L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo

vol. XV, n. 2

SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE
2025

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Lorenzo D'Angelo, Antonio Fanelli, Javier González Díez, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Rosa Parisi, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corossacz, Franca Tamisari, Silvia Vignato, Doroty L. Zinn.

Review Editors: Matteo Aria, Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Lorenzo Urbano (coordinamento), Valeria Bellomia, Andrea Buchetti, Giulia Cantisani, Lara Giordana, Michele Grandi, Anna Giulia Macchiarelli, Giacomo Nerici, Luigigiovanni Quarta, 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 Pavanello, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

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

Pubblicato a dicembre 2025 | *Published in December 2025*
https://rosa.uniroma1.it/uomo

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

e-ISSN: 2465-1761

Sapienza Università Editrice
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma
www.editricesapienza.it
e-mail: 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

Saggi

Oltre la vergogna. Dinamiche di riparazione sociale, cura e allontanamento nel Senegal sud-orientale (regione di Kolda, 1940-2020) 7
Alice Bellagamba e El Hadji Cheikou Baldé

Resistenza escatologica. Apocalissi culturali nel movimento no Green Pass 31
Stefano Boni

Territorio e rete. L'ecomuseo nell'ecosistema digitale 59
Mauro De Bari

Essenze, flussi, ricettacoli. Riflessioni etnologiche sul sacrificio umano e l'antropofagia dei Nahua preispanici 85
Alessandro Lupo

Burning Blood: The *quemada* among the Nahua of Cuetzalan in the Sierra Norte de Puebla, Mexico 125
Anna Giulia Macchiarelli

Note

Sul posizionamento. Una nota preliminare 159
Adriano Favole

Recensioni

L. Jourdan, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo* 173
Riccardo Ciavolella

M. Benadusi, *Maremoto. L'onda anomala degli aiuti umanitari* 179
Giovanni Cordova

P. Boccagni, *Vite ferme. Storie di migranti in attesa* 187
Aurora Massa

S. Langwick, *Medicines That Feed Us Plants, Healing, and Sovereignty in a Toxic World* 191
Antonio Umberto Mosetti

J. Dua, *Catturati in mare. Pirateria e protezione nell'Oceano Indiano* 195
Ludovico Sandri

Saggi

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 7-30
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Oltre la vergogna. Dinamiche di riparazione sociale, cura e allontanamento nel Senegal sud-orientale (regione di Kolda, 1940-2020)

Alice Bellagamba
Università di Milano-Bicocca

El Hadji Cheikou Baldé
Lycée Saré Bidji/Inspection d'Académie Kolda, Sénégal

Riassunto

Negli anni Ottanta del Novecento, dopo aver criticato l'applicazione rigida e stereotipata del paradigma di onore e vergogna alle società mediterranee e aver concluso che i due concetti potevano essere considerati autonomamente l'uno dall'altro, l'antropologia sociale e culturale ha in gran parte delegato il dibattito agli storici delle relazioni familiari e di genere. Anche nell'ambito degli studi africani, onore e vergogna hanno attirato principalmente un'attenzione storica. L'antropologia ha comunque continuato a interrogarne la rilevanza culturale e sociale. Il dialogo tra le due discipline ha portato a riconoscere la vitale e autonoma agentività sociale della vergogna, una finestra analitica sulle trasformazioni socio-politiche, culturali ed economiche che stanno interessando le società africane del XXI secolo. Il caso di Baldekunda, un insediamento agro-pastorale Fulbe nel sud del Senegal, contribuisce alla discussione spostando l'asse interpretativo dagli atti trasgressivi che causano una perdita di reputazione alle dinamiche, finora trascurate, della fase di "post-vergogna". L'attenzione alla gestione e alla rinegoziazione della colpevolezza morale rivela come la riparazione sociale sia un processo ordinario e continuo, centrale alla costruzione di un senso del locale in termini di affetti, etica e relazionalità prima ancora che spaziali. L'analisi si sviluppa su tre livelli: la socialità e la stratificazione interna di Baldekunda; gli ideali etici Fulbe per come vissuti e praticati in questo contesto; e la posizione di Baldekunda in relazione alle più ampie dinamiche di cambiamento che interessano il Senegal rurale nel XXI secolo.

Parole chiave: vergogna, etica e morale, riparazione sociale, Fulbe, villaggio.

Beyond Shame: Dynamics of Social Repair, Care, and Estrangement in Southeastern Senegal (Kolda Region, 1940–2020)

During the 1980s, after criticizing the rigid and stereotypical application of the honour and shame paradigm to Mediterranean societies and having concluded that the two concepts could be considered independently of one another, social and cultural anthropology largely consigned the debate to historians of family and gender relations. Within African studies as well, honour and shame have primarily attracted historical attention. Anthropology, nonetheless, has continued to interrogate their cultural and social relevance. The dialogue between the two disciplines has led to the recognition of the vital and autonomous social agency of shame, an analytical window onto the socio-political, cultural, and economic transformations investing African societies in the twenty-first century. The case of Baldekunda, an agro-pastoral Fulbe settlement in southern Senegal, advances the discussion by shifting the interpretative axis from the transgressive acts that cause a loss of reputation to the hitherto neglected dynamics of the "post-shame" phase. Focusing on the management and renegotiation of moral culpability reveals that social repair is an ordinary, ongoing process, central to the construction of a sense of the local in terms of affect, ethics and relationality, even before spatial ones. Analysis unfolds across three levels: the sociality and internal stratification of Baldekunda; Fulbe ethical ideals as lived and practiced in this context; and Baldekunda's position in relation to the broader dynamics of change affecting rural Senegal in the twenty-first century.

Keywords: shame, ethics and morality, social repair, Fulbe, village.

Introduzione

Nel corso degli anni 1980, lo studio dell'onore e della vergogna come concetti traversali alla comprensione delle società mediterranee (e per estensione medio-orientali) raggiungeva, anche grazie al contributo dell'antropologia femminista, tre principali conclusioni. Per Michael Herzfeld (1980), il loro uso comparativo disinvolto distorceva la comprensione delle modalità contestualizzate e specifiche attraverso cui le società gestivano e valutavano la reputazione individuale. Secondo Unni Wikan (1984), pretestuosa era anche l'associazione stereotipata fra i due concetti, con la vergogna concepita come sussidiaria rispetto all'onore. La sua etnografia nei quartieri poveri del Cairo, e poi in Oman, mostrava che mentre l'onore era un ideale astratto, irraggiungibile per molti e non sempre centrale nella vita delle persone comuni, la preoccupazione della vergogna dominava le interazioni quotidiane: questo sentimento aveva a che fare con l'ospitalità, l'adempimento di doveri sociali, il saper stare al proprio posto piuttosto che al controllo della sessualità femminile e al riconoscimento dell'onore

maschile, come invece argomentato dai precedenti studi sull'argomento (Pitt-Rivers 1957; Peristiany 1965). David Gilmore (1987), infine, pur riconoscendo che idee assimilabili ai concetti di onore e vergogna erano comuni allo spazio mediterraneo, ne dimostrava la variabilità a seconda della classe sociale, del genere e del contesto urbano/rurale. Mentre l'antropologia si avviava così ad accantonare l'intera discussione, un altro orizzonte intellettuale si profilava: la storia iniziava a usare i concetti di onore e vergogna, così come elaborati proprio dall'antropologia, per indagare le relazioni di genere e familiari del passato. Paola Sacchi e Pier Paolo Viazzo (2013: 286) hanno interpretato questo passaggio di testimone come rivelatore tanto delle trasformazioni profonde, convergerti e divergenti, che stavano interessando le società sulla sponda settentrionale e meridionale del Mediterraneo alla fine del secolo scorso (con le prime progressivamente orientate verso modelli nord-europei e le seconde verso l'Islam politico), quanto di una riluttanza antropologica a considerare gli ampi processi di «rifiuto, re-definizione e re-significazione» che, in quel periodo, interessavano i concetti di onore e vergogna.

Gli studi sull'Africa restituiscono un movimento intellettuale parallelo, anche se con diversi risultati, dalla constatazione etnografica di idee appartenenti alla galassia concettuale dell'onore e della vergogna alla riflessione sul loro ruolo nella storia del continente per poi tornare, in questo nuovo secolo, a discuterne etnograficamente. Della prima prospettiva, uno dei maggiori rappresentanti è Paul Riesman (1974). Nel suo studio sui gruppi fulbe del Burkina Faso, la vergogna – espressa dalla radice verbale *semt-*, legata all'idea di debolezza – scaturiva all'incrocio fra sfera pubblica e individuale: le persone agivano nella coscienza della presenza, reale o immaginata, degli altri, che potenzialmente ne giudicavano il comportamento. Rispetto alla seconda, John Iliffe (2008) ha considerato le variabili declinazioni dell'onore lungo l'arco della storia continentale, mentre Catherine Baroin e Barbara Cooper (2018) hanno argomentato la rilevanza storica della vergogna per la comprensione delle realtà familiari, comunitarie, economiche e politiche nel Sahel del XXI secolo[1]. Il ritorno di questo senti-

[1] La schiavitù e le sue eredità socio-culturali sono una questione centrale negli studi sull'Africa, con studiosi inclini a considerare «onore» e «vergogna» come prerogativa delle donne e degli uomini liberi (Klein 1998), e altri impegnati a esplorare come entrambi i sentimenti siano stati esperiti dagli schiavi e altre fasce subordinate della popolazione prima e dopo il processo di emancipazione (Iliffe 2008; McMahon 2013). La discussione include la considerazione dell'ombra del passato schiavista sulla

mento nelle ricerche etnografiche è segnato, fra altri, dalla considerazione della vergogna economica causata dalla mancanza di mezzi per adempiere ai propri obblighi sociali e dall'avvento dei social media, che ridefinendo sia le arene pubbliche sia i confini del dicibile, hanno portato a nuove forme di esposizione sociale[2].

