tupaia, fa scricchiolare pericolosamente il primato distanziante della strumentazione tecnologica, proiettando Cook e il suo equipaggio in una prospettiva in cui «il navigatore non è più isolato dal contesto esterno» (Artaud 2023: 108), bensì ci si trova immerso. Le temporalità differenti, le incapacità occidentali di comprendere un altro modo di orientarsi nello spazio, sono l'ostacolo alla «conquista» del Pacifico e l'apertura a dialogare e prendere in considerazione una conoscenza basata su una sensorialità esperienziale e incorporata fatta di attenzioni pratiche alle particolarità oceaniche. Un sapere sensoriale che struttura il legame oceaniano con il contesto marittimo, definito dall'autrice come «ecoestesia», dove corpo e ambiente sono elementi consustanziali facenti parti di un tutto in movimento sul quale si fonda la percezione dell'oceano. L'imprevedibilità, il mutamento incessante del contesto marittimo produce temporalità e spazialità non assimilabili alle statiche cartografie occidentali. La relazione corporale, sensibile e dinamica con l'oceano su cui si fonda la prospettiva pacifica produce cartografie provvisorie. Queste ultime si presentano come oggetti pedagogici e non come strumenti di navigazione, rappresentazioni soggettive da cui distaccarsi una volta incorporate quelle sensibilità e saperi oceanici attraverso le quali navigare, orientarsi, sentire il mare. Si tratta di rappresentazioni dell'esperienza dello spazio più che rappresentazioni spaziali (*Ivi*: 130).

La presa di coscienza di tali distanze percettive è divenuta un'istanza politica a partire dagli Settanta. Intellettuali nativi quali Epeli Hau'Ofa ribaltano l'egemonia continentale e l'immaginario occidentale strutturando un'identità oceaniana che prende le mosse dall'attaccamento affettivo all'oceano. L'Oceano Pacifico viene assunto a metonimia della rivolta (Artaud 2023: 142) attraverso cui rigettare e al tempo stesso appropriarsi di categorie importate, e su cui fondare la dialettica non essenzializzante con la prospettiva atlantica. Alla luce delle moderne riappropriazioni e rivendicazioni oceaniane<sup>1</sup>, Artaud sottolinea come attraverso l'incontro oceanico

---

<sup>1</sup> Alcuni esempi in questo senso, richiamati da Artaud nella sua argomentazione, sono: il progetto *Hokule'a*, risalente al 1976 e riguardante la ricostruzione di una tradizionale canoa polinesiana capace di navigare tra le Hawaii e Tahiti valorizzando i saperi nautici

si è dischiusa la capacità dialettica di resistere e riappropriarsi di categorie e schemi atlantici, contribuendo alla formalizzazione del paradigma pacifico. Quest'ultimo ha avuto un impatto, e ha innescato delle trasformazioni nel mondo atlantico stesso.

L'influenza pacifica, i resoconti di esploratori e avventurieri, così come la crisi ecologica sono gli elementi alla base di un cambio di paradigma e dell'emergere di una svolta oceanica. L'oceano comincia ad assumere un ruolo centrale per riletture storiche e aspettative future. In questo cambio di paradigma gli assiomi delle concezioni atlantiche e pacifiche si ibridano andando a costituire l'essenza di un più globale orientamento oceanico. Nell'ultima parte del testo l'autrice riflette sulle potenzialità dell'incontro chiedendosi se effettivamente la riscoperta dei legami con i mondi oceanici, quali elementi essenziali per il futuro dell'umanità, possano veramente indurre a profonde trasformazioni. Tale riscoperta sensoriale e affettiva della dimensione oceanica sembra essere la risorsa fondamentale per far fronte alle urgenze ecologiche e ambientali. Attori oceanici quali microbi, coralli, mammiferi marini assumono un ruolo attivo nel definire nuovi orientamenti. Allo stesso tempo, il senso di esplorazione e conquista si rinnova in una veste diversa che esula dalle concezioni di pericolo, estraneità e paura. In queste inedite configurazioni si delinea una svolta oceanica, frutto dell'incontro e dell'immersione, in cui l'«ecoestesia» di una prospettiva pacifica si fonde con la «tecnoestesia» di quella atlantica. Le innovazioni tecnologiche continuano a ricoprire un ruolo strutturante nei tentativi di immersione sensibile nei fondali oceanici. È proprio grazie all'aspetto consustanziale tra tecnologie e incorporazione sensibile, che è possibile entrare in contatto con «le vie multiple dei mari» (*Ivi*: 250) e pensare futuri oceanici.

## Conclusioni

I tre testi qui presentati si situano in un crocevia affollato di speculazioni sulle potenzialità dell'oceano e sulla risignificazione dei contesti marini quali chiavi di volta per rispondere alle crisi ecologiche contemporanee. L'apporto di prospettive antropologiche sulla emergente questione oceanica è rilevante. In primo luogo, per la capacità di sfumare e decentrare

---

oceaniani (vedi Finney 2008); l'istituzione di pratiche di gestione delle aree marine fondate sul *Rahui*: un sistema consuetudinario di gestione, regolamentazione e accesso a risorse e territori (vedi Bambridge 2016)

i contorni disciplinari che caratterizzano la svolta oceanica. In secondo luogo, per la valorizzazione di orientamenti multipli che si sottraggono ai rischi di facili generalizzazioni. Più dettagliatamente, tale molteplicità di orizzonti interpretativi di concepire e discutere un pensiero oceanico emerge chiaramente dalle differenti impostazioni teoriche e di ricerca – e dai fili narrativi – proposti nei volumi presentati. Un'eterogeneità da ricondurre in parte alle potenzialità insite in un approccio antropologico ed etnografico alle questioni oceaniche, ma è altresì frutto di percorsi di ricerca differenti, non necessariamente portati a un confronto e un'interazione reciproca. Tale indipendenza è già di per sé testimone del vasto potenziale creativo che scaturisce dall'approcciarsi ai mondi marittimi.

Proprio in ragione delle differenti rotte e traiettorie tracciate dai tre volumi è a mio avviso estremamente rilevante proporre una lettura intrecciata. Nonostante la loro autonomia, i tre testi dialogano tra loro indirettamente, sovrapponendosi in alcuni tratti per poi districarsi di nuovo per riprendere la propria rotta. Negli incroci e nelle interferenze reciproche risaltano alcune questioni fondamentali, in alcuni passaggi i testi sembrano interagire rispondendosi l'un l'altro. In questa lettura comparata traspare la rilevanza e la densità delle recenti riflessioni antropologiche sui mari e gli oceani, nel tentativo di superare logiche binarie, interrogandosi sulle specificità dell'interazione mare-terra in termini non dualistici.

Per cercare di rintracciare alcune corrispondenze tra i testi l'aspetto relazionale tratteggiato da Artaud si pone come inevitabile punto di partenza. L'incontro tra la prospettiva atlantica e pacifica verso un futuro orientamento oceanico si struttura su un approccio volto a svelare e mettere in questione la lunga durata su cui si sono costruite concezioni oceaniche differenti, su come si sono ibridate e soprattutto sulla capacità specificamente pacifica (ma non solo) di fare proprie le prospettive degli altri. In questo percorso storico e politico la tecnica e la tecnologia giocano un ruolo di primo piano nella formazione e consolidamento della prospettiva atlantica e ancor di più nei sfumati percorsi verso un futuro oceanico. Tali premesse (e conclusioni), volte a spaccettare e riassemblare il concetto di svolta oceanica, riecheggiano nei lavori etnografici e nelle riflessioni teoriche portate avanti da Helmreich. In *A book of waves* emerge in maniera netta la continuità storica tra le tecnologie militari marittime, sviluppate a partire dagli anni Quaranta del Novecento e la nascita della scienza oceanografica. Una traiettoria che, intrecciandola con la disamina di Artaud, sembrerebbe rientrare nell'idea colonizzatrice propria di una prospettiva atlantica.



Al tempo stesso, l'approccio tecnologico allo studio delle onde, proposto estensivamente e approfonditamente da Helmreich offre una risposta alle riflessioni presenti in *Immersion*, per le quali un futuro oceanico globale non possa fare a meno del ruolo centrale della tecnologia, medium per lo sviluppo di nuove sensibilità, conoscenze, immaginari. Per Helmreich, l'approccio scientifico allo studio delle onde proietta in un mondo complesso che oscilla costantemente tra esperienza diretta e astrazione. Leggere le onde vuol dire costruirne dei modelli, mettere in atto uno sforzo predittivo e addomesticatore, e al tempo stesso entrare esperienzialmente in contatto con la materialità degli oceani. La tecnologia come medium si impregna essa stessa di acqua salata, non domina ma oscilla in temporalità imprevedibili. La materialità delle onde si manifesta attraverso la sua storia profonda e tocca corde sensoriali invisibili. Come nel caso dell'onda interna descritta nel secondo capitolo di *A Book of Waves*, dal connubio tra esperienza diretta e tentativi di astrazione e previsione, si può costruire quella sensibilità oceanica capace di ampliare orizzonti sensoriali e immaginativi. In *A Book of Waves*, come dichiarato fin dall'inizio, la dimensione corporale della relazione con gli oceani è consustanziale al suo studio laboratoriale e tecnologico. Il corpo diviene il primo medium, decostruendo indirettamente la deriva oppositiva di prospettive oceaniche almeno in partenza nettamente distinte. Se la paura è storicamente costitutiva di una prospettiva atlantica, Helmreich ci dimostra come negli stessi orizzonti occidentali, l'immersione e la dimensione esperienziale costituisce nei fatti un elemento primario di conoscenza.

Una tensione che attraversa i tre volumi è certamente l'oscillazione tra il tentativo di proporre riflessioni paradigmatiche e l'esigenza di calarsi nelle particolarità dell'incontro intimo e corporale con l'oceano. In *Immersion* la dimensione paradigmatica ricopre un ruolo determinante nell'argomentazione, nonostante i richiami a un più eterogeneo mondo sensoriale, tanto da rischiare di riprodurre un dualismo troppo marcato tra prospettiva atlantica e prospettiva pacifica, oltre a rilevare la strutturale assenza di mari e oceani locali e soprattutto del vasto mondo di interazioni e concezioni legate all'Oceano Indiano. L'accento posto da Helmreich sugli oceani del sud e in particolar modo sull'Oceano Indiano aggiunge un tassello importante nel riequilibrare un rapporto binario, complessificando la logica dell'incontro oceanico, in chiave storica così come in prospettiva futura. Nonostante lo sforzo a dialogare con la dimensione esperienziale, prevale nel testo di Helmreich una prospettiva oceanica planetaria anche frutto

di un lavoro etnografico prevalentemente condotto tra gli scienziati delle onde in cui le teorie emanate dagli oceani del sud e in particolare dall'Oceano Indiano, si limitano a offrire una controparte scientifica all'oceanografia atlantica. La conseguenza è quella di semplificare e tralasciare quei ritmi umani ricchi di saperi e conoscenze scaturite da un'interazione costante con i mondi oceanici capaci di generare, dal mare, una teoria sociale dal sud del mondo. Nell'enfatizzare la violenza colonizzatrice con cui gli assunti di una prospettiva atlantica si sono imposti sulle coste dell'Africa Occidentale, anche Artaud, oltre a riprodurre generalizzazioni dualistiche, alimenta forme di occultamento nei confronti degli sfaccettati modi di intendere e abitare il mare che storicamente e geograficamente si frappongono tra le due concettualizzazioni teorizzate.