Laddove Sacchi e Viazzo (2013) hanno sottolineato una sorta di «morte accademica» dei concetti di onore e vergogna, almeno dal lato della comprensione antropologica delle società mediterranee, gli studi sull'Africa sembrano invece aver continuato a tracciare l'evoluzione della galassia di termini, pratiche e comportamenti a essi associabili in un dialogo costante fra ricerca storica e antropologica. Le prossime pagine contribuiscono a quest'analisi pluri-dimensionale, dall'angolo relativamente trascurato del «post-vergogna»: cosa accade una volta che la persona abbia disatteso le attese sociali sul suo comportamento?

Il caso studio è Baldekunda, un insediamento fulbe collocato nella regione di Kolda, nella parte meridionale del Senegal, che abbiamo assiduamente frequentato tra il 2014 e il 2023 nell'ambito di ricerche dedicate prima alle tracce che vicende tardo ottocentesche di asservimento e commercio in schiavi avevano lasciato nella vita sociale e culturale di questa parte del Senegal e poi alla relazione fra mobilità geografica e migrazione internazionale, e le trasformazioni che il mondo rurale ha conosciuto dalla colonizzazione francese in poi[3]. L'obiettivo è spostare

---

costruzione della persona, delle relazioni sociali e di genere nelle società del XX e del XXI secolo (Rossi 2015; Bellagamba 2020). Baroin e Cooper (2018) sottolineano la fase dell'emancipazione come cruciale alla comprensione delle modalità attraverso cui le élite saheliane, che nell'Ottocento avevano costruito la propria supremazia politica e sociale sul monopolio della violenza e la capacità di controllare la manodopera asservita, contrastarono il declassamento sociale, insistendo sulla propria capacità di provare vergogna e agire di conseguenza come una prerogativa delle loro origini libere. Schiavi liberati e persone di origine servile, a loro volta, modellarono il proprio processo emancipatorio sullo stile di vita e le maniere dei ranghi superiori in un processo colto bene dalle categorie di «emulazione» e «adattamento», proposte dal sociologo Charles Tilly (1998) per teorizzare la durevolezza della diseguaglianza e la sua capacità di riprodursi in modificate circostanze storiche.

[2] Il rinnovato interesse per le dimensioni etnografiche della vergogna in contesti di difficoltà economica e sociale è testimoniato, per esempio, dai lavori di Souleyman Diallo (2018) sui rifugiati tuareg in Niger, e dagli studi sulla condizione giovanile in situazioni di crisi socio-economica permanente, come per esempio Mains (2007). Per i social media si vedano, a titolo di esempio, Hellweg (2022) e Falcão (2023).

[3] Le ricerche sull'eredità della schiavitù si sono sviluppate nell'ambito del progetto ERC

l'attenzione dalla considerazione delle pratiche e dei comportamenti che causerebbero vergogna – un focus che sembra aver a lungo accomunato il dibattito sulle società mediterranee e gli studi sull'Africa – alle dinamiche di gestione e rinegoziazione della colpa morale, contribuendo a rinnovare l'interesse per l'antropologia della riparazione sociale, un altro tema classico che, nel contesto sub-sahariano degli ultimi trent'anni si è indirizzato principalmente alla considerazione dei processi di pacificazione e ricostruzione civile in contesti post-bellici[4]. Qui vorremmo sottolineare l'ordinarietà (Das 2020; Bellagamba & Gusman 2025) e la centralità dei processi di riparazione sociale nella costruzione di un senso del locale in termini affettivi, morali e relazionali prima ancora che spaziale. Seguiamo in questo l'invito di Michael Lambek (2011: 197-1998) a considerare il «locale» come «una manifestazione della capacità umana di affrontare collettivamente le problematiche della propria condizione storica ed esistenziale».

Con la capitale Dakar stimata a quasi quattro milioni di persone, e una crescita urbana che si attesta intorno al 3,5%, è legittimo chiedersi la rilevanza di concentrare gli sforzi analitici sulla traiettoria di Baldekunda, e per estensione sugli altri piccoli insediamenti che punteggiano il Senegal rurale. La nostra analisi contribuirà a configurarli come processi storici in divenire, laboratori di sperimentazione delle appartenenze e della convivenza che gli studi sull'Africa hanno mantenuto al centro della propria

– *Shadows of Slavery in West Africa and Beyond* (GA: 313737), che Alice Bellagamba ha diretto dal 2013 al 2018, e poi successivamente all'interno del PRIN-2017, *Genealogies of African Freedoms*. Il tema della migrazione è stato affrontato nell'ambito di una collaborazione con Fondazione Acra, grazie a progetti finanziati dall'Agenzia Italiana per la Cooperazione allo Sviluppo, implementati nella regione di Kolda dal 2017 al 2022, e del PRIN 2022, *Navigating West African Experiences of Difficult Homecoming*. Nel corso degli anni la Missione Etnologica in Senegal e Africa Occidentale (MESAO) ha costituito una cornice di riferimento scientifica e istituzionale per queste diverse progettualità. Una prima versione di questo saggio è stata presentata al Quarto Convegno della Società Italiana di Antropologia Culturale (Sapienza Università di Roma 21-23 settembre 2023) nel panel coordinato da Silvia Vignato, Francesca Cerbini e Caterina Sciarada (Panel 33 - I modi della riabilitazione: ricostruire la persona, progettare il sociale). Ringraziamo Silvia Vignato (e due revisori anonimi) per gli utili commenti condivisi con noi.

[4] Per esempio, il Sud-Africa post-apartheid, la Sierra Leone post-guerra civile e molti altri contesti ancora il cui passato recente è estremamente violento e controverso (Wilson 2001 per il Sud-Africa, Shaw 2010 per la Sierra Leone, Storer 2020 per l'Uganda settentrionale e Johnston e Slyomovics 2009 in prospettiva comparativa).

riflessione[5], nonostante il dibattito antropologico nel suo complesso abbia mostrato la tendenza a marginalizzare l'etnografia di villaggio negli ultimi decenni (Herzfeld 2015; Sorge & Padwe 2015; Schut & Mulder 2019). Da Wikan (1984) e poi da Baroin e Cooper (2018) mediamo l'invito a considerare la vergogna nella sua operatività sociale, piuttosto che come insieme di idee e comportamenti subordinati all'onore.

Tre presupposti metodologici hanno ispirato le ricerche su cui si basa la nostra analisi. Primo: la lingua aiuta ad avvicinarsi agli assunti, impliciti ed espliciti, che in un contesto specifico conferiscono un senso all'esperienza sociale degli attori coinvolti. Nel concreto, questo significa porsi in ascolto delle parole e delle espressioni ricorrenti così come di quelle che fanno accidentalmente comparsa in una conversazione, cercando di capire a quali significati conducano, sempre nella consapevolezza che il sapere così acquisito sarà solo «un collage di frammenti di informazione, di esperienze che provengono dalle più disparate persone e situazioni di ascolto anche passivo» (Cuturi 2010: 172). Anche se il rischio della sovra-interpretazione, contro cui metteva in guardia Roger Keesing (1987), è sempre presente, l'attenzione nei confronti di parole ed espressioni ricorrenti (o al contrario straordinarie) è un modo per apprezzare quell'insieme di concetti-chiave, fra loro in risonanza, attraverso cui le persone agiscono e comprendono il comportamento proprio e altrui (Eickelmann 1976: 123-124). Molto discussa negli anni 1970 e 1980, a seguito della volta interpretativa che in quel periodo caratterizzava l'antropologia e le scienze umane nel loro complesso, la rilevanza euristica del passaggio attraverso la lingua è stata rafforzata nel XXI secolo dal crescente interesse antropologico per la dimensione etica e morale. Il linguaggio e le conversazioni quotidiane avvicinano alla comprensione dei «principi astratti attraverso cui le persone considerano e valutano le proprie e le azioni altrui» (Bochow, Kirsch & van Dijik 2017: 452), coniugando «quello che è buono per loro con quello che è buono per altri» (Lambek 2024: 73).

Secondo: focalizzarsi su «situazioni» o «eventi», oltre a restituirci le occorrenze tipiche di un contesto socio-culturale selezionato, consente di av-

[5] Sia dal lato dell'antropologia culturale e sociale sia da quello della storia dell'Africa, gli studi concordano nell'analizzare la dimensione del villaggio come un osservatorio micro-storico privilegiato delle interconnessioni ambientali (Fairhead & Leach 1996, per esempio) e dell'intersezione fra dinamiche economiche e politiche regionali, sovraregionali e addirittura transcontinentali (Piot 1999, McCaskie 2000, e ancora Wiemers 2021 e Dessertine 2021).

vicinarsi della molteplicità complessa, emergente e sempre in divenire della vita sociale e delle forze sociali e politiche che, su vari livelli, contribuiscono a generarla (Moore 2005; Kapferer 2005). Terzo: l'obiettivo principale dell'etnografia è considerare la densità, pluralità e le ambiguità della vita intersoggettiva attraverso la considerazione empirica dell'esperienza vissuta di persone reali in contesti specifici (Jackson 2012: 9 e ss.). Più e più volte, durante le nostre interazioni etnografiche, abbiamo incontrato la vergogna come principio ispiratore del comportamento e ora ci proponiamo di considerare da vicino alcune delle dinamiche di riparazione, cura e allontanamento sociale che essa può innestare. Una breve introduzione alla traiettoria storica di Baldekunda, e un approfondimento sulla vergogna come concepita ed esperita in questo contesto pongono le premesse per avvicinarsi a due situazioni verificatesi fra gli anni 2010 e 2020. Queste, a loro volta, aiuteranno a riflettere sull'influenza che la prossimità/distanza della persona coinvolta e della sua rete di relazioni rispetto alla linea genealogica da cui si è originato Baldekunda può avere sulle dinamiche post-vergogna.

Protagonista della prima situazione è Mussa, un discendente del fondatore, parte di quell'insieme di persone che nel villaggio si considera apparentata. Al momento degli eventi, era anche il *jarga*, termine che nella lingua fulfulde, come parlata in questa parte del Senegal, indicava un tempo il capo-villaggio. La vergogna nasceva dal fatto di aver pubblicamente dichiarato l'utilizzo di mezzi occulti per ostacolare il benessere di vicini e parenti, generando una «crisi morale» (Gluckmann 2014). Con degli atti di cura pianificati, la famiglia e il villaggio lo hanno accompagnato verso la reintegrazione nella socialità quotidiana. La seconda situazione, invece, vede protagonista Penda, una donna nata a Baldekunda ma da immigrati, sempre Fulbe, giunti negli anni 1970 dalle confinanti regioni della Moyenne Guinée. La situazione si conclude, nel suo caso, con un allontanamento forzato. Come per Mussa, la vergogna nasce da una criticità sociale: il comportamento di Penda e delle sue figlie alimentava la litigiosità dell'unità domestica. Nella soluzione dell'una e dell'altra situazione, la differenza di genere ha rivestito un ruolo, come cercheremo di argomentare. Rilevante, tuttavia, è stata anche la questione dell'appartenenza, che a Baldekunda, per specifiche ragioni, è molto sentita in questi primi decenni del XXI secolo.

Ko men musiɓɓe[6] (noi siamo parenti): la traiettoria temporale di Baldekunda

Il villaggio di Baldekunda nasce fra le due guerre mondiali, per iniziativa di un *pullo* (cioè un uomo fulbe di origini libere)[7], che si allontana dall'insediamento amministrativo e commerciale di Tufunnde per stanziarsi in una zona di savana propizia all'agricoltura e alla pastorizia a qualche chilometro di distanza[8]. Lo chiameremo Yoro, nome nel contesto fulbe tradizionalmente assegnato al terzo nato (Sow 1998: 393). Ciò che lo motivava era la ricerca di *hebtaare*, un termine d'ordine socio-morale che in questa parte dell'«arcipelago fulbe» [9] sta a indicare tanto l'emancipazione da una condizione limitante quando l'acquisizione dei beni necessari a condurre una buona vita (Baldé & Bellagamba 2025: 40). Dupire (1970) ha descritto

---

[6] *Musiɓɓe*, il termine usato per designare gli agnati, viene dalla radice *mus*, che significa allattare, ed evoca la capacità del latte umano (e animale) di trasformarsi in sangue contribuendo allo sviluppo fisico e morale della persona (Dupire 1970: 149).

[7] I Fulbe della regione di Kolda tendono a distinguersi secondo le loro origini sociali, da un lato «libere» (*rimɓe*, sing. *dimo*) e dall'altro servili (o presunte tali poiché l'effettivo status dei loro progenitori è in molti casi dimenticato). Questo secondo gruppo sono i *jiyaaɓe* (sing. *jiyaado*). La questione dell'eredità della schiavitù in questa parte del Senegal è complicata dal fatto che i *rimɓe* sono una minoranza sulla difensiva. I principali contesti entro cui è emersa nel XX secolo e nei primi due decenni del XXI sono la politica locale (con i *jiyaaɓe* che contestano di essere stati storicamente esclusi dalla gestione della leadership e delle risorse e i *rimɓe* che cercano di navigare e gestire il risentimento generato dalla loro storica supremazia sociale) e il matrimonio. Ciascuno dei due gruppi tende infatti a sposarsi al proprio interno (Bellagamba 2017; 2020: 144-145).

[8] Conversazione con BS, regione di Kolda, 5 gennaio 2015; conversazione con MB, regione di Kolda, 6 gennaio 2015.

[9] Con l'espressione «arcipelago fulbe», gli studiosi si riferiscono a un insieme di gruppi nomadi, semi-sedentari o addirittura stanziali che dalle zone costiere senegalesi fino alla savana dell'Africa Equatoriale parlano varianti della lingua fulfulde, valorizzandone la diversità storica, culturale e sociale ed evitando la trappola dell'essenzialismo. Storicamente le «isole» fulbe spaziano dalle società pastorali nomadi della savana saheliana fino alle élite islamizzate degli stati pre-coloniali del Fouta Toro, Fouta Djallon, Bornu e ancora di Sokoto e dell'Adamawa. Una prima analisi comparativa dell'organizzazione sociale fulbe è stata proposta da Dupire (1970), seguita dalla cartografia di Boutrais (1994). Dalla fine del secolo scorso, il sentimento di appartenenza all' «arcipelago fulbe» è stato rafforzato da una serie di iniziative intellettuali, promosse innanzitutto dalle diaspore, per la promozione della lingua e dei principi culturali fulbe (Kervella-Mansaré 2017), anche attraverso l'associazionismo nazionale e internazionale promosso da Tabital Pulaagu (Ciavolella 2010: 268; Amselle 2020: 149-150).

bene la centralità del principio di anzianità nell'organizzazione domestica dei gruppi fulbe che popolano il Senegal meridionale. Possiamo usare la sua ricostruzione per farci un'idea delle circostanze che spinsero Yoro a fondare Baldekunda. Nella casa familiare di Tufunnde, egli era vincolato a seguire le indicazioni delle persone più anziane di lui, innanzitutto il padre e i fratelli del padre. Deceduta la generazione più anziana, la guida dell'unità domestica era passata al fratello maggiore. Inoltre, la popolazione di Tufunnde aumentava, e con essa i campi coltivati, facendo aumentare il rischio di conflitto causato dai danni che, durante la stagione delle piogge, le vacche potevano fare alle coltivazioni. Non solo gli umani ma anche gli animali, per prosperare, avevano bisogno di spazi entro cui muoversi liberamente, considerato che la pastorizia era (e continua nel XXI secolo) a essere praticata allo stato brado. Con le piogge, l'inondazione del bassopiano fra Tufunnde e Baldekunda consentiva inoltre la coltivazione del riso, che assieme al miglio e al latte costituiva la base dell'alimentazione quotidiana per i villaggi agro-pastorali della regione di Kolda[10].

Baldekunda cresce, accogliendo i nipoti di Yoro (figli del fratello maggiore, e perciò anche suoi figli classificatori). La loro presenza è importante, perché i giovani erano la principale forza lavoro pastorale e agricola: dalla capacità di controllare e coordinare la loro forza lavoro dipendeva la leadership di Yoro stesso. Un gruppo di altre famiglie fulbe, gli Saremussangabe, arriva negli anni 1950: sono anch'essi agricoltori e allevatori, come Yoro e i suoi nipoti, e provengono da una località vicina. Poi, dagli anni 1960 fino circa agli anni 1980, periodo che nella confinante Guinea Conakry corrisponde al regime di Sekou Touré (1958-1984), giungono alla spicciolata degli immigrati dalla Moyen Guinée, una regione storicamente controllata dall'Imamato del Fouta Jallon (1725-1912), che chiedono e ottengono dai discendenti di Yoro terra su cui insediarsi[11]. Prossimi ai gruppi fulbe della

---

[10] Per una ricostruzione delle dinamiche agro-pastorali in questa fase storica si veda Pellissier (1966).

[11] Lo spostamento fulbe verso le confinanti zone del Senegal e della Guinea Bissau è legato sia alla reciproca avversione fra i Fulbe e il regime di Touré, una problematica considerata nel dettaglio da Straussberg (2015), sia alle condizioni socio-economiche particolarmente difficili della Guinea indipendente, causa anche l'isolamento internazionale. Per quanto riguarda le migrazioni dalla Moyen-Guinée al Senegal rurale, oltre al lavoro di Baldé (1974), che le riconduce all'epoca coloniale, Glovsky (2023: 60-61) introduce le nozioni di «mondi interiori» e «comunità parallele» per illustrare il rafforzamento delle forme d'appartenenza transfrontaliera in questo periodo storico.

regione di Kolda dal punto di vista linguistico e culturale, questi immigrati avevano la tendenza a rimanere separati dal punto di vista delle alleanze matrimoniali (Gueye 1999: 22)[12]. Tre linee d'appartenenza, con il tempo, si sono così formate a Baldekunda. I discendenti di Yoro, un gruppo di agnati che afferma di sé *ko men musibbe* (noi siamo apparentati), i Saremussangabe e infine i Fulbe Futa, come vengono chiamati gli immigrati dalla Moyen Guinée che parlano fulfulde. Le tre linee coabitano e collaborano sotto la leadership dei discendenti di Yoro, cui sono attribuite le cariche di *jarga* e di imam.

Nato come insediamento agro-pastorale, Baldekunda, dalla fine del XX secolo, ha differenziato la propria economia. Oltre all'epoca di Yoro (1940-1970), dominata dalla coltura commerciale dell'arachide, un'altra fase di prosperità è stata dagli anni 1970 agli anni 1990 circa, con la promozione della coltivazione del cotone da parte della compagnia a partecipazione statale SODEFITEX (*Société de développement et des fibres textiles*), poi privatizzata nel 2003 su richiesta del Fondo Monetario Internazionale. A Baldekunda e negli altri villaggi agricoli della regione di Kolda, la SODEFITEX è stata il principale referente di sviluppo locale, perché lo stato senegalese le affidò, oltre alla produzione cotoniera, anche il miglioramento della produzione agricola a fini alimentari e della filiera pastorale così come l'alfabetizzazione e la cura sanitaria. Il rapporto coi produttori fu organizzato intorno alla concessione a credito dei materiali necessari all'inizio della stagione agricola (attrezzi, fertilizzanti, semenza, pesticidi), che andavano ripagati al momento del raccolto, generando una situazione di indebitamento cronico stagionale che la compagnia cercò di gestire con lo strumento della «cauzione solidale». In ciascun insediamento, i coltivatori furono organizzati in gruppi di produttori, e il credito era concesso al gruppo e non al singolo, contando sul valore della solidarietà comunitaria

[12] Conversazione con CD, 18 febbraio 2014. L'endogamia all'interno dei gruppi di discendenza patrilineare è un principio ricorrente dell'«arcipelago fulbe», analizzata nelle sue sfumature e contraddizioni, nonché nella sua variabilità da un gruppo all'altro da Dupire (1970). Nel caso degli immigrati della Moyenne Guinée stabilitisi nella regione di Kolda, un fattore importante è la religione. I Fulbe originari della regione di Kolda avevano la reputazione di essere pagani, mentre quelli della Moyenne-Guinée arrivavano da una delle roccaforti del sapere e della pietà islamica dell'intera Africa Occidentale pre-coloniale. Yoro, il fondatore di Baldekunda, era a detta dei suoi pronipoti un «pagano», che con regolarità offriva sacrifici di latte e libagioni di vino di palma a un grande albero, al momento della fondazione identificato come la casa degli spiriti tutelari della località. Pare si convertì all'Islam solo in età avanzata.