I contributi presenti in *At Home on the Waves* vanno a colmare la necessità di scendere a patti con le caleidoscopiche trasformazioni innescate dalla relazione ecologica con gli oceani. La dimensione micro, esplorata trasversalmente nelle differenti etnografie offre punti di vista situati capaci di mettere in crisi le generalizzazioni paradigmatiche presenti negli altri due volumi e rafforzare il proposito di un'implicazione intima e corporea con i mari e gli oceani. Al contempo, l'impianto ingoldiano su cui si costruisce il tessuto connettore del volume propone una prospettiva teorica ben precisa, che risuona con le oscillazioni tra le attenzioni alla dimensione esperienziale e i tentativi di proporre più ampie generalizzazioni teoriche. In particolare, il richiamo a Ingold, presente nel testo di Artaud, a sostegno dell'implicazione sensoriale e corporea «pacifica» risulta fondamentale per rivelare l'inevitabilità di una relazione intima ed ecologica con il *milieu* marittimo e per trascendere generalizzazioni prospettiche e di immaginari. In conclusione, alla luce di una lettura comparata, la questione a mio avviso fondamentale risiede nel cercare di sviscerare le potenzialità di un pensiero oceanico che non riproduca separazioni e dualismi. La combinazione tra l'assumere i mondi oceanici quali contesti radicalmente altri, dai quali produrre nuovi approcci o posizionamenti, o considerarli luoghi familiari da sempre abitati e abitabili, assume significato se concepita in maniera non oppositiva. In tal senso la figura della risacca rievocata più o meno esplicitamente nei tre testi è a mio avviso di fondamentale rilevanza per la costruzione di un orientamento anfibio che valorizzi l'incontro trasformativo, di materia, di immaginari e di culture. Riecheggia in *At home on the waves*, dove l'accento sulla familiarità del contesto marino non deve essere letto né come un tentativo di riproposizione di una dualità terra-mare, né

tantomeno come un appiattimento della dimensione oceanica a processi terrestri. Piuttosto, si tratta di un movimento costante e trasformativo, che non erode ma contamina. Esplicitamente richiamata da Helmreich (2023: 279) quale violento movimento connettivo, l'immagine della risacca è ancora fondamentale per definire l'essenza di incontri oceanici quali interazioni incessanti e burrascose verso cui sono riposti ripensamenti paradigmatici e aspettative future. I testi qui presentati si trovano a fare i conti con le insidie riposte nelle tendenze generalizzanti. La metafora della risacca deve essere quindi un monito contro facili astrazioni letterarie, da riequilibrare con un'attenzione costante a quelle voci marginali e a quei mondi locali che continuano ad abitare gli oceani. Negli interstizi dei processi globali e delle micro-dinamiche locali si dipana il potenziale anfibio, legato alle pratiche e alle interazioni quotidiane, capace di tessere orientamenti oceanici non dualistici e in costante trasformazione e mutamento.

## Bibliografia

- Artaud, H. 2023. *Immersion: rencontre des mondes atlantique et pacifique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Bambridge, T. 2016. *The Rahui: Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*. Canberra: Anu Press.
- Casati, R. 2022. *Oceano: una navigazione filosofica*. Torino: Einaudi.
- Finney, B.R. 1994. *Voyage of Rediscovery: A Cultural Odyssey Through Polynesia*. Berkeley: University of California Press.
- Finney, B.R. 2008. Voyaging, in *Peoples of the Pacific*, a cura di P. D'Arcy, 19-47. London: Routledge.
- Helmreich, S. 2023. *A Book of Waves*. Durham: Duke University Press.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- King, T.J. & Gary, R. (a cura di) 2019. *At home on the waves: human habitation of the sea from the Mesolithic to today*. Oxford: Berghahn Books.
- Latour, B. 2015. *Face à Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Roszko, E. 2021. Maritime anthropology, in *The SAGE handbook of cultural anthropology*, a cura di L. Pedersen & L. Cliggett, 311-329, London: SAGE Publications.
- Winkiel, L.A. 2019. *Hydro-criticism*. Durham: Duke University Press.



## ESSAY REVIEWS





# Desideri in movimento: donne che sfidano le frontiere

JASMINE IOZZELLI  
*Università di Torino*

*Le dannate del mare* (Schmoll 2022) è un titolo ambizioso: evoca un posizionamento e uno sguardo specifici e, mentre dichiara affiliazioni intellettuali e politiche, propone anche un duplice spostamento – dalla terra al mare, dai dannat-*i* alla specificità delle migranti donne che attraversano il Mediterraneo.

Fondata su un lungo lavoro di campo condotto tra il 2010 e il 2018, l'etnografia di Camille Schmoll si svolge con individui soprattutto femminili, in Italia e a Malta, in vari luoghi che segnano in modo quasi obbligato il percorso delle persone che riescono a varcare le frontiere. O, meglio, l-a frontier-a, che Schmoll propone di considerare non come una linea di demarcazione, ma, come già sostenuto da Étienne Balibar (2009) e Didier Bigo (1998), nelle riconfigurazioni e nelle evoluzioni rizomatiche e spesso labili che essa assume, così da poter indagare non tanto i «passaggi delle frontiere» quanto «la vita alla frontiera», dove frontiera è l'Europa stessa (Schmoll 2022: 38).

Il libro dichiara così immediatamente di inserirsi in un ambito di studi transdisciplinare che a partire dagli anni Novanta ha avuto un certo successo, cioè quello delle migrazioni transnazionali lette alla luce di una teoria critica attenta a porre al centro il ruolo del potere. Nello specifico, quel filone della geografia critica che ha a lungo guardato alle migrazioni valorizzando la dimensione spaziale del fenomeno e analizzandone l'iscrizione sui corpi, in un costante dialogo tra diverse scalarità.

Schmoll richiama la copiosa letteratura – dalla geografia alla filosofia politica, dall'antropologia alla filosofia del diritto – che negli ultimi trent'anni ha affrontato la complessa relazione tra le inedite riconfigurazioni dello

Stato-nazione al tramonto della sua identità monolitica, le strutture transnazionali che vi si sono innestate e gli individui che (non) vi si muovono attraverso. Nel farlo, adotta una prospettiva femminista che mira a politicizzare il genere sottolineando la capacità di agire delle donne in movimento e mettendo in discussione l'idea della migrante come figura perdente.

Come evidenzia Sandro Mezzadra nella prefazione, il contributo specifico di questo lavoro è la proposta di tenere insieme diverse scale, connettendo le macro-politiche con le micro-pratiche, la violenza dei confini con «la trama – spesso frammentaria e lacerata eppure tenace – dei desideri e degli immaginari, dei comportamenti e delle azioni che sostengono i movimenti delle donne africane» (Mezzadra 2022: 11).

Nell'iniziale nota metodologica, l'autrice chiarisce i tre elementi principali sui quali si è costruita la ricerca: 1) l'osservazione diretta dei luoghi di frontiera, tra privazione della mobilità, circolazione forzata e variegate geografie morali e legali, in una prospettiva che attribuisce importanza a un esame globale e multi-situato per contrastare eventuali forme di localismo metodologico; 2) la raccolta di storie di donne migranti che raccontano l'esperienza della frontiera, qui accomunata dalla traversata del Mediterraneo; 3) infine, il «monitoraggio» dei percorsi successivi, ottenuto sia tornando spesso sul campo sia rinsaldando le relazioni che, pur nate dal vivo, si sviluppano anche attraverso la dimensione digitale e virtuale dei *social media*.

Le sopravvissute, che Schmoll propone di far emergere anche come «avventuriere, strateghe, leader», vivono la frontiera e la sua «precarietà duratura» (Schmoll 2022: 34) mettendo in campo dinamiche di lotta, speranza, resistenza e solidarietà, oltre che di subalternizzazione; di conseguenza i margini sud d'Europa si fanno laboratori politici, contemporaneamente di oppressione e trasformazione.

Le genealogie che l'autrice ripercorre in fase introduttiva forniscono alcuni riferimenti sulla costruzione dell'*enclosure* europeo, soffermandosi sul processo di trasformazione dello spazio euromediterraneo come *borderland* nelle sue varie fasi, a partire dai primi anni Novanta, con Schengen e la frontierizzazione dell'Unione Europea.

Gli accenni a tali fenomeni macroscopici si susseguono nel corso di tutto il volume, a partire dal primo capitolo, in cui l'autrice racconta la storia di Julienne, una donna camerunense che si oppone, dopo anni di abusi, a un matrimonio combinato con cui non era mai stata d'accordo. Le sue scelte si alternano e coesistono con le imposizioni che deve subire



finché, passata dal Mali e poi dalla Libia, non arriva al Mediterraneo e infine in Italia. Tuttavia, l'incontro con la «società di accoglienza» non pone che nuovi interrogativi e costringe a ridefinire ancora una volta il progetto migratorio.

Schmoll decide di restituire per intero la storia, senza tagliarla, per rispettare la volontà – nata da un desiderio di riconoscimento – avanzata dalla protagonista stessa di poter narrare la propria esperienza. In questa operazione, la studiosa si mostra consapevole dell'«arte del raccontare storie» (Noiriel 1991), una delle prime competenze che molte persone in movimento devono raggiungere per affrontare il travagliato processo di richiesta di asilo. Affida dunque alle lettrici e ai lettori l'importante compito di porsi senza giudizio ma anche senza «lasciarsi andare all'illusione biografica» (Scholl 2022: 57). Così Schmoll palesa la vulnerabilizzazione delle frontiere senza essenzializzarla, provando a restituire la complessità di un soggetto «tanto esemplare quanto singolare» (Sayad in Schmoll 2022: 58), nell'alternanza tra forme passive e attive.

Il secondo capitolo si concentra sulla «lunga traversata» delle migranti africane che si fa emblema di un attraversamento e un cambiamento più ampi: «diventando migrante si diventa un'altra» (Schmoll 2022: 219). L'autrice si sofferma sulla complessità delle ragioni che inducono a intraprendere il viaggio e a proseguirlo, con progetti che spesso cambiano, sottolineando il ruolo dei meccanismi istituzionali, delle strutture di genere, delle reti comunitarie, dei singoli attori e i loro intrecci. Ripensando radicalmente le opposizioni tra migrazioni volontarie e forzate, tra quelle individuali e quelle collettive e, più in generale, tra urgenza e premeditazione come tra scelta e costrizione, e riarticlando tali concetti in un continuum piuttosto che nella loro opposizione, Schmoll si concentra a lungo sui dettagli che emergono dalle biografie delle donne incontrate.

Gli «arcipelaghi della costrizione» in cui si imbattono le migranti una volta arrivate in Europa (per esempio i centri di detenzione e gli hotspot) sono al centro del terzo capitolo, dedicato alla descrizione delle linee di potere entro cui le istituzioni tentano di gestire, controllare, punire, filtrare le persone in movimento. Il focus specifico sulle particolari forme di violenza che si iscrivono nella linea del genere consente a Schmoll di far emergere la figura della matrioska per descrivere il funzionamento delle isole (Lampedusa e Malta), specifici laboratori di ingegneria politica, attraverso cui viene messa in campo l'articolazione scalare della reclusione, per un'esternalizzazione del controllo all'interno del territorio europeo stesso. In

questo senso, le manifestazioni e le mobilitazioni dei migranti, i micro-atti e le tattiche di resistenza quotidiana alla «banalità del male», oltre che le alleanze ibride – cui l'autrice fa riferimento nel corso del libro – tentano di aprire a spazi immaginativi e pratici che potrebbero mettere in discussione le logiche cui si oppongono.

Il quarto capitolo, che segue il passaggio successivo del viaggio, nei centri di accoglienza, nell'addentrarsi nella relazione tra assoggettamento e attesa, e definendo i particolari *moral scapes* che si producono alla frontiera, tra emergenza e lentezza, ordinarietà ed eccezionalità, si conclude con l'idea di un «mondo di campi» immaginata da Michel Agier e Clara Lecadet (2014). La possibilità radicale di elaborazione di contropoteri e contro-spazialità, introdotta alla fine del capitolo, si attesterà con forza in quello successivo.

Con la messa a punto di una definizione teorica e pratica di autonomia «in tensione», la sezione finale fornisce la chiave di lettura e l'inquadramento di tutto il lavoro. Schmoll recupera gli studi femministi e di genere sulla nozione di autonomia, rifiutando la concezione kantiana secondo cui gli affetti e i desideri sono opposti alla volontà morale, e l'autonomia si definisce come espressione della moralità di un individuo libero e razionale. L'autrice, contestando la separazione netta tra autonomia ed eteronomia, valorizza invece, con Marlène Jouan e Sandra Laugier (2009), le relazioni sociali e le soggettività fatte di desideri, sentimenti, passioni e legami. In una prospettiva che rilancia la visione intersoggettiva delle migrazioni, l'approccio relazionale all'autonomia sembra definirla non come una capacità posseduta dall'individuo e manifestata di fronte a costrizioni esterne, ma, come proposto da Eléonore Lépinard (2011), il prodotto di strutture sociali, relazioni e pratiche. Il processo di autonomizzazione si fa allora dialettico, nella connessione con le forme di potere e i rapporti sociali che orientano il processo migratorio. Porre al centro il primato della soggettivazione e le «insubordinazioni foucaultiane» (Cremonesi *et al.* 2016) permette all'autrice di indagare le resistenze come punto di partenza per analizzare le forme di potere. In tal modo, queste ultime si delineano attraverso una micro-geografia inscritta negli spazi e nei luoghi delle soggettività politiche migranti entro cui l'*agency* assume una dimensione spaziale.

Grazie al «geo-metodo» inteso come operazione che permette di passare dal macro al micro e viceversa, Schmoll riprende alcuni degli episodi evocati nei capitoli precedenti dalle protagoniste e li interpreta alla luce di tre luoghi-concetti: il corpo, lo spazio domestico, lo spazio digitale. Rou-

tine religiose, alimentari, estetiche e comunicative, ripensate in chiave di «ri-narcisizzante» e «ri-territorializzante», assumono un nuovo significato che ci conduce a indagare il rapporto tra autonomia e intimità. L'autrice svela così l'intersezionalità e i tratti politici di tali pratiche, senza scadere nella sovrapposizione con la retorica dell'emancipazione, e dunque nell'essenzializzazione delle donne che migrano come vittime o eroine, ma piuttosto esaltando il continuum tra queste due figure.

L'ultima parte del volume, dunque, apre a degli scenari e tratteggia degli squarci che mettono in risalto l'importanza di un'analisi trans-scalare e diacronica che meriterebbe di essere approfondita. Indagare più a fondo che ruolo gioca e ha giocato il Mediterraneo nella definizione della *borderland* Europa, come esso plasmi l'esperienza di chi concretamente lo attraversa e in che modo dunque le micro-pratiche che vi si attestano possano proporre nuove grammatiche di comprensione permetterebbe di sganciarsi da una prospettiva terra-centrica e accedere a inedite chiavi di analisi.

Ampliando le proposte di Schmoll e connettendole con i filoni dell'antropologia del Mediterraneo, della cultura materiale e del mare, e con prospettive più marittime – collocabili entro l'*Oceanic Turn* – sarebbe possibile mettere a fuoco vari aspetti che in questo libro non riescono a emergere completamente.

Il legame tra le apparenti contraddizioni degli spazi periferici europei, il processo di meridionalizzazione dei paesi della costa sud d'Europa e la cangiante costruzione della categoria di «Mediterraneo» sono aspetti centrali che valgono un'analisi puntuale.

Per comprendere la contemporanea centralità e marginalità dell'Italia e di Malta «porte d'Europa» negli equilibri geopolitici e di gestione migratoria europei contemporanei credo infatti sia indispensabile riflettere su quel processo importante di critica del presunto isomorfismo tra spazio e cultura (Gupta & Ferguson 1992; 1997) avvenuto a livello metodologico nel corso degli anni Novanta, che ha condotto alla decostruzione dell'«orientalizzazione» ed «europeizzazione» delle regioni sul Mediterraneo. Nello stesso periodo, gli studi post-coloniali hanno suggerito di indagare tali categorie per svelarne i rapporti di potere alla base e creare nuove rappresentazioni. Non mettere l'accento sul meccanismo di alterizzazione innescato dall'Europa «*othering-machine*» (Butler & Spivak 2009) rischia cioè di invalidare ogni ripensamento di una nuova idea di Sud e di Meridione (Conelli 2022) e di ipotesi di un nuovo Mediterraneo.

Se non inserite in tale quadro, potrebbero risultare poco chiare le connessioni tra la costruzione dei «margini d'Europa», le forme moderne del

neoliberismo e la gestione delle migrazioni, che sono invece al centro anche di quei cambiamenti sociali ed economici che, come ben illustra Didier Fassin ne *La ragione Umanitaria* (2018), portano al cambiamento della considerazione e gestione dello straniero da lavoratore a rifugiato. Se così collocate, si attestano con più forza l'importanza del focus di Schmoll sui flussi femminili delle migrazioni tra gli anni Novanta e oggi, nello specifico in Italia, e l'idea, convincente, che l'invisibilizzazione della donna migrante – presente quasi esclusivamente nelle retoriche umanitarie che la rendono simbolo di vittima innocente da salvare – sia uno degli strumenti funzionali alla narrazione del migrante maschio adulto potenzialmente minaccioso.

Sulla specificità dell'esperienza di chi attraversa il Mediterraneo, d'altra parte, l'autrice non si sofferma a lungo, ed essa viene affrontata solo in un paio di pagine. Un'analisi focalizzata sulla spazialità del mare e sui fenomeni di bordo potrebbe però aprire a scenari innovativi. Ampliando le proposte di Schmoll e intrecciandole, per esempio, con gli spunti antropologici di Naor Ben Yehoyada (2017) e Jatin Dua (2019), la dimensione precipua della traversata marittima potrebbe evidenziarsi con forza e fornire gli strumenti per guardare al Mediterraneo come spazio di potenziale «radicalismo marittimo», i cui valori principali, secondo Marcus Rediker e colleghi (Anderson *et al.* 2013), sarebbero «collettivismo, antiautoritarismo e egualitarismo». Esso consisterebbe infatti in un:

insieme di azioni che sfidano le relazioni prevalenti di potere, in mare e a terra, su tre livelli correlati: primo, la nave stessa, che costituiva un'unità sociale e politica a sé stante; secondo, lo stato-nazione o impero che aveva formulato e applicato le leggi che governavano la nave; terzo, il sistema di capitalismo internazionale entro cui ogni stato-nazione, impero o nave operava<sup>1</sup> (*Ivi*: 6).

Rimanendo solidamente ancorata alla dimensione delle macro-politiche per non rischiare di scadere nella romanticizzazione del racconto, l'analisi potrebbe rimarcare – come per *La Nave Negriera* di Rediker (2014) – gli odori, le dinamiche di potere, la solidarietà e i conflitti a bordo. In tale modo sarebbe messa al centro una parte del viaggio che, tuttora, rimane piuttosto poco esplorata ma che, come l'autrice stessa conviene, ha un impatto dirimente sui corpi e sulle relazioni che attraversano le frontiere, non solo in mare ma anche a terra.

<sup>1</sup> Traduzione dell'autrice.

Non approfondire le riflessioni sul «Mediterraneo Nero» (Palermo 2023) e le prospettive dell'*Oceanic Turn* (Peters *et al.* 2022), inoltre, rischia di lasciare velate alcune dinamiche di strutturale importanza.

D'altra parte, riprendere il Mediterraneo nero premoderno (Robinson 2000) e contemporaneo (Gilroy 1993; Di Maio 2012) per teorizzare un Mediterraneo «trans-coloniale» (Harrison 2018) – in cui la «scia» (Sharpe 2016) della schiavitù costruisce lo spazio per eccellenza per l'accumulazione e i processi produttivi e riproduttivi del capitalismo estrattivo e razziale – può aiutare a chiarire alcune delle coordinate in cui si muovono «le dannate del mare».

Espandendo allora il tentativo di Schmoll e accogliendo l'invito di Gabriella Palermo (2023) a far lavorare teoricamente, e quindi politicamente, le geografie oceaniche critiche e le metodologie femministe contro la colonialità che produce il margine, è possibile pensare una riconfigurazione delle nostre comprensioni, posizionamenti e politiche, non terra-centriche. Così, l'immaginazione e la pratica di futuri trans-oceanici alternativi che partano proprio dalla marginalità radicale dello spazio del mare (*ivi*: 27) diventano scenari percorribili.

Per dare concretezza a tali immaginazioni, e arrivando alla dimensione delle micro-pratiche, varrebbe allora la pena di approfondire gli interessanti accenni che ci fornisce Schmoll sulle ritualità legate al corpo e allo spazio domestico, che altrimenti rischiano di lasciare sul piano evocativo quelle forme di resistenza culturale che vorrebbero presentificare.

Collegando gli spunti presenti ne *Le dannate del mare* con la vasta riflessione sulla cultura materiale – a partire dagli studi sulle tecniche del corpo di Marcel Mauss (2017) e André Leroi-Gourhan (1964) e passando, fra gli altri, per Jean-Pierre Warnier (2001; 2005) e Marie-Pierre Julien e Céline Rosselin (2005) – e con le ricerche sulle culture e sugli oggetti domestici (Bernardi *et al.* 2011; Meloni 2014; Miller 1998; 2014; Pasquinelli 2004), sarebbe allora possibile esplicitare il nesso con l'oggettualità nei termini di processi di incorporazione, addomesticamento e soggettivazione, e le modalità in cui la materialità è declinata nello specifico tessuto del quotidiano. Dall'intreccio di questa chiave di lettura con la prospettiva del «genere come metodo» (Pinelli 2019), emergerebbero strumenti innovativi per guardare alle resistenze delle donne migranti sia in mare sia nei luoghi di reclusione, filtraggio e controllo.

In conclusione, credo che approfondire le linee entro cui le «dannate» sono imbrigliate, dando un ampio respiro, non solo spaziale, ma soprat-

tutto diacronico, ai fenomeni macro, soffermandosi su quali siano le forze che definiscono la loro subalternità e sulla trans-regionalità dell'area Mediterranea, darebbe accesso a elementi transnazionali che accomunano le donne migranti ad altre subalterne.

Ciò permetterebbe anche di accennare un altro elemento di particolare importanza legato non tanto o non solo alla differenza ontologica del mare quanto al suo particolare statuto giuridico (nello specifico, nella sovrapposizione di diverse sovranità). Esso comporta infatti conseguenze importanti sulla costruzione degli immaginari europei occidentali sulle persone che lo attraversano, sulla loro «uccidibilità» o «salvabilità». I regimi di visibilità e invisibilità a ciò connessi credo siano dirimenti per capire che ruolo ha il «passaggio», nella creazione di scenari che oscillano tra l'invasione e l'abbandono in mare.

Infine, con il recupero di una certa tradizione di indagine legata alle «piccole cose» (Settembrini 2023) sarebbe possibile gettare luce sulle tanto ricercate pratiche di resistenza, addirittura uscendo – senza aggirarlo, ma oltrepassandolo e creando significati in eccedenza – dal binomio egemonia/subalternità, potere/contropotere e lasciando spazio alla creatività culturale.

## Bibliografia

- Agier, M. & Lecadet, C. 2014. *Un monde de camps*. Paris: La Découverte.
- Anderson, C., Frykman, N., Heerma van Voss, L. & Rediker, M. 2013. Introduction, in *Mutiny and Maritime Radicalism in the Age of Revolution: A Global Survey*, a cura di C. Anderson, N. Frykman, L. Heerma van Voss & M. Rediker, 3-14. New York: Cambridge University Press.
- Balibar, É. 2009. Europe as Borderland. *Society and Space*, 27: 136-142.
- Ben-Yehoyada, N. 2017. *The Mediterranean Incarnate. Region Formation between Sicily and Tunisia since World War II*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bernardi, S., Dei, F. & Meloni, P. (a cura di) 2011. *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*. Pisa: Pacini.
- Bigo, D. 1998. L'immigration à la croisée des chemins sécuritaires. *Revue européenne des migrations internationales*, 14 : 25-46.
- Butler, J. & Spivak, G.C. 2009. *Che fine ha fatto lo stato-nazione?* Milano: Meltemi.
- Conelli, C. 2022. *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*. Napoli: Tamu.
- Cremonesi, L., Irrera, O., Lorenzini, D. & Tazzioli, M. (a cura di) 2016. *Foucault and the Making of Subjects*. London: Rowman and Littlefield.

- Di Maio, A. 2012. Mediterraneo Nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale, in *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, a cura di G. De Spuches, 142-163. Palermo: Palumbo Editore.
- Dua, J. 2019. *Captured at Sea. Piracy and Protection in the Indian Ocean*. Berkeley: UC Press.
- Fassin, D. 2018. *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*. Roma: DeriveApprodi.
- Gilroy, P. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. Harvard: Harvard University press.
- Gupta, A. & Ferguson, J. 1992. Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (a cura di). 1997. *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: UC Press.
- Harrison, O.C. 2018. Etel Adnan's Transcolonial Mediterranean, in *Critically Mediterranean. Temporalities, Aesthetics, and Deployments of a Sea in Crisis*, a cura di Y. El-Hariry & E.T. Talbayev, 199-216. London: Palgrave Macmillan.
- Jouan, M. & Laugier, S. 2009. *Comment penser l'autonomie?* Paris: PUF.
- Julien, M.P. & Rosselin, C. 2005. Culture matérielle incorporée et processus d'identification. Navigateurs de compétition et croisiéristes 'bord à bord', in *Corps en société*, a cura di S. Tabois, 75-107. Poitiers: MSH de Poitiers.
- Lepinard, É. 2011. Autonomy and the Crisis of the Feminist Subject. Revisiting Okī's Dilemma. *Constellations*, 18: 205-221.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le geste et la parole*. Paris: Albin Michel.
- Mauss, M. 2017. *Le tecniche del corpo*. Pisa: Edizioni ETS.
- Meloni, P. 2014. Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico. *Lares*, 80: 419- 438.
- Mezzadra, S. 2022. Prefazione, in *Le dannate del mare*, C. Schmoll, 11-16. Pisa: Astarte.
- Miller, D. 1998. *Teoria dello shopping*. Roma: Editori Riuniti.
- Miller, D. 2014. *Cose che parlano di noi*. Bologna: il Mulino.
- Noiriel, G. 1991. *Réfugiés et sans papiers. La République face au droit d'asile. XIX-XX siècle*. Paris: Pluriel Hachette.
- Palermo, G. 2023. Geografie more-than-wet del Mediterraneo. Marginalità, eccedenze, (ri)generazioni. *Documenti geografici*, 2: 25-44.
- Pasquinelli, C. 2004. *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra Sé e la casa*. Milano: Baldini Castoldi Dalai.
- Peters, K., Anderson, J., Davies, A. & Steinberg, P. (a cura di) 2022. *The Routledge Handbook of Ocean Space*. London-New York: Routledge.
- Pinelli, B. 2019. *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere, politica*. Milano: Cortina.
- Rediker, M. 2014. *La Nave Negriera*. Bologna: il Mulino.
- Robinson, C. 2000. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Schmoll, C. 2022. *Le dannate del mare. Donne e frontiere nel Mediterraneo*. Pisa: Astarte.
- Settembrini, C. 2023. Piccoli gesti, piccole cose. Abitare, navigare, farsi comunità a bordo della barca a vela Raj. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 25. <<http://journals.openedition.org/aam/6824>>, [22/10/2024].
- Sharpe, C. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.
- Warnier, J.P. 2001. A Praxeological approach to subjectivation in a material world. *Journal of Material Culture*, 6: 5-24.
- Warnier, J.P. 2005. *La cultura materiale*. Milano: Meltemi.