– molto sentito negli insediamenti fulbe della regione di Kolda – perché le perdite individuali venissero compensate collettivamente (Fanchette 2011: 214-215). Se bisogna riconoscere che il cotone ha offerto una soluzione per superare la fase critica dell'agricoltura senegalese, cominciata con le siccità saheliane di metà degli anni 1960 ed esacerbata dalle riforme liberali del settore primario inaugurate dalla *Nouvelle Politique Agricole* del 1985, la prosperità che ne è derivata è stata soltanto temporanea. Dalla fine degli anni 1990, la produzione ha cominciato a declinare, per una combinazione di fattori tra cui la comparsa di nuovi parassiti, le crisi familiari e comunitarie generate dalla «cauzione solidale», cambiamenti nella pluviometria regionale (Gueye 2000: 14-15). È allora che, nell'intera regione di Kolda, l'emigrazione, nazionale e internazionale diventa una componente rilevante del reddito domestico, alimentando nei primi due decenni del XXI secolo la partecipazione crescente dei giovani alla *lawol-ley*, come in fulfulde viene chiamata la migrazione «irregolare» verso l'Europa (Masi 2022; Cissokho *et al.* 2024).

Baldekunda ha attraversato questa stagione di apertura e crescente dipendenza rispetto all'esterno con una preoccupazione per la capacità dell'insediamento di mantenere il controllo sulle risorse fondiarie alla base dell'economia agro-pastorale, che nonostante le incertezze continua a essere la principale risorsa per molte delle unità domestiche. Pure Tufunnde, intanto, è cambiata, da insediamento commerciale coloniale che canalizzava la produzione agro-pastorale del circondario a *chef lieu d'arrondissment* con l'indipendenza del Senegal nel 1960, e poi *communauté rurale* nel 1978: questa seconda trasformazione amministrativa era il primo passaggio della decentralizzazione, un processo che la Repubblica senegalese iniziò alla fine degli anni 1970 per favorire la partecipazione dei cittadini alla gestione dei beni pubblici (Blundo 1995: 76-77).

Nel 2009, Tufunnde è stata riclassificata come *Marie*. Quest'ultima trasformazione istituzionale ha profondamente riconfigurato le sue relazioni con gli insediamenti della vecchia *communauté rurale*. Quelli che erano villaggi, sono divenuti quartieri della *Marie* e i capi-villaggio, come Mussa, si sono trasformati in delegati di quartiere, che rispondono a un sindaco eletto ogni cinque anni: l'espansione di Tufunnde ha progressivamente inglobato gli insediamenti nelle vicinanze. Baldekunda, negli anni 2010, era proprio sul limite, separato da Tufunnde da un avvallamento di circa un chilometro che le donne avevano coltivato a riso fino agli inizi degli anni 2000, poi utilizzato per il pascolo del bestiame nella stagione secca. Il

rischio di essere incorporati era molto sentito dai nostri interlocutori, che apertamente manifestavano il timore di perdere il controllo sui terreni che consentivano la continuità delle loro attività agro-pastorali. La progressiva sedentarizzazione che nel corso del XX secolo ha interessato i gruppi fulbe della regione di Kolda ha generato una percezione del locale come spazio storicamente condiviso che deve essere difeso. Né la generazione di Yoro, né sicuramente quella precedente, considerato l'alto valore che assegnavano alla mobilità come strategia di emancipazione sociale e risoluzione dei conflitti, avrebbero potuto immaginarsi questo scenario. «Quando era piccolo» – racconta Hande, nato negli anni 1950 – «Baldekunda era fatto di capanne in fango essiccato con una copertura in paglia su un'intelaiatura di bambù. Il cotone ci ha portato le case fatte con mattoni di cemento e il tetto in lamiera. Con quello che costa oggi costruire, come faremmo a spostarci altrove abbandonando Baldekunda?»[13].

Hersa e *gacce*: l'ordinario e lo straordinario della vergogna

La quotidianità della vergogna è espressa a Baldekunda attraverso due parole *hersa* e *gacce*, e le coniugazioni dei rispettivi verbi *hersugol* e *gaccegol*. In altri contesti fulbe, per esempio il Senegal settentrionale, le due sono spesso intercambiabili. A Baldekunda, c'è una sfumatura d'uso. *Hersa* è la vergogna che induce a evitare di dire o fare certe cose perché genererebbero disagio tanto in chi le fa e le dice quanto in chi le subisce e le ascolta: è un sentimento che aiuta a intonare il proprio comportamento con quello degli altri. La vergogna è in questo senso anche riserbo e pudore. *Gacce*, che significa anche conflitto, offesa, indica invece ciò che consegue a un atto disdicevole.

Per capire la differenza, si può prendere spunto dalle riflessioni che, dalla fine del secolo scorso, l'antropologia culturale e sociale ha sviluppato nell'ambito della svolta etica (Mattingly & Throop 2018: 477-478), quando l'interesse della disciplina si è allargato oltre alle classiche questioni del controllo sociale, dell'inculturazione e della mediazione dei conflitti per costruire un linguaggio antropologico delle questioni morali ed etiche, in grado di affrontare problematiche precedentemente considerate ad altro titolo, come la costruzione della persona e la gestione dei conflitti (Laidlaw 2023: 1-3). Se le studiose (e gli studiosi) coinvolti nel dibattito concorda-

[13] Conversazione con HK, 20 novembre 2025.

no nel sottolineare l'immanenza dell'etica e della morale rispetto alla vita sociale, nonché la pluralità storica e culturale dei criteri che stabiliscono ciò che veramente conta all'interno di un contesto, le posizioni divergono rispetto al punto d'accesso etnografico che si dovrebbe adottare per avvicinare la questione. Per Veena Das (2012) e Michael Lambek (2010) è l'ordinario della vita sociale a dover essere considerato, laddove «ordinario», come spiega Das (2020) non equivale a semplice o banale ma indica invece la continua possibilità generativa dei piccoli gesti quotidiani. *Hersa* dovrebbe essere compresa in questa prospettiva: impegnarsi con costanza nella costruzione di una quotidianità relazionale, dove le parole e le azioni individuali si misurano su quello che il soggetto ritiene siano le aspettative degli altri, come sottolineava Riesman (1974) a proposito del verbo *semtude*. *Gacce* rimanda invece alla dimensione straordinaria che Jarrett Zigon (2007) concettualizza con l'idea di «paradosso morale», il momento di crisi da cui nasce l'interrogativo etico[14]. *Gacce* è proprio questo. La routine dell'*hersa* è rotta e si apre un momento in cui bisogna trovare una soluzione, interrogandosi su come procedere per il bene di sé stessi e degli altri.

Gli insediamenti fulbe della regione di Kolda hanno una storia documentata di alternanza centripeta e centrifuga (Fanchette 2011: 82-83): grandi unità domestiche, che in alcuni casi coincidevano con il villaggio stesso, erano in grado di mobilitarsi per le esigenze agro-pastorali; i conflitti all'interno del gruppo domestico o dell'insediamento, così come con l'ambiente socio-politico circostante, venivano risolti con lo spostamento di uno o più dei soggetti coinvolti in un'altra località, dove il processo di costruzione di una vita comunitaria ricominciava (Fanchette 2011, 80-93). Nel XXI secolo, quello che resta a Baldekunda di questa storia novecentesca che combinava comunitarismo e mobilità, intesa come modalità di risoluzione dei conflitti e rigenerazione dei principi alla base dell'ordine sociale, è l'alto valore morale riconosciuto all'idea del saper stare assieme, andando d'accordo. *Kaoural* sta a significare l'intesa, un elemento centrale della vita comunitaria sia a livello delle unità domestiche, sia fra le unità domestiche che compongono l'insediamento. Come questo valore si esprima nella pratica sociale, come mostrano le due situazioni di Mussa e Penda, dipende anche da altri fattori.

---

[14] Il concetto di «paradosso morale», introdotto da Zigon (2007), è molto vicino a quello di «crisi morale», così come teorizzata da Max Gluckmann (2014), anche se Zigon non lo riconosce apertamente.

Prima situazione: «Mi yaafinike e mon!» – «Vi chiedo perdono!»: *la risocializzazione dell'anziano capo-villaggio*

Quando l'abbiamo conosciuto nel 2014 Mussa era *jarga* di Baldekunda da almeno un decennio. La sua ricchezza di agricoltore e allevatore di una certa sostanza era ricostituita. Nel corso degli anni 1960, assieme al fratello, era partito per lavorare come stagionale nel bacino arachidiero, quella parte del Senegal centrale dove la coltivazione commerciale dell'arachide si era considerevolmente espansa in epoca coloniale e durante il primo decennio dell'indipendenza. I proventi della migrazione gli avevano consentito, piano piano, di acquistare capre e montoni e poi di convertire i piccoli ruminanti in bovini. Parte della sua fortuna economica era legata al fatto di essere diventato il gestore degli animali di uno dei veterinari regionali. L'agio relativo così conquistato si era rafforzato, agli inizi degli anni 2000, con l'emigrazione di una delle figlie in Spagna, come sposa di un altro emigrante. Uno dei figli, inoltre, aveva un lavoro dipendente in un'altra zona del Senegal. Ci accorgemmo subito che Mussa aveva l'abitudine di fare il giro serale delle abitazioni principali del villaggio, salutando cortesemente le persone e trattenendosi un pochino in conversazione. Un nostro commento apprezzativo, spinse la famiglia che ci ospitava a spiegarci l'origine della consuetudine.