# Ri-scrivere il *potlatch* dal punto di vista dei Kwakwaka'wakw

ALESSANDRO VISCOMI

*Sapienza Università di Roma*

Nel volume *Writing the Hamat'sa: Ethnography, Colonialism, and the Cannibal Dance*, l'autore Aaron Glass (2021) fornisce la ricognizione più ampia mai redatta su uno dei rituali più celebri e celebrati della disciplina antropologica: il *potlatch*. Il volume, frutto di una ricerca etnografica iniziata nel 1998, si assume il pesante onere di ripercorrere le innumerevoli rappresentazioni che, in un arco di tempo che va dal 1786 al 2018, hanno preteso di definire e classificare la danza per eccellenza del cerimoniale invernale, la «danza cannibale» del popolo kwakwaka'wakw<sup>1</sup> della costa nordoccidentale del Pacifico canadese (*Ivi*: 26-31).

Prima di delineare il percorso del volume, è importante soffermarsi su questo legame tra *potlatch* e cannibalismo, almeno per due ragioni: da un lato, perché si tratta di una connessione arbitraria dovuta alla confusione e ai fraintendimenti dei primi esploratori e commercianti europei che, non avendo strumenti antropologici per leggere le pratiche degli indigeni della costa, univano esperienza e immaginazione nella stesura dei primi resoconti dei loro viaggi (*Ivi*: 3-14, 65-72); dall'altro, perché è proprio da questo grosso fraintendimento – non messo sufficientemente a fuoco dalla letteratura in italiano sull'argomento – che il volume di Aaron Glass pren-

<sup>1</sup> Con il termine «kwakwaka'wakw» (letteralmente «coloro che parlano il Kwakw'ala»), s'intende il gruppo linguistico indigeno che abita il versante nord-est di Vancouver Island, incluse diverse isole e insenature di Smith Sound, dello Stretto di Queen Charlotte e dello Stretto di Johnstone. Il gruppo comprende 18 tribù, tra cui i Kwakiutl di Fort Rupert, la tribù da cui Boas ha iniziato le sue ricerche e il cui nome è stato erroneamente utilizzato per identificare tutti i Kwakwaka'wakw fino all'ultimo quarto del XXI secolo, o almeno fin quando gli stessi Kwakwaka'wakw non hanno iniziato a identificarsi in questo modo.

de forma. Infatti, a partire dai resoconti dei primi mercanti, viaggiatori, coloni e missionari, passando per la produzione accademica, le distorsioni dei governi coloniali, fino alle produzioni e riproduzioni culturali dell'industria del turismo, della cultura popolare e dell'istituzione museale, Glass analizza il fortunato cerimoniale del *potlatch*. Un lavoro etnografico che non si esaurisce con la sola dimensione rituale della danza dell'*Hamat'sa* – importante perché esclusiva degli iniziati kwakwaka'wakw destinati un giorno a reclamare i propri diritti e privilegi di rango e diventare capi ereditari – dal momento che, per portare a termine il suo scopo dichiarato, l'autore adotta una strategia di inversione interpretativa: il *potlatch* non viene esaminato allo scopo di fornire un resoconto etnografico definitivo sulla pratica in sé, bensì diviene un prisma attraverso cui indagare i pregiudizi e gli orientamenti epistemologici di coloro che l'hanno di volta in volta registrato, descritto, interpretato e, spesso, distorto e strumentalizzato (*Ivi*: 20-24).

In questo contesto, a partire dalla seconda metà del XX secolo, si sono susseguiti, seppur con i loro limiti, tentativi simili di ricondurre la complessa rete di significati espressi e sottesi nel *potlatch* dalle interpretazioni degli studiosi al tanto agognato punto di vista dei nativi. Questo processo fu avviato dal lavoro apripista di Helen Codere (1950), in cui i «fatti etnografici» raccolti da Boas (2001) iniziarono ad acquisire profondità storica e a essere calati nel contesto sociale dei mutamenti demografici, economici e politici che investirono la costa, prima a causa del capitalismo mercantile e poi del colonialismo di insediamento (cfr. Glass 2021: 202-17). Dopo di lei, i lavori di Piddocke (1965), Drucker (1967) e Goldman (1975) ispirarono negli anni successivi analisi critiche su aspetti più controversi e circoscritti della storia coloniale del rituale della costa (U'mista Cultural Society 1983; Marcus & Fisher 1986; Cole & Chaikin 1990; Bracken 1997; cfr. Glass 2021: 218-47). Prima del cospicuo lavoro di Aaron Glass, è nell'opera di Eric Wolf (1999) che si trovava il più aggiornato e raffinato lavoro di ricognizione storico-critica delle fonti allo scopo di fornire un'ampia visione del *potlatch* e del suo ruolo cosmo-politico, economico e sociale, calato all'interno del proprio contesto.

Glass apre il primo capitolo informando il lettore proprio di questo retroterra letterario complesso e stratificato, analizzando in modo critico l'atteggiamento e la postura degli antropologi di inizio Novecento – tra cui spicca la figura di Franz Boas e dei suoi allievi, approfondita nel capitolo 3 (Glass 2021: 132-200) – alle prese con la raccolta e la registrazione dei

«fatti etnografici» della «cultura» kwakwaka'wakw, senza considerare l'impatto del colonialismo e le trasformazioni indotte dalla modernità. Viene fin da subito sciolto il grande equivoco, fulcro delle speculazioni degli studiosi e delle strumentalizzazioni dei coloni e dei missionari, ovvero il significato «sempre simbolico» (Sahlins 1983), e non letteralmente antropofagico, della nozione di «cannibale» (*Ivi*: 73-82). L'*Hamat'sa* – come danza rituale cardine del *potlatch* – non allude a un effettivo atto di consumo di carne umana, bensì a una pratica simbolica attraverso cui si rimodellano le relazioni di potere, si affermano forme di resistenza politico-culturale ed emergono concezioni che ampliano lo statuto di umanità ai diversi viventi che compongono l'intero ecosistema della cosmologia kwakwaka'wakw. Rivendicando l'importanza di leggere le «tradizioni» come processi dinamici e problematizzandone le pretese di autenticità, l'autore contesta la dicotomia tra «primitivo» e «moderno», matrice storica e culturale che in passato e ancora oggi legittima il controllo e l'oppressione dei popoli indigeni da parte dei governi imperialisti e dai natali coloniali (*Ivi*: 3-40).

La ricostruzione storica prende piede nel secondo capitolo (*Ivi*: 65-82), offrendo uno sguardo approfondito sulle caratteristiche del *potlatch* e della danza dell'*Hamat'sa* nel XVIII secolo, soffermandosi sulla pluralità di significati delle maschere, dei canti, delle danze e del linguaggio rituali che accompagnano il cannibalismo simbolico dei Kwakwaka'wakw. All'interno di una società rigidamente strutturata in lignaggi e clan, e in cui il *potlatch* riflette i rapporti di potere, di parentela e di alleanze politiche, la danza dell'*Hamat'sa* assume il ruolo di catalizzatore privilegiato per esprimere l'ambivalenza nei confronti del contatto con i coloni e del loro sistema economico (*Ivi*: 41-45). Viene quindi chiarito come l'iniziazione all'*Hamat'sa* si basa sul concetto di «possessione» da parte degli spiriti degli antenati – legati al mondo naturale – e su fasi liminali in cui l'iniziato/danzatore diviene un altro da sé, entra in contatto con le forze caotiche della natura, per tornare tra i suoi simili in grado di partecipare di quelle forze nella sua forma terrena. La figura mitica di *Baxwbakwalanuksiwe*, «l'uomo che mangia gli uomini», funge da fulcro narrativo e performativo, veicolando l'idea che gli spiriti naturali possano confluire nell'esperienza umana attraverso gesti e movimenti rigidamente codificati. Dalle parole di Stan Hunt, pronipote di George Hunt, l'etnologo indigeno collaboratore di Franz Boas<sup>2</sup>, «the *Hamat'sa* is not about what you are eating; it's about what's eating you» (*Ivi*: 43).

<sup>2</sup> Per una rassegna sul rapporto di collaborazione tra Boas e Hunt, e sul ruolo cruciale e al

Demistificata la dimensione non antropofagica della nozione di cannibalismo, il volume approfondisce il modo in cui gli europei hanno usato il termine «cannibale» per costruire una retorica dell'alterità che potesse disumanizzare gli indigeni della costa. Il volume mostra, infatti, come una certa paura del cannibalismo, ereditata nell'occidente «moderno» da secoli di immaginari filosofici e letterari di cui l'autore tratteggia una breve archeologia, abbia radici profonde nella cultura euroamericana (*Ivi*: 57-61). Una paura strumentalizzata dalle politiche imperialiste di insediamento coloniale per relegare i popoli indigeni a uno stato di primitivismo. In realtà, l'autore dimostra come parallelamente la modernità, con la romanizzazione della figura del «buon selvaggio», abbia in parte affievolito tali proiezioni, sebbene l'eco di questo timore a suo avviso permanga ancora oggi in un certo atteggiamento collettivo di distanza verso le culture indigene. In questo contesto, l'*Hamat'sa* emerge come espressione identitaria, resistente a categorie riduttiviste, seppur costantemente esposta a interpretazioni e mistificazioni dall'esterno (*Ivi*: 40).

Nel quarto capitolo, Glass sposta l'attenzione sull'evoluzione dell'*Hamat'sa* in epoca moderna: enfatizzando la dinamicità del concetto di «tradizione», illustra come la danza sia sopravvissuta alle limitazioni e i divieti coloniali dell'Indian Act del 1884, riplasmandosi in forme nuove, sin dal suo *revival* degli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo (*Ivi*: 201-10). Viene esaminato il passaggio dalla clandestinità alla riaffermazione pubblica, con i soggetti kwakwaka'wakw che, attraverso la *performance*, le apparizioni pubbliche e l'uso dei nuovi media ridefinirono costantemente e in modi plurali e multiformi la propria identità culturale (*Ivi*: 234-47). Il rituale, scandito dall'uso di strumenti musicali, canti e dall'adozione di maschere e costumi, non è un mero retaggio folkloristico, ma un atto sociale e politico (*Ivi*: 248-51), una messa in scena che riproduce e riconfigura logiche di parentela e trasmissione ereditaria, articolandole in chiave di resistenza e rinascita culturale (*Ivi*: 252-65).

L'autore si spinge oltre, ponendo l'accento su come il *potlatch*, nella sua massima espressione della danza dell'*Hamat'sa*, abbia assunto lo status di icona culturale (278-9), diffusa e reinterpretata sia all'interno della stessa comunità kwakwaka'wakw sia all'esterno, tramite l'uso dei più

---

contempo controverso di quest'ultimo sia per la produzione scientifica di Boas che per le future rappresentazioni indigene dei Kwakwaka'wakw, e dei Kwakiutl di Fort Rupert in particolare, si veda Cannizzo (1983).

svariati strumenti mediatici<sup>3</sup> (*Ivi*: 278-317). Da questo momento in poi, avviene una svolta significativa nella narrazione: Glass sposta il punto di vista dai rappresentanti del potere coloniale e dagli studiosi «esterni» per porre sul naso del lettore le lenti del nativo, attraverso le voci degli attori kwakwaka'wakw, autobiografie, narrazioni orali e contributi creativi che ribaltano l'interpretazione dominante della danza dell'*Hamat'sa* (*Ivi*: 277-316). L'autore mostra come questa produzione dall'interno del contesto indigeno abbia contribuito a conferire un volto «autentico» al rituale (*Ivi*: 308), in un processo storico mediato da logiche di rappresentazione che hanno assunto di volta in volta forme differenti (*Ivi*: 309-16, 336-48). In questo contesto, viene evidenziato il ruolo della cultura popolare che, da un lato, diffonde e richiama le immagini più suggestive dell'immaginario dell'*Hamat'sa* (*Ivi*: 349-55), e dall'altro rischia di semplificarne la complessità, spingendo verso la sfumatura e l'ibridazione dei significati (*Ivi*: 356-66) tipica del neoliberismo e del consumo di massa.

Per tutto il libro, l'autore dà prova del suo rispetto per la natura segreta e sacra del rituale: egli ammette di non poter vantare alcun privilegio epistemologico (*Ivi*: 31-35), non essendo membro di nessuna delle Prime Nazioni kwakwaka'wakw, ma allo stesso tempo sottolinea come il *potlatch* non sia soltanto un evento cerimoniale spettacolare, ma un canale preferenziale per la trasmissione di un complesso *corpus* di conoscenze cosmologiche, gene-

<sup>3</sup> I manufatti kwakwaka'wakw, come i totem, le maschere, gli emblemi, le case in legno, i dipinti, persino le T-shirt, fungono come rappresentazioni visive di una ricercata e perseguita identità culturale, attraverso cicli di ripetizione e traduzione di elementi estetici e stilistici ricorsivi che mantengono dei tratti peculiari.

Tra le rappresentazioni mediatiche più significative si ritiene importante citare il film *The Land of the Head Hunters* (1914) di Edward S. Curtis, parte di un primo ampio sforzo di commercializzare e rendere accessibili al pubblico occidentale le pratiche culturali indigene; nonostante la partecipazione di George Hunt alla realizzazione, l'opera riflette inequivocabilmente le lenti coloniali con cui venne costruita. Curtis idealizza un passato primitivo, influenzando la percezione occidentale delle tradizioni kwakwaka'wakw e contribuendo alla costruzione di stereotipi che rischiano di distorcere il significato originario delle pratiche rituali. Un altro film degno di nota, in quanto specifico sul potlatch, è *Dance of the Kwakiutl* (1955). Sul fronte letterario, opere come *Smoke from Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief* (1941) di Clellan Ford e *Guests Never Leave Hungry: The Autobiography of James Sewid* (1969) di James Sewid offrono una prospettiva autobiografica unica sulla cultura kwakwaka'wakw. Altre pubblicazioni, come *I Am an Indian* (1969), una raccolta di scritti indigeni, e *My Heart Soars* (1990) di George Clutesi, esplorano temi culturali e identitari attraverso voci e sguardi interni. Infine, il romanzo *The North End of the World* (2012) di Edward Curtis fornisce una fiction narrativa di un Hamat'sa che si confronta con le forze coloniali.

alogiche e politiche (*Ibidem*). Da questo punto di vista interno, Glass corregge le asimmetrie del passato e ne scioglie gli equivoci, evitando di fornire chiavi di lettura alternative o definitive del *potlatch* e della danza dell'*Hamat'sa*, ma evidenziando d'altro canto il valore polisemico della pratica cerimoniale, la quale muta adattandosi anche ai contesti contemporanei.

Nel sesto e ultimo capitolo, emerge la prospettiva critica dell'autore sull'etnografia stessa, considerata non più come un resoconto oggettivo, ma come dispositivo in cui entrano in gioco dislivelli di potere, autorappresentazione e strategie di conservazione del sapere indigeno (*Ivi*: 349-65). A partire dal patrimonio di documenti, archivi e fonti audiovisive, l'autore mostra come i Kwakwaka'wakw abbiano ridefinito il proprio bagaglio rituale, maneggiando i materiali raccolti dagli antropologi per affermare la loro identità culturale di pari passo con le rivendicazioni di carattere politico. In questa dinamica, la voce indigena assume un peso crescente, rendendo chiaro che la continuazione e la rivitalizzazione del *potlatch*, così come della danza dell'*Hamat'sa*, non dipendono solo da sguardi esterni, ma dal ruolo attivo della comunità stessa e dalla collaborazione tra accademia e comunità locali. In conclusione, l'autore descrive come questi numerosi testi e, più in generale, «reperti» culturali dei Kwakwaka'wakw (maschere, registrazioni audio, filmati etnografici) vengano oggi utilizzati non solo dalle istituzioni museali occidentali, ma soprattutto dai membri delle comunità stesse, che hanno avviato una capillare opera di digitalizzazione, riappropriazione e rivitalizzazione cerimoniale.

Ulteriori elementi degni di nota sono l'adozione dell'ortografia Kwak'waka proposta dall'U'mista Cultural Centre<sup>4</sup> di Alert Bay (*Ivi*: 391-5), l'inclusione di appendici e postfazioni a cura di iniziati all'*Hamat'sa* (*Ivi*: 368-75, 377-397) e la correzione di terminologie obsolete e colonizzanti (*Ivi*: 376) che testimoniano la volontà dichiarata di Glass di superare i modelli di ricerca autoreferenziale, privilegiando invece un dialogo paritario

---

<sup>4</sup> Uno dei due musei e centri culturali inaugurati a seguito della *repatriation* dei «regalia» e dei beni cerimoniali confiscati dalle autorità coloniali durante il *potlatch* clandestino tenutosi tra la fine del 1921 e l'inizio del 1922, a cui partecipò Dan Cranmer, capo ereditario della comunità 'Namgis di Alert Bay, marito di Harriet Hunt, una delle figlie dell'etnologo e collaboratore di Boas. Sulla confisca dei «regalia» del *potlatch* di Cranmer e della *repatriation* di questi con la riabilitazione legale del cerimoniale, e la conseguente istituzione dell'U'mista Cultural Centre di Alert Bay e del Nuyumbalees Cultural Centre di Cape Mudge, si veda Barbara Saunders (1997).

con i detentori di quei saperi che la disciplina antropologica tradizionalmente osservava da una posizione di potere (Smith 1999).

Nel complesso, *Writing the Hamat'sa* può essere interpretato come un intervento critico su due fronti: da un lato, smaschera la costruzione coloniale di un «cannibalismo» che, in ultima analisi, risultava utile a proiettare i contenuti più ambigui e inquietanti della modernità occidentale su un'alterità oscura tratteggiata come selvaggia e primitiva; dall'altro, indica una via metodologica in cui la ricerca prende le mosse da un serrato confronto con le fonti, con i testimoni e gli attori indigeni, riconoscendo i limiti della sola analisi dall'esterno. L'opera, nel rifiutare di trarre conclusioni esaustive sull'*Hamat'sa* in sé, sottolinea il bisogno di lasciare spazio alle comunità di origine, che continuano a interpretare e praticare il rituale secondo esigenze e prospettive in costante rinnovamento. Così, Aaron Glass apre una finestra non tanto sul mondo dei Kwakwaka'wakw, quanto sulle categorie cognitive, retoriche e politiche che per secoli hanno preteso di ridurre un universo simbolico ben più profondo e sfaccettato di quanto qualsiasi resoconto – coloniale o accademico – abbia potuto e possa effettivamente contenere.

Un lavoro che in questo senso raccoglie con giudizio l'eredità post-moderna di *Scrivere le culture* (Clifford & Marcus 2002), con un approccio olistico alla comprensione del cerimoniale che oscilla dall'analisi interpretativa di fonti multiformi e di elementi culturali trattati come «testi» (Geertz 1987), alla dimensione performativa, teatrale e artistica del rituale, in cui lo studioso è parte attiva e partecipante non solo del processo ermeneutico della produzione di significato, ma anche del gioco in atto del rituale stesso (Turner 1982). Un approccio che dimostra come categorie disciplinari spesso poste agli antipodi – come quelle di Geertz e Turner sulla partecipazione attiva del ricercatore al rituale – possano in realtà contribuire a dare profondità e una molteplicità di vie d'accesso per la comprensione del medesimo oggetto di studio.

In conclusione, è importante in questa sede fare appello all'approccio riflessivo geertziano richiamato dall'autore, volto in questo caso al ripensamento critico di una tradizione disciplinare che ha esasperato il *potlatch* con speculazioni filosofiche che hanno mostrato più le logiche interne alla borghesia occidentale che proprie della cosmologia kwakwaka'wakw. Su questo sfondo, si pone la proposta di questo libro al pubblico italiano, come tentativo di superamento delle visioni del *potlatch* troppo spesso relegate, se non solo ai soli resoconti di Boas, alle teorizzazioni del *Saggio sul*

*Dono* di Marcel Mauss (2002) e delle successive riletture speculative che negli anni si sono susseguite tra diversi autori<sup>5</sup>, sia nel dibattito dell'antropologia economica, che della filosofia post-strutturalista (Pasquinelli 2008; Aria 2016). D'altro canto, la quasi totale assenza di lavori etnografici recenti e approfonditi sul tema<sup>6</sup> – com'è invece quello di Aaron Glass – rende meno colpevoli le tradizioni disciplinari italiana ed europea per il loro disinteresse nei confronti dei risvolti più contemporanei e attuali del mitico cerimoniale invernale, ricordato e conosciuto per le grandi distribuzioni ostensive di beni fino alla distruzione di ogni ricchezza.

## Bibliografia

- Aria, M. 2016. *I doni di Mauss: Percorsi di antropologia economica*. Roma: CISU.
- Bataille, G. 2003. *La parte maledetta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Boas, F. 2001. *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani kwakiutl*. Roma: Cisu.
- Bracken, C. 1997. *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Cannizzo, J. 1983. George Hunt and the Invention of Kwakiutl Culture. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 20: 44-58.
- Clifford, J. & Marcus, G.E. (a cura di) 2002. *Scrivere le culture: Poetiche e politiche dell'etnografia*. Torino: Meltemi.
- Clutesi, G. 1990. *My Heart Soars*. Gray's Publishing.
- Codere, H. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cole, D. & Chaikin, I. 1990. *An Iron Hand upon the People: The Law against the Potlatch on the Northwest Coast*. Seattle: University of Washington Press; Vancouver and Toronto: Douglas and McIntyre.
- Curtis, E. 2012. *The North End of the World*. Promontory Press.
- Drucker, P.F. & Heizer, R.F. 1967. *To Make My Name Good: A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*. Berkeley: University of California Press.
- Ford, C. 1941. *Smoke from Their Fires: The Life of a Kwakiutl Chief*. Yale University Press.
- Geertz, C. 1987. *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.

<sup>5</sup> Si veda ad esempio Veblen (1969), Bataille (2003).

<sup>6</sup> Questa mancanza riflette le tensioni tra antropologia e comunità indigene della costa durante la fase decoloniale (1951-1980) e il primo periodo post-coloniale (1980-2000) nella Columbia Britannica. Per approfondire la questione si veda Newell & Schreiber (2006).



- Glass, A. 2021. *Writing the Hamat'sa: Ethnography, Colonialism, and the Cannibal Dance*. Vancouver: UBC Press.
- Goldman, I. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.
- Marcus, G.E. & Fischer, M.M.J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mauss, M. 2002. *Saggio sul dono: Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*. Torino: Einaudi.
- Newell, D. & Schreiber, D. 2006. Collaborations on the periphery: The Wolcott-Sewid potlatch controversy. *BC Studies*, 152: 7-35.
- Pasquinelli, C. 2008. La part maudite: Dono, rango e perdita in *Culture del dono*, a cura di M. Aria & F. Dei. Roma: Meltemi.
- Piddocke, S. 1965. The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective. *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 3: 244-264.
- Sahlins, M. 1983. Raw Women, Cooked Men, and Other Great Things of the Fiji Islands, in *The Ethnography of Cannibalism*, a cura di P. Brown & D. Tuzin, pp. 72-93. Washington, DC: Society for Psychological Anthropology.
- Saunders, B. 1997. From a Colonized Consciousness to Autonomous Identity: Shifting Relations between the Kwakwaka'wakw and Canadian Nations. *Dialectical Anthropology*, 22, 2: 137-158.
- Sewid, J. 1969. *Guests Never Leave Hungry: The Autobiography of James Sewid*. University of British Columbia Press.
- Smith, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Spradley, J.P. 1969. *I Am an Indian*. University of Nebraska Press.
- Turner, V. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.
- U'mista Cultural Society. 1983. *Potlatch: A Strict Law Bids Us Dance*. Vancouver, BC: J.J. Douglas.
- Veblen, T. 1969. *La teoria della classe agiata*. Torino: Einaudi.
- Wolf, E.R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.