Qualche anno prima, una febbre molto grave lo aveva bloccato a letto delirante per diverse settimane. Forse spaventato dal rischio di morire, Mussa aveva cominciato a convocare gli abitanti del villaggio, in buona parte anch'essi discendenti di Yoro, per chiedere perdono di offese «mistiche»[15], che dichiarava di aver perpetrato nei loro confronti. L'uno così apprendeva che dietro all'epidemia che aveva afflitto la sua mandria c'era la mano di Mussa; e un altro scopriva che il rovescio di fortuna che lo aveva colpito, ancora la causa era Mussa. In breve tempo, l'intero insediamento si irritò. La famiglia decise di curare la sua infermità spostandolo nella città senegalese dove il figlio lavorava. Poiché si tratta di una pratica comune in villaggi come Baldekunda che mancano di un'assistenza sanitaria di base, nessuno ebbe da obiettare. Una volta guarito e rientrato al villaggio, resosi

[15] Il termine francese *mystique* è utilizzato nella regione di Kolda per indicare la capacità delle persone di agire attraverso forze invisibili. Questa capacità è considerata un tratto distintivo dei Fulbe d'origine libera come Mussa, probabilmente per l'associazione con la savana che la loro tradizione pastorale comportava.

conto delle conseguenze delle sue rivelazioni, Mussa però fu soverchiato dalla vergogna. Neanche osava uscire dalla propria stanza, ancor meno farsi vedere in pubblico, né a Baldekunda né a Tufunnde. La consapevolezza del suo comportamento disdicevole, gli rendeva insopportabile sostenere gli sguardi di parenti, amici, conoscenti.

Da questa solitudine auto-imposta si sono generate altre dinamiche. Mussa era un uomo anziano, alla guida di un'unità domestica. Ci si attende dai figli adulti che aiutino il padre a mantenere la sua posizione sociale, evitando che certe incrinature del suo comportamento o mancanze di auto-controllo legate al processo dell'invecchiamento diventino di dominio pubblico. I figli pensarono a una strategia: aiutarlo finanziariamente perché sostenga il pellegrinaggio alla Mecca. Nei villaggi della regione di Kolda il titolo di *haji*, pellegrino, era ancora piuttosto raro. Conseguirlo gli avrebbe conferito un indiscusso prestigio. A ricostituire la sua presenza sociale non è stato però soltanto il pellegrinaggio, ma anche la solidarietà dimostratagli dagli altri discendenti di Yoro e poi dall'intera comunità. Al suo ritorno fu infatti accolto con una grande festa, e per qualche tempo l'Imam gli concesse il privilegio di condurre la preghiera nella piccola Moschea del villaggio.

Seconda situazione. «O haani iwaydo!» – *«Deve andarsene!»*: *la vedova in conflitto con i figli*

Suduu è la linea genealogica, ma anche l'unità domestica. Nell'interpretazione di Paul Riesman (1974), la radice del termine rimanda a qualcosa che avvolge, nasconde, protegge offrendo conforto ai suoi membri in difficoltà ed evitando che i problemi all'interno dilaghino verso l'esterno. Se questo risulta difficile o addirittura impossibile le conseguenze possono essere dirompenti, come esemplificato dalla situazione di Penda. Anche nel suo caso, sono stati coinvolti i tre livelli dell'unità domestica, dei discendenti di Yoro e dell'intera comunità. E anche nel suo caso, i tre livelli hanno affrontato la crisi concordando cosa sarebbe stato meglio e giusto fare. La capacità di Baldekunda di agire in modo unitario è stata riasserita, ma invece che la risocializzazione offerta a Mussa, il risultato è stato l'allontanamento di Penda.

Nata da una delle prime famiglie della Moyenne Guinée stabilitasi nell'insediamento, Penda si era sposata con un altro Fulbe della Moyenne Guinée, residente anche lui a Baldekunda. Alla morte del marito, i loro

figli maschi sono abbastanza grandi da gestire l'unità domestica. Penda si è così risposata, spostandosi in un villaggio limitrofo. Dal secondo matrimonio, sono nate tre figlie. Nel 2022, alla morte del secondo marito, Penda e le figlie tornano a Baldekunda.

Un rapporto sulla violenza alle donne preparato dall'organizzazione non governativa FODDE (2020: 9) per l'agenzia catalana della cooperazione ha evidenziato come, nonostante la Costituzione senegalese del 2001 sottolinei la parità di genere, le donne della regione di Kolda affrontino «diseguaglianze sul piano riproduttivo», legate al sovraccarico dei lavori domestici, «produttivo», per lo scarso controllo sui fattori e sui mezzi di produzione, «comunitario» per la loro debole partecipazione ai processi decisionali, ed «educativo», per la difficoltà delle ragazze a completare il percorso scolastico. Se l'attenzione della società civile, del governo e delle organizzazioni internazionali si è concentrata soprattutto sulle giovani, anche le donne adulte e in età matura come Penda hanno le loro vulnerabilità, spesso legate all'evoluzione delle loro relazioni matrimoniali. Divorzio e vedovanza le rendono estranee rispetto alle unità domestiche in cui il matrimonio le ha portate a vivere, sollevando il problema di quale *suduu* le accoglierà. Penda non poteva restare nella casa del secondo marito, a meno di non sposarsi con uno dei suoi fratelli cadetti. Non essendocene, ed escludendo di tornare nella casa natale, abitata dai suoi fratelli con mogli e figli, Penda ha finito per stabilirsi nella *suduu* dei figli maschi adulti – una scelta che secondo Catherine Enel e Gilles Pison (2023) un numero crescente di donne senegalesi del XXI secolo tende fare. La convivenza con le mogli dei figli si è però rivelata subito complicata. Nella relazione fra suocera e nuora, la più giovane dovrebbe rispettare le direttive e i desideri della prima, e così di solito è quando la nuora si unisce alla casa familiare diretta dalla suocera. Penda, però, se ne era andata e le nuore avevano stabilito un proprio ritmo di convivenza e collaborazione nei faticosi compiti domestici che segnano la vita rurale. Esasperati dai litigi continui fra la madre, le mogli e le sorelle, i figli di Penda decidono allora di andare a costruire delle nuove abitazioni in un'altra parte del villaggio, lasciandole la dimora paterna. Nell'impossibilità di allontanare la madre e le sorelle dalla casa familiare, una decisione che li avrebbe qualificati come moralmente irresponsabili agli occhi della comunità, optano per il miglioramento dell'habitat domestico complessivo, una pratica comune per risolvere situazioni di coabitazione affollate e litigiose come quella generata dal ritorno di Penda.

Le tensioni familiari si sono appena appianate che un'altra complicazione si presenta, questa volta nelle relazioni fra la famiglia e Baldekunda. Una delle figlie di Penda, chiamiamola Hawa, era in competizione con la figlia di Sori, uno degli anziani di Baldekunda discendenti da Yoro, per l'affetto dello stesso giovane, che prestava servizio militare nel vicino accampamento di Tufunnde. Il giovane preferiva la figlia di Penda all'altra ragazza. Incontratesi nei viottoli di Baldekunda, le due, un giorno, vengono alle mani. Quando la figlia di Penda riferisce l'accaduto al giovane, lui riunisce i commilitoni per fare un'irruzione notturna nel villaggio, bussare armati alla porta della casa della ragazza e cercare di prelevarla. Nella confusione, il padre sviene e i militari lo devono accompagnare al dispensario di Tufunnde, trascinandosi dietro anche la moglie e la figlia. Il giorno successivo, su pressione di un nipote dell'anziano coinvolto, che era professionista a Dakar, il comandante dell'accampamento militare porge le sue scuse formali all'anziano e all'intero Baldekunda. Intorno a Penda, tuttavia, si è addensato il risentimento collettivo, dei figli, innanzitutto, e poi dell'insediamento, indignato non solo per il trattamento subito da uno dei suoi anziani ma anche per la notorietà che l'episodio ha acquisito fuori dall'insediamento, essendo a vari titoli coinvolto anche Tufunnde. Nella mediazione con il comandante, gli anziani del villaggio chiedono che la donna e le tre figlie siano allontante. Così da evitare conflitti, l'amministrazione territoriale, nella persona del prefetto, emana un decreto di espulsione obbligandole a trasferirsi nell'arco di pochi giorni da un'altra parte del Senegal, dove vengono accolte da un distante ramo della famiglia di Penda. I figli concordano con la soluzione.

Perché Mussa sarebbe stato aiutato e Penda invece isolata? Il *gacce* che uno e l'altro hanno generato è comparabile in termini di gravità. Da un lato un uomo anziano, che è anche il *jarga*, confessa di aver messo i propri interessi davanti al benessere delle persone di cui sarebbe responsabile. Dall'altro una madre le cui qualità dovrebbero trasparire dal comportamento dei figli, dimostra di aver mancato nel compito principale che le viene socialmente riconosciuto: generare nuovi individui, e insegnare loro le buone maniere, il che sostanzialmente vuol dire sapersi comportare con autonomia, auto-controllo e *hersa*. Per quanto sul piano dei principi il legame tra una madre e i suoi figli, generato dalla cura e dalla dedizione che la prima dedica ai secondi, è considerato come il vincolo relazionale principale, quello che man mano che l'età avanza dovrebbe garantire alla donna la cura di cui ha bisogno, il caso di Penda dimostra che pure questo è agito e vissuto nella discrezionalità e nelle idiosincrasie relazionali quotidiane.

Conclusione

«Non voglio sostenere» – ha scritto Carlo Ginzburg (2022: 85) – «che il fardello della vergogna sia eguale per tutti, varia infatti immensamente secondo i paesi. I legami della vergogna però – la vergogna come rapporto – funzionano sempre per un numero più o meno grande di esseri umani». Le vicende di Mussa e di Penda restituiscono bene questa dimensione relazionale. Entrambe segnano uno stacco rispetto alla quotidianità dell'*hersa*, ma l'ordinarietà della riparazione sociale che ne consegue è significativa delle asimmetrie di potere che attraversano Baldekunda. C'è una sfumatura di genere, come abbiamo cercato di spiegare. Questo e altri insediamenti fulbe della regione di Kolda si sono storicamente costituiti riconoscendo agli uomini anziani, capifamiglia, una priorità rispetto alle donne e ai giovani. Dalle donne ci si attende, e le donne attendono da sé stesse, un contributo importante alla coesione dei gruppi domestici e dell'intero insediamento, non importa quali siano i sacrifici che devono fare per promuoverla. Disattendere quest'aspettativa, come nel caso di Penda, è come se le sminuisse agli occhi dell'intera collettività e Penda stessa, secondo alcune nostre interlocutrici, avrebbe accolto con sollievo l'imposizione ad andarsene, come un'opportunità di riabilitarsi socialmente in un altro contesto.

Sollevando la discussione su di un piano più generale, l'esito delle due vicende va collegato alla vulnerabilità che affligge l'esperienza del «locale» dalla fine del secolo scorso. Baldekunda, come gli altri insediamenti fulbe della regione di Kolda, è nato e si è sviluppato intorno a un gruppo di agnati. La fase storica in cui questo è avvenuto è molto diversa da quella che l'insediamento si trova ad attraversare in questi primi decenni del XXI secolo. Quello che è stato un villaggio autonomo, forte dal punto di vista agro-pastorale e bisognoso di persone per prosperare, è diventato sempre più dipendente da risorse esterne, acquisite con il lavoro salariato e con lo spostamento in altre località del Senegal o all'estero. Si profila inoltre la minaccia di incorporazione nel tessuto peri-urbano della vicina Tufunnde.

Le scelte di riparazione sociale fatte attraverso la risocializzazione di Mussa e l'esclusione di Penda ribadiscono la rilevanza della linea dei discendenti di Yoro, che in virtù del loro statuto di fondatori sono investiti anche della responsabilità di garantire la continuità storica di Baldekunda. Riesman (1974) ci ricorda la stretta connessione fra il concetto di vergogna e quello di compassione – *yurmeende* – sottolineando come la

prima possa essere esperita anche di fronte a persone estranee mentre la seconda nasca dalle relazioni strette. Nella vicenda di Mussa, potremmo dire che la prossimità relazionale ha nutrito la compassione, e la compassione ha contribuito a sua volta ad alimentare la prossimità relazionale: accompagnandone la risocializzazione, figli e comunità hanno ribadito la solidarietà che dovrebbe contraddistinguere i rapporti a livello dell'unità domestica, del gruppo di agnati e dell'intero insediamento. Pure rispetto a Penda e alle sue figlie, Baldekunda ha mostrato di essere solidale, anche se in senso marginalizzante.

Da queste considerazioni l'etnografia di villaggio dimostra di essere uno strumento privilegiato per avvicinarsi ai micro-processi attraverso cui il locale si evolve nella durata storica, e all'intersezione fra gli impegni etici delle persone e le circostanze che si trovano ad affrontare. Muoversi oltre la vergogna, cioè considerare ciò accade a lato e dopo specifici momenti di crisi morale, consente di tornare sulle problematiche teoriche sollevate in apertura. L'agentività sociale di questo sentimento ci porta ad apprezzare la sua metamorfosi in uno strumento politico e affettivo attraverso cui rinegoziare i confini, sempre in divenire, della convivenza umana. L'immediatezza che ci restituisce l'analisi di situazioni specifiche si relativizza quando ci si confronta con la temporalità dell'esistenza individuale e sociale. Se le traiettorie familiari di Baldekunda vengono avvicinate sull'arco di più anni, ci si accorge che persone allontanatesi, volontariamente oppure su richiesta degli altri, vengono recuperate in fasi successive della vita.

Per il momento Penda ha qualcuno che l'ha accolta assieme alle figlie. Quando le figlie si sposeranno e si ritroverà sola, i figli potrebbero riconsiderare le loro responsabilità nei suoi confronti. Nella continua tensione fra dinamiche centrifughe e centripete che caratterizza la vita sociale dell'«arcipelago fulbe», un futuro processo di riavvicinamento e recupero è possibile. Se iniziato dai figli, Baldekunda capirà. Come nei villaggi del Futa Toro rurale, collocati nella parte settentrionale del Senegal, di cui parla Harouna Sy (2017: 133-134), anche qui l'orientamento etico fondamentale è che le persone operino come «aghi, piuttosto che lame. È dunque atteso che si costruiscano legami laddove mancano, e si riparino quelli rotti».

Bibliografia

Amselle, J-L. 2020. Emballement ethnico-religieux au Mali. *Communications*, 107, 2: 147-161.

Baldé, M.S. 1974. *Changements sociaux et migration au Fuuta-Jalon: les peul du Fuuta dans le milieu rural sénégalais*. Thèse de Doctorat, 3e Cycle de Sociologie, Université de Paris V.

Baldé, I. & Bellagamba, A. 2025. Du bien-être relationnel à l'aisance de vie: historiciser la notion de heɓtaare à la périphérie occidentale du Fouta-Djalon. *Cahiers d'études africaines*, 257, 1: 39-64.

Baroin, C. & Cooper, B. 2018. La honte au Sahel: introduction, in *La honte au Sahel. Pudeur, respect, morale quotidienne*, a cura di C. Baroin & B. Cooper, 9-28. Paris: Sépia.

Bellagamba, A. 2017. Legacies of Slavery and Popular Traditions of Freedom in Southern Senegal (1860–1960). *Journal of Global Slavery*, 2, 1-2: 72-99.

Bellagamba, A. 2020. Marriage is the Arena: "Inside" Stories of Genealogical Purity and Slave Ancestry from Southern Senegal (Kolda region). *Antropologia*, 7, 1 NS: 141-164.

Bellagamba, A & Gusman, A. 2025. Dans l'ordinaire de la liberté et de l'émancipation. *Cahiers d'études africaines*, 257, 1: 9-37.

Blundo, G. 1995. Les courtiers du développement en milieu rural sénégalais. *Cahiers d'études africaines*, 35, 137: 73-99.

Bochow, A., Kirsch, T.G. & van Dijk, R. 2017. Introduction: New Ethical Fields and the Implicitness/Explicitness of Ethics in Africa. *Africa*, 87, 3: 447-461.

Botte R., Boutrais J. & Schmitz J. 1999. Préface, in *Figures peules*, a cura di R. Botte, H. Boutrais & J. Schmitz, 8-50. Paris: Karthala.

Boutrais, J. 1994. Pour une nouvelle cartographie des Peuls. *Cahiers d'études africaines*, 34, 133-135: 137-146.

Ciavolella, R. 2010. *Les Peuls et l'État en Mauritanie: une anthropologie des marges*. Paris: Karthala.

Cissokho, D., Zingari, G.N., Riccio, B. & Sakho, P. 2024. Politiques de développement rural et migration internationale des jeunes de la région de Kolda (Sénégal). *Belgeo [en ligne],* 1. DOI : https://doi.org/10.4000/11nd9 [30/10/2025].

Cuturi, F. 2010. Parole, in *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, a cura di C. Pennacini, 125-186. Roma: Carocci.

Das, V. 2012. Ordinary Ethics, in *A Companion to Moral Anthropology*, a cura di D. Fassin, 133-149. Chirchester, West Sussex: John Wiley & Sons, Inc.

Das, V. 2020. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press.

Dessertine, A. 2021. *À quoi tient le village. Espaces et mobilités en pays malinké (Guinée)*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Diallo, S. 2018. *The Truth that Holds the Desert. Exile, Memory, and the Making of Communities among Malian Refugees in Niger*. Cologne: Modern Academic Publishing.

Dupire, M. 1970. *Organisation sociale des Peul : étude d'ethnographie comparée*. Paris: Librairie Plon.

Eickelman, D.F. 1976. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.

Enel, C. & Pison, G. 2023, Veuvage et lévirat : une étude de cas à Mlomp (Sénégal), in *Genre et société en Afrique. Implications pour le développement*, a cura di T. Locoh, 327-341. Paris: Inéd Editions.

Fairhead, J. & Leach, M. 1996. *Misreading the African landscape: Society and Ecology in a Forest-Savanna Mosaic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Falcão, R.M. 2023. From Social Peace to Code of Silence: The Social Ethics of Sutura in Senegal. *Cadernos de Estudos Africanos*, 46: 13-37.

Fanchette, S. 2011. *Au pays des Peuls de Haute-Casamance : l'intégration territoriale en question*. Paris: Karthala.

FODDE – Forum pour un Développement Durable Endogène (2020), *Rapport final d'étude sur les violences faites aux femmes et au filles dans la région de Kolda, Sénégal*, https://xarxaconsum.org/wp-content/uploads/2022/02/Rapport-detude-sur-les-violences-Kolda.pdf, [25/10/2025].

Gilmore, D.D. 1987. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, DC: American Anthropological Association.

Ginzburg, C. 2022. Le lien de la honte. *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, 17, 1: 85-92

Glovsky, D.N. 2023. Cross-Border Lives and the Complications of Citizenship: Migration, Belonging, and Alternative Geographies in the Borderlands of Guinea-Bissau, Guinea, and Senegal, 1958–1980. *Journal of West African History*, 9, 1: 57-83.

Gluckmann, M. 2014. Reprint. Moral crises, Magical and secular solutions, The Marett lectures, 1964 and 1965. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 2: 369–405.

Groelsema, R.J. 1998. *The Politics of Ethnicity: the Cultural Basis of Political Parties in Guinea*. Ph.D. Dissertation, Indiana University.

Gueye, O. 1999. *Vie socio-économique et développement agricole dans le Département de Vélingara : la crise du paysannat*. Rapport de stage, Université Cheick Anta Diop de Dakar, Program Sénégal Oriental.

Gueye, O. 2000. *Mobilisation des ressources et systèmes de revenus ruraux au Sénégal : le cas de la Haute Casamance*, Rapport, Université Cheick Anta Diop de Dakar, Program Sénégal Oriental.

Hellweg, J. 2022. "To be Fula Is to Be Noble and Proud": How Pulaaku and Contemporary Social Media Are Shaping Diasporic Fula Identity. *Mande Studies*, 24, 1: 175-199.

Herzfeld, M. 1980. Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man*, 15, 2: 339-351.

Herzfeld, M. 2015. The Village in the World and the World in the Village: Reflections on Ethnographic Epistemology. *Critique of Anthropology*, 35, 3: 338-343.