## RECENSIONI





J. M. Valenzuela Arce, *Corridos Tumbados. Bélicos ya Somos, Bélicos Morimos*, NED Ediciones, Barcellona, 2024, 166 pp., ISBN: 978-8419407238

Con il tempismo che contraddistingue la sua ricca produzione monografica, Valenzuela Arce torna a parlare della frontiera Messico-Stati Uniti attraverso la musica dopo il suo volume *Jefe de Jefes: Corridos y Narcocultura en México*<sup>1</sup>. Nei vent'anni intercorsi dalla prima opera, con *Corridos Tumbados. Bélicos ya Somos, Bélico Morimos* l'autore offre l'unico aggiornamento ad oggi disponibile sulla musica popolare più longeva e in voga del Messico settentrionale (e oltre): i *corridos*.

Il volume si pone in continuità con il lavoro intellettuale dell'autore su gioventù e violenza rivolgendosi – per stile di scrittura e quantità di riferimenti teorici – anche a un pubblico intellettuale ma non accademico, incuriosito dal successo dalla nuova versione giovanile di un genere musicale tradizionalmente custodito ed eseguito dagli adulti in Messico. Il libro – pur da una prospettiva non etnografica – descrive un quadro esteso, organico ed esaustivo sul fenomeno, da cui è verosimile aspettarsi che nel prossimo futuro si ispireranno molte ricerche di campo. Attraverso un'alternanza di descrizione, analisi e trascrizione di testi di *corridos tumbados*, l'autore elabora un crescendo descrittivo che dal contesto generale arriva a considerare alcune caratteristiche peculiari del nuovo genere.

Nel primo capitolo proietta il lettore direttamente nel fenomeno attuale, partendo dalla necessaria definizione di *tumbado*, l'aggettivo che rinnova una musica popolare diffusa nel nord del Messico sin dai primi incontri coloniali con gli europei anglofoni. Valenzuela ricostruisce il significato del termine (come sostantivo e verbo) a partire dell'assonanza etimologica con oggetti e pratiche mortifere quali: «tombe», «fosse», «ferire», «uccidere», già diffusi nel linguaggio di strada dei messicano-americani dagli anni Ottanta. Questo generale campo semantico è posto in dialogo con lo stato di abbandono esistenziale in cui versa a suo avviso la gioventù latino-americana cresciuta tra «codici consumistici neoliberali e i reticoli del narcotraffico»<sup>2</sup> (21). Seppur facce della stessa moneta tardocapitalista, Valenzuela legge la

<sup>1</sup> Valenzuela Arce, J.M. 2002. *Jefe de Jefes. Corridos y Narcocultura en México*. Città del Messico: Plaza & Janés.

<sup>2</sup> Le citazioni del testo sono state tradotte dall'autore al fine di questa recensione.

seconda come rifugio popolare all'inaccessibilità della prima nelle esperienze precarie dei giovani messicani.

Introdotti i protagonisti del genere musicale (tra tutti Peso Pluma, Natanuel Cano e Junior H), i rispettivi brani e case di produzione, il sociologo messicano descrive la contaminazione espressiva e performativa che la *black music* statunitense contemporanea (rap e trap) esercita sui *corridos tumbados*, segno delle biografie *transfronterize* dei giovani protagonisti della scena: emigrati in tenera età in USA o nati da famiglie di ex migranti che tuttavia mantengono forti legami con il nord del Messico. Valenzuela individua nella «narcocultura» il ponte immaginativo ed emancipatorio con cui connettere i codici rurali ereditati dalla cultura *norteña* messicana e le retoriche urbane di scalata socioeconomica tipiche del rap afroamericano.

Da tale articolazione si sviluppa la descrizione degli elementi di continuità e frattura tra il movimento *tumbado* e la tradizione *corridista* messicana. L'apologia della narcocultura di cui i giovani *tumbados* si incaricano non è cosa nuova nel genere: «la relazione tra ricchi, politici e narcotrafficienti con le e i *corridistas* si è realizzata lungo vari decenni e continua ancora oggi» (30). In questo quadro i giovani artisti che intrecciano temi romantici, narrazioni dell'autorealizzazione e celebrazioni dei narcotrafficienti messicani non sarebbero così diversi dai musicisti che cantavano le gesta eroiche dei rivoluzionari messicani (Pancho Villa, Emiliano Zapata) d'inizio secolo, età d'oro dei *corridos* classici. Tuttavia, se la funzione di cantori popolari rimane, Valenzuela individua un decadimento sociopolitico della funzione «resistenziale» sia dei giovani che del corrido stesso in questa nuova *vague*. I *corridos* che durante la rivoluzione servivano come «notiziari» per una popolazione analfabeta, per cantare le proprie necessità e le gesta dei «banditi sociali»<sup>3</sup> (Hobsbawn 1971), oggi – eredi dei *narcocorridos* degli anni Novanta – sarebbero piuttosto i riproduttori dei desideri effimeri dell'etica neoliberale. Allo stesso modo, ma interno al campo della gioventù, Valenzuela traccia una discontinuità piuttosto netta tra la funzione di resistenza sociale delle subculture musicali del secondo XX secolo e l'attuale scena *tumbada*.

Dal terzo capitolo, insieme al legame tra desiderio neoliberale e narcocultura come vettore per accedervi, Valenzuela individua il secondo concetto portante del nuovo genere attraverso la definizione di «presentismo intenso»: una condizione generazionale che determina «vita al limite, che

---

<sup>3</sup> Hobsbawn, E. 1969. *Bandits*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.

si aggrappano agli elementi di sopravvivenza disponibili» (59), dai ritmi accelerati e «in costante dialogo con la morte» (31). Tale concetto ricongiunge il libro con le influenti teorie di Valenzuela su gioventù latino-americana e neoliberalismo. Il presentismo intenso descrive un ritmo con cui leggere i testi *tumbados* e i valori promossi dagli artisti accennando, senza tuttavia articolare, l'intrigante dissonanza tra vite giovani «rapide» e un genere la cui novità – rispetto ai *corridos* precedenti (*narcocorridos*, *alterados*, *ondeados* etc.) – è proprio combinare ritmi lenti e atmosfere depressive, temi romantici e celebrazione di sostanze stupefacenti non-eccitanti.

Ciò che emerge come interessante livello di novità e d'analisi nel libro – e che ha portata i giovani *tumbados* a dominare le classifiche musicali continentali – sono piuttosto i canali di amplificazione del nuovo genere. Social network come Instagram, e ancora di più TikTok, sono i palinsesti con cui creare linguaggi, performance e stili musicali condivisi tra i giovani di quello che Ramírez-Pimienta nel prologo al volume chiama il «Gran México» (14): l'immensa area che comprende territorio nazionale e luoghi della diaspora messicana a nord del confine dove in quattro anni (le prime canzoni di *corridos tumbados* escono nel 2020) il genere ha creato un'inedita cultura popolare giovanile transnazionale.

Dall'analisi del ruolo dei media contemporanei si apre la parte forse più interessante del volume a partire dal sesto capitolo. I social network sono indispensabili per osservare l'ascesa fulminea dei *corridos tumbados* ma anche, e soprattutto, le dinamiche culturali, di potere e produzione culturale intorno ai suoi autori e alle relative biografie migratorie. A differenza di generi musicali giovanili contemporanei facilmente riproducibili con mezzi digitali, il virtuosismo e gli strumenti tradizionali usati dai *tumbados* (tuba, tromba, trombone, basso sesto, basso quinto, fisarmonica) rendono molto difficile improvvisarne delle imitazioni. Pertanto, gli esecutori rimangono spesso i famosi e giovani artisti dell'industria musicale, elemento che rende particolarmente complesso immaginare un'indagine etnografica della loro produzione. Tuttavia, proprio l'uso dei social network da parte degli artisti è una via alternativa d'indagine tramite quella che nelle scienze sociali e negli studi culturali si sta popolarizzando recentemente come «netnografia»<sup>4</sup>.

I *corridos* di ogni stagione hanno sempre funzionato come canzonieri, riproducendo quella che Valenzuela chiama «mistica popolare *transfron-*

---

<sup>4</sup> Kozinets, R.V. 2019. *Netnography. The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*. Los Angeles: Sage.

*riza*»<sup>5</sup> (2023). Sin dagli albori la musica popolare di frontiera ha funzionato da palinsesto alternativo per sviluppare le figure di santi «apocrifi» non riconosciuti nei culti cattolici. Con i *corridos tumbados* assistiamo a uno sviluppo d'intensità di questo fenomeno grazie ai social network come vettori di contatto culturale. I testi *tumbados* sono densi di rimandi non solo alla classica mistica della narcocultura ma anche, e soprattutto, alla tradizione *santéra* e alla religione Yoruba afrocaraibica; culture di origine coloniale risalgono fino al confine con gli USA tramite i recenti flussi migratori dal centro-america (Haiti, Cuba, El Salvador, Venezuela etc.). Santi sincretici come *El Eleguá* (anche Liguá, San Niño de Atocha, San Martín Porres) sono presenti nel vestiario dei *tumbados* (cappelli, simboli, collane) e nei testi e vengono spesso celebrati come protettori delle rischiose vite criminali degli artisti. Alcuni giovani cantanti nati negli USA meridionali da famiglie nord-messicane (tra tutti El Padrinito Toys, 17 anni) sono addirittura sacerdoti *babalawo* che hanno convertito altri artisti *tumbados* agli stessi culti. In uno scenario di sincretismo giovanile, i social network come TikTok sono gli unici vettori per gestire attraverso la spiritualità i conflitti della scena musicale *tumbada*. Così, giovanissimi cantanti afferenti a case discografiche rivali si contendono le risorse economiche e la fama dell'industria musicale con attacchi stregoneschi annunciati di fronte a milioni di utenti, mentre artisti cristiani sfogano i propri timori e la rabbia di «essere stati costretti» a cantare i santi Yoruba tradendo la fede.

Il volume si conclude recuperando le analisi già presentate su neoliberalismo, necropolitiche, presentismo intenso e narcocultura. Tuttavia, parte preziosa del libro sono il prologo e l'epilogo rispettivamente dalla penna del Prof. Juan Carlos Ramírez-Pimienta e del Dott. Christian Fernández Huerta che per dimensioni complessive del testo rendono il volume una sorta di opera collettiva.

Entrambi forniscono due inviti con cui integrare le prospettive e l'impianto analitico di Valenzuela. Fernández, nel sottolineare il valore contro-culturale del genere, pone l'accento sull'«amalgama tra il tradizionale e il moderno» che emerge dai *corridos tumbados*. Nonostante una gran parte della letteratura sul tema si sforzi di ricostruire la continuità tra forme musicali tradizionali e contenuti contemporanei, è proprio posizionandosi

---

<sup>5</sup> Valenzuela Arce, J.M. 2023. *Todo lo santo es profano. Mística popular transfronteriza: Jesús Malverde, Santa Muerte, Niño Fidencio y Juan Soldado*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.



nella loro mancata sintesi che si possono leggere i *corridos* come specchi delle frizioni sociali del Gran México contemporaneo<sup>6</sup>. Ramírez invita invece a un'inversione di causalità passando dall' «influenza che [il *corrido*] ha sulla vita quotidiana, a ciò che esercita la vita quotidiana sui corridos» (13).

Integrando queste due note di apertura e di chiusura al corpo del libro, l'analisi dei *corridos tumbados* ne esce arricchita: capace di dialogare con, ma senza riprodurre, il «panico morale» che il genere sta suscitando in Messico e a cui anche *Corridos Tumbados: Bélicos ya Somos, Bélicos Morimos* vuole contribuire a rispondere.

Andrea Buchetti

---

<sup>6</sup> Edberg, M.C. 2011. Narcocorridos: Narratives of a Cultural Persona and Power on the Mexico Border, in *Transnational Encounters: Music and Performance at the U.S. Mexico-Border*, a cura di A.L. Madrid, 67-82. Oxford: Oxford University Press.





S. Consigliere (a cura di), *Materialismo magico. Magia e rivoluzione*, DeriveApprodi, Bologna, 2023, 306 pp., ISBN: 9788865484579

*Materialismo magico. Magia e rivoluzione* è una raccolta di saggi uniti dal filo rosso del rapporto tra il magico e il politico, in linea con una tradizione di studi consolidata che va dall'antropologia dinamista francese sino ai più recenti Comaroff, Geschiere, solo per citare i nomi più conosciuti di un ampio settore di ricerca etnografica. Rispetto all'ampia riflessione antropologica, il testo si propone alcuni obiettivi di «teoria generale», inserita in una forma di «pensiero forte» in controtendenza con molti lavori di scienze sociali contemporanee sempre più legate a una parcellizzazione del sapere e a una specializzazione funzionale, all'interno di «dibattiti accademici» a loro volta ristretti, che costringe ad abbandonare linee di interpretazione di macrolivello e dunque a recidersi la linea di contatto con la società più ampia. Alla dimensione dell'analisi della magia, si associano infatti mille rivoli, che vanno dalla produzione del soggetto alle derive della sinistra *neoliberal* che ha trasformato il linguaggio della protezione dei deboli nella forza di difendere i «bravi cittadini» (8).