Iliffe, J. 2008. *Honor in African History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, M. 2012. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

Johnston, B.R. & Slyomovics, S. (a cura di) 2009. *Waging War, Making Peace: Reparation and Human Rights*. Walnut Creek, California: Left Coast Press, Inc..

Kapferer, B. 2005. Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: the Contribution of Max Gluckman. *Social Analysis*, 49, 3: 85-122.

Keesing, R.M. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology*, 28, 2: 161-176.

Kervella-Mansaré, Y. 2017. Les peuls : un peuple en réseau, in *Appartenances et pratiques des réseaux*, a cura di C. Gauvard, 180-190. Paris: Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques.

Klein, M.A. 1998. *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laidlaw, J. 2023. Ethics / Morality in *The Open Encyclopedia of Anthropology*, a cura di F. Stein, http://doi.org/10.29164/17ethics [30/10/2025].

Lambek, M. 2010. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Actions*. Bronx, NY: Fordham University Press.

Lambek, M. 2011. Catching the Local. *Anthropological Theory*, 11, 2: 197-221.

Lambek, M. 2024. Ethnography and Ethical Life. *American Ethnologist*, 51, 1: 72-77.

Mains, D. 2007. Neoliberal Times: Progress, Boredom, and Shame among Young Men in Urban Ethiopia. *American Ethnologist*, 34, 4: 659-673.

Masi, G. 2022. *Samba Yano Arti. The Unsuccessful Returns from the Central Mediterranean Route in Velingara (Senegal)*. Ph.D. dissertation, University of Milan-Bicocca.

Mattingly, C., & Throop, J. 2018. The Anthropology of Ethics and Morality. *Annual Review of Anthropology*, 47, 1: 475-492.

McCaskie, T. C. 2000. *Asante Identities: History and Modernity in an African Village, 1850-1950*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

McMahon, E. 2013. *Slavery and Emancipation in Islamic East Africa: from Honor to Respectability* (Vol. 126). Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, S.F. 2005. From Tribes and Traditions to Composites and Conjunctures. *Social Analysis*, 49, 3: 254-272.

Pellissier, P. 1966. *Les Paysans du Sénégal*. Saint-Yriex: Imprimerie Fabrègue.

Peristiany, J.G. (a cura di) 1965. *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Piot, C. 1999. *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Pitt-Rivers, J. I957. Honour and Social Status. In *Honour and Shame*, a cura di J. G. Peristiany, 20-77. London: Weidenfeld & Nicolson.

Riesman, P. 1974. *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé : essai d'anthropologie introspective*. Paris-La Haye: Mouton.

Rossi, B. 2015. African Post-Slavery: A History of the Future. *The International Journal of African Historical Studies*, 48, 2: 303-324.

Sacchi, P. & Viazzo, P.P. 2013. Honour, History, and the History of Mediterranean Anthropology. *Journal of Mediterranean Studies*, 22, 2: 275-291.

Sané, Y. 2016. La décentralisation au Sénégal, ou comment réformer pour mieux maintenir le statu quo. *Cybergeo: European Journal of Geography* DOI : https://doi.org/10.4000/cybergeo.27845, [30/10/2025].

Schut, T., Mulder, N., 2019. Introduction: The Vibrant Village. *Etnofoor*, 31, 2: 7-11.

Shaw, R. 2010. The Production of "Forgiveness": God, Justice and State Failure in Post-War Sierra Leone, in *Mirrors of Justice: Law and Power in the Post-Cold War Era*, a cura di K.M. Clarke & M. Goodale, 208-226. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorge, A. & Padwe, J. 2015. The Abandoned Village? Introduction to the Special Issue. *Critique of Anthropology*, 35, 3: 235-247.

Sow, S. A. 1998. Présentation de dix noms de personnes peuls et leurs équivalents coraniques : approche sociolinguistique. *Cahiers de l'ILSL*, 11: 391-398.

Storer, E. 2020. *Lugbara Religion Revisited: a Study of Social Repair in West Nile, North-West Uganda*, Ph.D dissertation, London School of Economics and Political Science.

Straussberger, J.F. 2015. *The" Particular Situation" in the Futa Jallon: Ethnicity, Region, and Nation in Twentieth-Century Guinea*. Ph.D. dissertation, Columbia University.

Sy, H. 2017. *L'esthétique sociale des Pulaar : socioanalyse d'un groupe ethnolinguistique*. Paris: L'Harmattan.

Tilly, C. 1998. *Durable Inequality*. Berkeley: University of California Press.

Wiemers, A. 2021. *Village Work: Development and Rural Statecraft in Twentieth-Century Ghana*. Athens, OH: Ohio University Press.

Wikan, U. 1984. Shame and Honour: A Contestable Pair. *Man*, 19, 4: 635-652.

Wilson, R. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zigon, J. 2007. Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropological Theory*, 7, 2, 131-150.

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 31-58
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Resistenza escatologica. Apocalissi culturali nel movimento No Green Pass

Stefano Boni
Università di Modena e Reggio Emilia

Riassunto

Gli strumenti concettuali e teorici proposti da De Martino in La fine del mondo*, ed in particolare la nozione di apocalisse culturale «occidentale», sono verificati etnograficamente in relazione al movimento No Green Pass. L'intento è di interpretare le manifestazioni più controverse emerse nelle mobilitazioni dal basso in periodo pandemico (la diffusione di narrazioni «complottiste»; l'anti-scientismo; lo scetticismo rispetto alle vaccinazioni; la visione distopica del prossimo futuro) come fenomeni culturali piuttosto che psicopatologici. Dopo una breve introduzione alle apocalissi culturali nel pensiero demartiniano, prendo in esame le corrispondenze tra gli eccessi e le carenze semantiche tipiche del vissuto apocalittico e fenomeni quali il timore delle scie chimiche, la resistenza all'introduzione di insetti nel cibo o l'opposizione alle alterazioni dei caratteri sessuali in adolescenza. La sensazione di incipiente catastrofe percepita dal movimento No Green Pass e il conseguente millenarismo vengono messi in relazione alle preoccupazioni di De Martino per la riduzione della scienza a «scientismo», che riflettono quelle degli attivisti per i pericoli della digitalizzazione, delle vaccinazioni, dei biolaboratori, della diffusione delle onde elettromagnetiche. Per De Martino una prospettiva escatologica è necessariamente fondata su un «ethos del trascendimento»; questo nel contesto No Green Pass è collettivamente individuato nella salvaguardia di un ordine concepito come divino e naturale, minacciato da un uso anti-umano della tecnologia contemporanea. La mobilitazione politica e spirituale ha permesso di iscrivere le crisi psicopatologiche individuali di vissuto apocalittico in una cornice culturale in cui risolverle immaginandosi un riscatto e una rigenerazione.*

Parole chiave: apocalissi culturali, movimento NO Green Pass, millenarismo, escatologia politica, attivismo spirituale

Eschatological Resistance: cultural apocalypses in the No Green Pass Movement

De Martino's conceptual and theoretical tools contained in La fine del mondo*, and specifically the notion of a «western» cultural apocalypse is verified ethnographically in relation*

to the No Green Pass movement. The aim is to interpret the most controversial aspects of the grass-root mobilizations in pandemic times (the spread of «conspiracy theories»; anti-scientific thought; vaccine skepticism; dystopic view of the near future) as cultural rather than psychopathological phenomena. After a brief introduction to cultural apocalypses in De Martino's theory, I explore correspondences between the lack or excess of semantics in the apocalyptic experience according to De Martino and growing fear towards chem-trails, resistance to the introduction of insects in food and opposition to the alteration of adolescents' sexual characters. The feeling of incipient catastrophe perceived by the No Green Pass movement and the consequent millennialism are examined in relation to De Martino's concerns for the reduction of science in «scientism», these reflect activists' anxieties towards menaces perceived in digitization, vaccination, bio-laboratories and the spread of electromagnetic waves. De Martino held that an eschatological outlook is necessarily grounded on a «ethos of transcendence»; this in the No Green Pass milieu is collectively identified in the safeguard of an order perceived as divine and natural, menaced by an anti-human use of contemporary technology. The political and spiritual mobilization has enabled to place activists' individual psychopathological crisis of lived apocalypse in a cultural framework in which these can be solved by imagining a redemption and a regeneration.

Keywords: cultural apocalypse, NO Green Pass movement, millennialism, political eschatology, spiritual activism.

In ciò che segue adotto gli strumenti concettuali e teorici proposti da Ernesto De Martino (2019) per interpretare le fratture epistemologiche che si manifestano in maniera sempre più evidente tra le narrazioni egemoniche delle istituzioni e le visioni dal basso di settori scettici rispetto a tali narrazioni. In particolare le divergenze verranno esaminate in riferimento alla gestione pandemica con l'intento di far emergere le cause profonde del disagio e della diffidenza, in modo da sottrarle a letture esclusivamente «psicopatologiche» per ricondurle nell'ambito delle fratture culturali. La nozione demartiniana di «apocalisse culturale» nella sua accezione «occidentale» contemporanea risulta particolarmente feconda per capire l'emergente documentazione etnografica su gruppi No Green Pass [di seguito NoGP] e più in generale su un'opposizione politica radicale diffusa perlomeno su scala continentale.