Il testo curato da Stefania Consigliere ha, per così dire, una doppia vita: da un lato, il sistema venoso che unisce le tesi della curatrice – a cui dedicherò attenzione tra poco – con le diverse linee di ragionamento del testo; dall'altro, il parallelo sistema dei piccoli capillari che portano sangue a una vasta gamma di altre riflessioni, di natura storica, fenomenologica, filosofica e, ovviamente, antropologica. La prima ed importante caratteristica del volume sta appunto in questo «molteplice sistema vivente» che rende interessante l'insieme del ragionamento così come ogni saggio interno. Consigliere parte dalla volontà/necessità di mettere insieme dei pensieri e delle teorizzazioni in grado di affrontare, analiticamente e politicamente, la «crisi della modernità». Mai come in questa fase storica il consenso di massa rispetto alla grande narrazione occidentale è visibilmente scarso ed è nella doppia accezione di trovarne sia filoni interpretativi che vie di uscita politico-sociali che si inserisce l'interesse dello scrivente per la raccolta di saggi proposta da Stefania Consigliere.

La curatrice inquadra i saggi in una sua particolare tesi, le cui basi stanno nella critica – questa sicuramente non originale – ai movimenti «anticapitalistici» (di qualunque ispirazione) di aver assunto le stesse pre-

messe ideologiche della modernità capitalista (la razionalità, il progresso, l'occidentalizzazione) – una critica soltanto parzialmente vera, ma non è questa la sede per discuterne. Consigliere avanza dunque una ipotesi, appunto da «teorica generale»: la funzionalità del confinamento della magia e dell'incanto ai margini persino delle arti (la prestidigitazione come «arte minore») alla produzione materiale e simbolica del «monopolio dell'uso legittimo dell'illusione da parte dello Stato?». Aggiungerei «e del mercato», in una ottica di sottolineare bene come questa frase risuoni nei termini di una riduzione dell'immaginario per cui tutto quello che c'è di buono viene dall'ideologia di mercato e dalla sua volontà di profitto contro qualunque forma cooperativa di iniziativa e autonomia dal basso, o di qualunque modalità alternativa di «riproduzione sociale».

Questo ragionamento è seguito nei vari testi con diverse tesi sulla cancellazione dell'incanto come meccanismo fondamentale per la produzione di una razionalizzazione capitalistica dei soggetti, un tema ripreso da Claire Fontaine, in uno dei testi che compongono il libro (*Materialismo magico, un sapere del possibile*): Fontaine fa partire il suo ragionamento da una idea in linea con la questione della razionalizzazione del mondo come creazione del monopolio sull'incanto: l'autrice prende in prestito il ragionamento di Silvia Federici sulla caccia alle streghe come elemento fondamentale della produzione della razionalizzazione capitalistica del lavoro, contro l'idea della magia come mezzo per ottenere quello che si desiderava senza lavorare: un rifiuto del lavoro ante-litteram insomma. L'autrice assume dunque il materialismo magico dal punto di vista del dibattito femminista e delle sfide da esso poste al materialismo classico con i suoi rimossi riguardanti la chiave emozionale che ha permesso il passaggio alla proprietà privata: il possesso del soggetto donna oggettivato come sua prima preda. Un meccanismo che fa da riflesso all'idea tracciata nelle conclusioni: il disincanto del mondo – ivi compresa l'eradicazione di quelle visioni del mondo per cui gli elementi della natura sono «entità» (più o meno divine, spirituali, etc.) – è propedeutico allo sfruttamento, alla valorizzazione ed al consumo di persone, popolazioni e territori.

Gli echi di questo dibattito stanno anche nell'articolo di David Graeber (*«Alterità radicale» è solo un modo per dire «realtà». Una risposta a Eduardo Viveiros de Castro*) tradotto nel volume. La sua è una polemica rispetto alla cosiddetta «svolta ontologica», in risposta ad una accusa fattagli da Eduardo Viveiros De Castro: il dibattito è sulla possibilità o meno di esprimersi sull'efficacia di un talismano malgascio contro la pioggia, il Ravovolona

che, secondo Graeber sarebbe in grado di dire qualcosa sui legami sociali e non «vero» in senso letterale. Per questa ragione, secondo Viveiros de Castro, Graeber sarebbe rubricabile, da un lato, come ostinato difensore della teoria marxista del «feticismo» e, dall'altro, come una controfigura dell'antico Evans-Pritchard, per cui la stregoneria, Zande, «naturalmente» non può esistere. Una visione che cozzerebbe con il nucleo duro della cosiddetta «svolta ontologica» (OT), in base alla quale invece sarebbe da comprendere come è fatto il mondo per far sì che le affermazioni dei nativi siano consistenti. Un dibattito che Graeber prima contesta sul piano particolare (gli stessi suoi interlocutori indigeni mettevano continuamente in discussione i talismani) e successivamente sul piano generale e, si permetta questa forzatura allo scrivente, fortemente demartiniano: che cosa è l'antropologia? Una scienza che cerca di capire meglio l'alterità radicale oppure usare l'alterità apparente radicale per poi smorzarla e dire qualcosa sugli esseri umani in generale? Con la possibile aggiunta di una possibile direzione verso la liberazione dell'uomo dallo sfruttamento e dall'oppressione? Graeber si chiede: ma perché non partiamo dalla umana e universale condizione per cui c'è qualcosa della realtà che non sappiamo? Su questa base accusa l'intero progetto OT di essere di fatto conservatore: se arrivasse un rivoluzionario naxalita (o un buddista Therevada) a dire che ha un messaggio per tutta l'umanità, gli si direbbe di «prenderla bassa e parlare solo per sé» (40). Ma, ancora più chiaro, l'idea di ontologie locali farebbe sì che l'antropologo considera la realtà del divinatore cubano appunto come reale, ma questo significa che lo stesso divinatore non potrà mettere in dubbio l'autorità e la sfera di verità dello scienziato occidentale. In buona sostanza a lasciare il mondo così come lo abbiamo trovato, rinunciando al dettame marxista della famosa undicesima tesi di Feurbach.

Su una scia simile a quella tracciata da Graeber si inserisce la solita originalità di Michael Taussig, il cui saggio *Visceralità, fiducia e scetticismo. Un'altra teoria della magia* viene proposto qui in traduzione dall'originale del 1999 apparso su «Hau». Come Graeber, Taussig parte dall'idea, in lui non esplicita, di poter mettere in discussione l'idea della veridicità della magia a partire dalle stesse perplessità degli interlocutori e, addirittura, degli stessi «operatori magici». La tesi dell'autore è tuttavia più articolata: Taussig sostiene che sia proprio il rapporto tra scetticismo, imbroglio e rivelazione la chiave di interpretazione del funzionamento della magia, «l'abile rivelazione di un abile nascondimento». Rispetto a Graeber, Taussig si concentra, più che sullo scetticismo, sulle tecniche di «messa in scena»

da parte degli operatori magici (il batuffolo insanguinato tirato fuori dalla bocca in rappresentazione della malattia, la pietra del male nascosta prima nella mano, etc.): «a quanto pare, la fiducia richiede di essere convinti di ciò che si professa e, al contempo, di sospettare che si tratti di un cumulo di cazzate» (177).

In connessione totale con l'impianto della curatrice, sta il testo di Ilaria Bussoni, *Conoscere senza sapere: il cantiere estetico del fare mondo*. Bussoni prende in considerazione la possibilità che «l'impresa moderna, con la sua narrazione di progresso e felicità per il maggior numero di individui, è fallita». Nei giorni in cui una parte di essa appare nella sua cieca violenza, l'affermazione di Bussoni suona in tutta la sua tragica e pericolosa realtà. Incontestabile la scelta di una antropologia in grado di prendere atto di essersi situata in questo particolare interregno che, da manuale gramsciano, ci mostra un mondo in cui le ideologie dominanti sono sempre meno interiorizzate mentre il mondo nuovo stenta a nascere. L'autrice esplora dunque i legami tra le forme di alienazione attuali e gli esorcismi contemporanei – a partire da un film documentario, *Liberami*, di Federica di Giacomo – in grado di provare a gettare le basi per un nuovo mondo in cui l'incanto risolva l'apocalisse culturale in corso: «il reincanto sembra essere la premessa contemporanea di qualunque pensiero dell'emancipazione» (97).

Di incanto e di memoria si occupano invece Arianna Colombo e Federico Rahola, in «*Who is it*». *Per un materialismo sensibile*. A partire da un brano di *Amatissima* di Toni Morrison che rievoca le vicende reali di una schiava che uccise la figlia per evitarle un destino di schiavitù, Colombo e Rahola si concentrano nella costruzione di un materialismo sensibile a partire dall'idea di una «conoscenza sensibile» di Marx e ricostruita sull'idea di «strutture del sentimento» da Raymond Williams. L'insieme delle riflessioni è volto a una analisi delle pratiche che inserisca il soggetto in una storia, che ne costituisca appunto la struttura del sentimento e in una relazione con il tutto che non sia vista in maniera artificialmente separata. Oltre all'interessante impianto teorico, nel testo viene fatta una operazione che sta a cuore allo scrivente: il ragionamento parte da una idea di Marx sulla separazione tra soggetto e oggetto, tra uomo e «natura», che Marx ritiene un artificio del capitalismo (sarebbe stato interessante che gli autori avessero ricordato la celebre frase di Marx sull'alienazione dell'uomo dalla natura e dunque da se stesso) che ha bisogno di essere spiegata nella sua costruzione storica e nella sua apparizione fantasmatica. Non solo una

riflessione filosofica importante, ma anche la rottura con una idea di un Marx «gretto materialista» che può venire elaborata soltanto da chi non ha letto bene i suoi testi.

Prima delle conclusioni della stessa Stefania Consigliere, trova spazio un saggio affascinante – *Realismi magici* di Daniele Balicco –, le cui linee di ragionamento si svelano procedendo nella lettura. L'autore mostra una serie di esempi presi dalla letteratura e dalla vita reale in cui si scava un solco alla possibilità di immaginare come «realistica» «qualsiasi forma di conoscenza e di arte che sia capace di muoversi *dentro* e *contro* i limiti del *verosimile* che tre secoli di scienza positiva e capitalismo predatorio hanno, con violenza, imposto al mondo intero» (232). Il percorso che sceglie Balicco è ardito, molto colto e molto variegato: a partire dalle classiche riflessioni demartiniane sul magismo come riscatto della presenza nel mondo, l'autore intraprende questo lungo viaggio all'interno della questione delle diverse forme della conoscenza possibili. Scopriamo dunque che Newton non è il primo degli scienziati positivi, ma l'ultimo dei maghi babilonesi, grazie alle diverse casse di scritti e studi esoterici (acquistati da Jhon Mayard Keynes, mi si consenta la battuta fuori dagli schemi accademici: cercava in quelle formule la possibilità di risoluzione della crisi del 1929?). Il punto più interessante del saggio è però una sorta di «prospettivismo» ante-litteram che l'autore esprime attraverso il dialogo serrato tra il premio nobel Wolfgang Pauli e Carl Gustav Jung sulla co-implicazione tra psiche e materia fondata sulla «responsabilità conoscitiva del soggetto».

Chiude il libro *Magia per Refusniks* di Stefania Consigliere, con una scelta terminologica nel titolo involontariamente attuale. «*Refusinik*» è infatti il termine con cui, un tempo, si designavano gli ebrei che non ottenevano il permesso per andare in Israele dall'Unione Sovietica, mentre oggi indica le giovani persone che si rifiutano di prestare il servizio militare in Israele a causa delle politiche da loro considerate forme di apartheid e di oppressione coloniale nei confronti della popolazione palestinese. Con un gioco retorico – non del tutto condivisibile, a mio avviso – Consigliere si riferisce con *refusenik* a tutte e tutti coloro che in qualche modo abdicano a quello che l'autrice definisce un dovere «morale», più che epistemologico, affermare l'assoluta impossibilità dell'esistenza del magico, dell'altrove, del metaumano. L'autrice e curatrice del volume legge questo bisogno morale come un incastro fondamentale della modernità nata dall'intreccio tra colonialismo, capitalismo, scienza, stato-nazione e soggetto-individuo, il cui punto di incrocio era la riduzione ad uno di tutti gli aspetti dell'esistenza umana.

Consigliere torna dunque ad uno dei suoi importanti punti teorici: il disincanto come funzionale ad una forma di naturalizzazione dell'ordine sociale «moderno» e ad una accumulazione primitiva che è continuamente all'opera per aprire nuovi orizzonti di valorizzazione capitalistica (una lettura in linea con le proposte di David Harvey sull'accumulazione per spoliazione come processo continuo e non ciclico dell'accumulazione capitalistica). È solo producendo un distacco dal mondo, dalla possibilità di vederle come «agente» che è praticabile il progetto moderno di mercificazione di ogni cosa:

devono tacere terre, mari, montagne e cieli; sparire ninfe, lari, penati e spiriti dei morti; farsi macchine gli animali e le piante; farsi insignificanti i sogni; diventare impraticabili l'estasi mistica, l'innamoramento, le forme altre di esperienza, la trance; dev'essere rimossa la morte, resa insensata la malattia, mercificata la gioia e meccanizzata la depressione perché il plusvalore e il progetto psicotico di dominio universale possano avere corso. Il silenzio del mondo porta due vantaggi: permette di asservire e sfigurare tutto ciò che esiste; e, persuadendo gli umani che nulla esiste oltre al già noto, li deruba della possibilità di far esistere altro.

*Oswaldo Costantini*





M. Sahlins, *La nuova scienza dell'universo incantato. Un'antropologia dell'umanità (quasi tutta)*, Raffaello Cortina, Milano, 2023, 210 pp., ISBN 978-88-3285-510-4

*La nuova scienza dell'universo incantato*, l'ultimo lavoro pubblicato postumo dell'antropologo statunitense Marshall Sahlins, è un contributo affascinante e provocatorio che invita antropologhe e antropologi a riconsiderare il modo in cui, in quanto scienziati sociali, ci avviciniamo a visioni cosmologiche Altre. Il libro si compone di quattro capitoli principali, preceduti da un breve prologo e un'introduzione, e seguiti da un epilogo. Tre dei capitoli centrali – Immanenza, Metapersone, e Il sistema politico cosmico – sviluppano concetti già introdotti dall'autore nella Hocart Lecture inaugurale alla School of Oriental and African Studies (SOAS) della University of London nel 2016, pubblicata successivamente come *The Original Political Society* e ripresa poi in *Il potere dei re*<sup>1</sup>. Questa base teorica consente a Sahlins di esplorare la complessa interazione tra sistemi cosmologici e strutture sociali, con particolare attenzione al modo in cui le relazioni politiche cosmiche si intersecano con quelle umane.

L'invito di Sahlins (e la sua critica) è di non ridurre queste cosmovisioni a mere superstizioni o credenze, ma, al contrario, di «dipanare le pratiche culturali di una società per mezzo delle sue stesse *onto-logiche*» (12). L'autore auspica altresì una rivoluzione copernicana all'interno della disciplina antropologica e delle scienze sociali, implicando un cambiamento radicale di prospettiva: dal concepire le società umane come il centro di un universo su cui esse stesse proiettano il proprio ordinamento, al porre al centro le realtà etnografiche in cui gli umani dipendono da metapersone e altri enti spirituali che governano l'ordine delle cose, il benessere e l'esistenza stessa.

Attraverso un'ampia analisi comparativa e continui richiami a classici dell'antropologia (come Malinowski, Descola, Viveiros de Castro) e del pensiero filosofico-politico europeo (come Hume e Vico), Sahlins rimette in discussione la tradizionale separazione tra l'umano e il non umano, superando le dicotomie tra spirituale e materiale, naturale e soprannaturale. Il pensiero immanentista, proprio delle comunità prese ad esempio, e

<sup>1</sup> Sahlins, M. 2017. *The Original Political Society*. *HAU*, 7, 2: 91-128; Graeber, D. & Sahlins, M. 2019. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*. Milano: Raffaello Cortina.

l'idea di un *mondo incantato* in cui «tutte le “cose” materiali di significato sono anche spirituali» (7) sono esaminati dall'autore, che tenta altresì di elaborare una generalizzazione che eviti la trappola comparativa, quella che Leach definiva «il collezionismo di farfalle», mantenendo il rispetto per le specificità culturali delle comunità analizzate<sup>2</sup>.

Sahlins individua una «radicale trasformazione dell'ordine culturale che ebbe inizio circa 2500 anni fa [...] e che ancora oggi è in corso a livello globale» (1). Durante quest'età assiale, si è assistito a una «traslazione della divinità da una presenza *immanente* all'attività umana verso un *trascendentale* “altro mondo” dotato di una sua propria realtà» (2). Se, come già osservato da Max Weber in *La scienza come professione*<sup>3</sup>, la modernità rappresenta un disincantamento del mondo, e quindi la dipartita delle divinità dal mondo terrestre e l'adozione di un pensiero trascendentista, Sahlins osserva tuttavia che anche in società «moderne» permangono «credenze popolari» (4).

Per l'autore, il problema principale è la lettura che la disciplina antropologica ha spesso fatto delle religioni e credenze indigene. Secondo il modello di pensiero trascendentista, infatti, spiriti, dèi e antenati vengono invocati «quando gli sforzi umani sono a rischio» (17) oppure, secondo una lettura struttural-funzionalista, «laddove finisce il controllo umano» (19). Eppure, afferma Sahlins, «appare chiaro che i giardini non sono governati dagli spiriti perché i raccolti sono a rischio; al contrario, i raccolti sono a rischio perché governati dagli spiriti»<sup>4</sup> (21). La presenza e il coinvolgimento degli spiriti, nelle società immanentiste, sono condizione di possibilità di ogni attività sociale: l'uomo vive in una condizione di insufficienza umana e, in fin dei conti, «sono gli dèi a fare quello che gli uomini fanno» (26). Quasi tutta l'umanità interpreta il mondo secondo modelli di pensiero *inspirati* e considera il proprio cosmo animato da spiriti, divinità, dèi e antenati. Questi esseri hanno in sé caratteristiche essenziali delle persone e sono definiti dall'autore come metapersona, agenti attivi nella vita quotidiana di molte comunità immanentiste.

Nel dibattito antropologico, è diffusa l'idea che il divino rappresenti una proiezione delle strutture politiche umane, dove divinità e autorità spirituali riflettono le forze politiche e coercitive percepite nella vita so-

---

<sup>2</sup> L'autore fa qui riferimento a Leach, E. 1971. *Rethinking Anthropology*. Londra: Athlone.

<sup>3</sup> Weber, M. 2010. *La scienza come professione*. Roma: Armando Editore.

<sup>4</sup> Si veda Descola, P. 1994. *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

ziale. Durkheim stesso suggerisce che, nell'impossibilità di identificarle chiaramente, l'umanità trasformi queste forze in poteri sovrannaturali, creando esseri celesti come deificazioni dello Stato umano<sup>5</sup>. Dio è quindi l'espressione dell'impotenza umana, della sua *finitudine* (17). Tuttavia, l'esistenza di società prive di gerarchie politiche evidenti mette in discussione tale interpretazione: in queste comunità troviamo complessi sistemi cosmologici, gerarchie e autorità metaumane senza un parallelo evidente nell'ordinamento sociale umano. A tal proposito, Sahlins riprende la tesi hocartiana secondo cui le società umane sono impegnate in sistemi politici cosmici ancor prima di istituire qualcosa di simile a un sistema politico (terrestre)<sup>6</sup>. In contrasto con l'idea durkheimiana di religione come «epifenomeno immaginario di reali relazioni sociopolitiche, che le rispecchia o le inverte in modo da supportarle funzionalmente» (140), Sahlins afferma che l'ordinamento socio-politico di divinità, spiriti e metapersone non rispecchia necessariamente quello umano.

Il concetto di sistema politico cosmico, con cui Sahlins si riferisce alle relazioni gerarchiche tra divinità, spiriti, metapersone e esseri umani, è quindi fondamentale. In questo ordinamento, gli esseri umani sono considerati entità subalterne, alla mercé di dèi e spiriti. Questa è, secondo l'autore, «la condizione generale dell'umanità» (144). Confutando lo stato di natura descritto da Thomas Hobbes nel *Leviatano* come il periodo in cui gli uomini vivevano senza un potere comune che li dominasse, Sahlins afferma che «nella sua totalità cosmica, lo Stato è un'istituzione umana universale» (145), ben prima che individui liberi decidessero di stipulare un contratto delegando la propria autorità ad un sovrano. L'umanità è infatti governata dal timore della fame e delle malattie, forze che governano le loro vite e che sono a loro volta governate da metapersone.

La definizione di Stato come istituzione universale sembra contraddire la proposta iniziale di studiare le culture attraverso le loro proprie *onto-logiche* (12), rischiando di semplificare la varietà delle strutture politiche e sociali esistenti e di annullare le specificità di sistemi alternativi di organizzazione sociale, che possono funzionare indipendentemente dai principi dello Stato moderno. Così facendo, Sahlins sembra proiettare le proprie

---

<sup>5</sup> Durkheim, E. 2013. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Milano: Mimesis.

<sup>6</sup> Hocart, A.M. 1970. *Kings and Councilors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.

categorie (come quella di Stato) su ordinamenti politici Altri, senza decentrare il proprio sguardo. Questo approccio solleva inoltre interrogativi su come i concetti di Stato e potere possano emergere inizialmente all'interno della cosmologia, anticipando strutture di autorità non ancora manifestate nella società stessa.

Se quasi tutta l'umanità interpreta il mondo attraverso categorie immanentiste, potremmo chiederci, ribaltando la questione, chi esattamente sia escluso da questa visione incantata del mondo. Da un lato, Sahlins sembra sostenere che le cosmogonie analizzate condividano una struttura di base, con spiriti e divinità onnipresenti e gerarchicamente organizzati; dall'altro, questa prospettiva rischia di appiattire la pluralità delle pratiche e delle visioni indigene, riducendole a una concezione eccessivamente omogenea. La domanda che rimane senza risposta, e che potrebbe arricchire ulteriormente la sua analisi, è: che cosa spiega davvero questa diversità cosmologica globale? Se il mondo è davvero incantato, che cosa distingue le culture in cui tale incanto è vissuto e strutturato in modi tanto differenti? E chi, esattamente, è escluso da questa visione incantata del mondo? Infatti, sebbene l'autore sembri suggerire che il disincanto sia principalmente un fenomeno occidentale e moderno, egli non esplora appieno le numerose sfumature interne al concetto stesso di modernità e tende anzi a reificare la dicotomia moderno-non moderno, che andrebbe problematizzata in maniera più organica.

La centralità delle entità spirituali e delle metapersone, e la loro articolazione nelle cosmovisioni prese in esame, richiamano per certi versi le riflessioni di autrici e autori che esplorano in modo simile la compresenza di esseri umani e non umani. Donna Haraway, sebbene con un approccio teorico differente, propone di ripensare la nostra umanità in relazione ad altre specie, invitando ad un'ibridazione multi-specie, a *con-vivere* e *con-morire* insieme all'Altro<sup>7</sup>. In *Non siamo mai stati moderni*, Bruno Latour propone una visione simile, osservando come questo *miscuglio* di esseri ibridi di natura e cultura venga diviso, attraverso un atto di depurazione (trascendentista, direbbe Sahlins), in due aree ontologiche distinte: quella degli umani e quella dei non-umani. È questo ciò che, secondo Latour, (non) ci rende moderni<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Haraway, D. 2019. *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Roma: Nero.

<sup>8</sup> Latour, B. 2009. *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera.

Le entità spirituali descritte da Sahlins possono essere intese come metafora di una realtà in cui il divino, il naturale e il culturale risultano intrecciati. Quest'approccio allo studio di sistemi politici cosmici può risultare utile agli studiosi di ecologia e sostenibilità che cercano, in sistemi Altri, una possibile soluzione al collasso del pianeta come lo conosciamo oggi. La visione di Sahlins di un mondo abitato da entità spirituali appare quindi parte di un dibattito più ampio che considera non solo spiriti e divinità, ma anche microbi e creature ctonie, sfidando le scienze sociali a ripensare il mondo per trovare soluzioni alla crisi ambientale contemporanea.

*La nuova scienza dell'universo incantato* rimane un'opera coinvolgente che invita il lettore a prendere sul serio le realtà spirituali che caratterizzano l'umanità (quasi tutta). Sebbene presenti alcune semplificazioni e questioni irrisolte, l'opera rappresenta un contributo significativo verso una comprensione olistica delle cosmovisioni ispirate, troppo spesso ridotte a curiosità esotiche dalla prospettiva trascendentista occidentale. Con uno stile vivido e un vasto repertorio etnografico, il testo stimola il dialogo e la riflessione non solo tra antropologhe e antropologi, ma anche tra scienziati sociali interessati a comprendere il mondo incantato. La presente opera spinge il lettore a riflettere su cosa significhi veramente comprendere l'Altro e a interrogarsi sulla possibilità di mantenere un equilibrio tra descrizioni culturali universali e il rispetto per le specificità locali.

*Claudia Ledderucci*