Le mobilitazioni contro il Green Pass sono state etichettate come contesti proni alla proliferazione di paranoie, irrazionalità, aggressività, fanatismo, *bias* cognitivi. Lo sguardo mediatico è stato centrato principalmente sulla criminalizzazione e patologizzazione degli attivisti piuttosto che sulla comprensione del loro sguardo sul mondo[1]. In ambito accademico studi

[1] Per un piccolo assaggio della rappresentazione patologizzante sui quotidiani: Alberto

psicologici hanno spesso interpretato le mobilitazioni contro il Green Pass come riducibili a «teorie del complotto» associate a «sintomi psicopatologici», «sintomi maniacali... che possono condurre a difficoltà a comprendere la realtà», «meccanismi difensivi immaturi e nevrotici» (Gioia *et al.* 2023: 3, 7) o hanno trovato «correlazioni tra teorie del complotto e domini schizotipici, ovvero strane credenze, *pensiero magico* e correlazioni tra esperienze psicotiche e teorie del complotto» (Ferreira *et al.* 2022: 6; enfasi mia). L'obiettivo è sottrarre il movimento NoGP e alcune delle sue espressioni più controverse (la diffusione di narrazioni «complottiste»; l'anti-scientismo; lo scetticismo rispetto alle vaccinazioni; la visione distopica del prossimo futuro) dall'ambito unicamente «psicopatologico» per collocarle piuttosto in un quadro culturale, come invitava a fare De Martino. Comprendere i presupposti, le forme e gli obiettivi delle recenti mobilitazioni, e aggiornare così le riflessioni demartiniane, richiede di coniugare un ascolto non giudicante, la capacità di sottoporre a vaglio critico gli etnocentrismi delle letture egemoniche e una prospettiva etnografica olistica in grado di andare oltre le singole controversie. Si tratta di trascendere la valutazione delle credenze degli attivisti secondo un'attribuzione di verità/falsità per ricostruire le ragioni dell'inquietudine. Questo orientamento metodologico è in linea con la lettura proposta da Seppilli dell'etnocentrismo critico demartiniano, da intendere come un «allargamento della coscienza critica dell'Occidente» (Dei 2021: 427). L'etnocentrismo critico permette di mostrare i limiti epistemologici e analitici di strumenti concettuali ancorati in maniera inconsapevole al nostro immaginario culturale che ci portano a leggere l'altro (nel nostro caso gli attivisti NoGP) secondo interpretazioni preconfezionate e stigmatizzanti, incapaci di cogliere le specificità storiche del suo vissuto (nel nostro caso apocalittico). Ho quindi intrapreso la ricerca con una curiosità etnografica e un orientamento «compassionevole» (Drążkiewicz 2022; cfr. Grodzicka & Harambam 2021, Crabu & Neresini 2023).

Il movimento NoGP è nato nell'autunno 2021 con l'annuncio delle misure legate all'introduzione del Green Pass. L'attivismo va letto come risposta ad una notevole intransigenza nazionale nella gestione pandemica che porta, tra l'altro, l'Italia ad essere il paese che ha vincolato in maniera

---

Magnani, Chi sono i no vax: dai complottisti ai medici obiettori di coscienza, *Il Sole 24 ore*, 7 luglio 2021; Luciano Casolari, La paranoia dei no vax, sette punti da affrontare per fermare l'escalation di rabbia e diffidenza, *Il Fatto Quotidiano,* 31 Ottobre 2021; Antonella Boralevi, Nella mente di un No Vax, *HuffPost Italia*, 18 Gennaio 2022. Per una rassegna critica vedi Mele *et al.* (2021).

più sistematica il Green Pass alla possibilità di svolgere la propria professione, generando una profonda riarticolazione della relazione tra Stato e lavoratori (Costantini 2022). Gli attivisti erano per la maggior parte donne e uomini, con egual peso, della fascia di età compresa tra i quaranta e i settant'anni. Sebbene si siano mobilitati alcuni giovani, l'impressione è che nel complesso questi abbiano privilegiato forme di attivismo e resistenza private e clandestine. La presenza di migranti era esigua ma raramente ho sentito un'ostilità a priori nei loro confronti. La composizione in termini professionali, di status economico e di titolo scolastico era estremamente variegata, caratterizzata però dall'assenza di figure di spicco del mondo politico, imprenditoriale, dirigenziale. La mobilitazione ha rivelato un'inedita capacità di far convivere componenti di diversa estrazione culturale, dai cattolici agli anarchici, dai militanti dei centri sociali al mondo della spiritualità olistica, ma il movimento è stato popolato soprattutto da tanti senza identità precise da rivendicare. La letteratura sembra indicare che la caratterizzazione del movimento, la frattura tra chi si è attivato contro il Green Pass e chi invece lo ha accettato o sostenuto, non vada cercata nelle ideologie novecentesche o in variabili di classe ma piuttosto nell'anelito di una trascendenza nella «natura» coniugato ad un consolidato scetticismo verso le istituzioni, i media e gli ultimi congegni ipertecnologici (Boni 2023; Lello & Bertuzzi 2025; Lello *el al.* 2022; Parmigiani 2021; Santullo 2025; Sparaco 2026).

Beneduce (2023: 339) ha recentemente sostenuto che «de *La fine del mondo* … si è detto quasi già tutto»; vero per ciò che concerne il confronto teorico e la storia degli studi, ma rimane ancora poco perlustrato il riscontro etnografico odierno dell'apocalisse culturale che preannunciava De Martino. Egli negli anni Sessanta sosteneva che l'Occidente fosse investito da una crisi profonda dovuta al dissolversi di qualsiasi «ethos del trascendimento»; si è discusso a lungo in astratto della tesi ma raramente la proposta demartiniana, forse troppo scandalosa, è stata assunta come bussola per indagini empiriche. In ciò che segue, l'impianto demartiniano, e in particolare le tesi sull'apocalisse culturale «occidentale», sono verificate etnograficamente con riferimento alle dinamiche emerse nel movimento NoGP. Mi soffermo in particolare sui seguenti punti, che strutturano tematicamente i paragrafi: una breve presentazione del pensiero demartiniano sulle apocalissi culturali; la semantica apocalittica per comprendere il senso di spossessamento che attraversa settori significativi del ceto medio; il peso della distopia tecnica nell'emergere di un'aspettativa millenaristica;

la tensione escatologica e la centralità di un «ethos del trascendimento» per attivarla. Tale percorso permette, da un lato, di esplorare la diffusa e profonda perdita di senso che accompagna i rapidi cambiamenti tecnologici in corso e consente, dall'altro, di comprendere la prospettiva di quello che è stato il movimento politico dal basso più significativo dell'ultimo decennio.

La ricerca etnografica è stata condotta in due province del centro Italia (Siena e Modena) tra Settembre 2022 e Agosto 2023. Ho partecipato regolarmente alle attività promosse dal movimento NoGP: ho assistito a cortei e comizi; partecipato agli aperitivi «liberi» o «resistenti» quando i non vaccinati venivano esclusi dall'accesso ai luoghi pubblici, tra cui i bar; ho preso parte alle assemblee decisionali dei nodi locali. Ho cercato di esplorare anche attività connesse al movimento ma meno eclatanti e più ordinarie, in grado di illuminare sull'orientamento culturale degli attivisti ed in particolare: visita a centri di aggregazione per ragazzi e a strutture mediche generate dal movimento; partecipazione a scuole parentali autogestite; coinvolgimento nei 21 giorni di preparazione spirituale al Natale 2021, nel lancio di esperimenti di economie alternative, in giornate di baratto. All'interno di questa esperienza etnografica ho condotto sedici interviste (8 uomini e 8 donne) tra Ottobre 2022 e Aprile 2023. Ho intervistato attivisti NoGP di lunga data che non avevano assunto posizioni rilevanti nella struttura organizzativa del movimento. Gli intervistati erano consapevoli che le loro parole avrebbero alimentato una rappresentazione del movimento in cui le loro opinioni e preoccupazioni sarebbero state centrali (Boni 2023).

Il mio posizionamento etico e politico è stato di vicinanza critica all'attivismo NoGP. Ho sentito un senso di parziale convergenza sui temi e sui modi delle proteste. La scelta di non vaccinarmi ha implicato la sospensione (nel mio caso breve) non retribuita delle mie attività professionali, una condizione comune a quella di molti altri attivisti. Sono stato coinvolto nell'organizzazione di alcuni eventi e in particolare nella promozione di feste tenute in periodo di distanziamento imposto e nella presenza, come relatore, a un convegno. Questo orientamento da etnografo militante (Boni, Koensler & Rossi 2020), è stato finalizzato non tanto ad allinearmi preventivamente alle proposte dei gruppi NoGP (peraltro fortemente differenziate internamente e in alcuni casi distanti dal mio sentire), ma piuttosto a portare la mia sensibilità libertaria nel movimento. Ciò ha significato, tra l'altro, la sistematica critica alle emergenti verticalità neo-spirituali legate

alle iniziative NoGP nella forma di auto-proclamati guru, anelanti visibilità mediatica e soldi; ritengo tali figure non solo moralmente ambigue e politicamente problematiche ma foriere di un autoritarismo spirituale in grado di compromettere la prevalente struttura decentrata e orizzontale del movimento che destava la mia simpatia.

Crisi di presentificazione e apocalissi culturali

Per capire l'importanza delle apocalissi culturali è indispensabile offrire un quadro, seppur parziale e semplificato, della teoria complessiva entro cui queste si collocano. De Martino pone al centro della rigenerazione dell'orizzonte culturale la presenza, o meglio il processo di presentificazione, costituito dallo stare nella storia. La presenza è intesa come la capacità di conservare nella coscienza le memorie e le esperienze che permettono di rispondere in modo adeguato ad una determinata situazione storica, partecipandovi attivamente attraverso l'iniziativa personale. Ciò rende il mondo, sia nella sua dimensione naturale che in quella sociale, un luogo domestico, familiare, una «patria culturale» (De Martino 2019: 70-72) in cui è possibile iscrivere la propria intenzionalità. La presenza implica la capacità di un esserci sensato, in un contesto dotato di senso: De Martino enfatizza l'importanza della «operabilità» o «utilizzabilità» del mondo circostante. Massenzio (2019) pone l'attenzione su una nozione analoga e complementare, quella di «'domesticità del mondo', formazione storica nella quale si sedimentano le scelte culturali individuanti una determinata civiltà: è dal suo sfaldamento che trae origine il senso di spaesamento che inibisce l'agire culturalmente orientato» (xv), premessa della diffusione di una sensazione apocalittica.

L'opera umana non riesce a generare presenza se non si proietta «oltre» la datità del mondano attraverso condotte guidate da un «ethos del trascendimento» in grado di far «passare dall'ordine della vitalità a quello dell'umanità cioè della valorizzazione intersoggettiva della vita» (De Martino 2019: 183). L'ethos del trascendimento nel valore è cruciale e irrinunciabile perché consente, da un lato, la «intellegibilità della realtà umana», dall'altro permette di affermare l'umano a prescindere da «ogni possibile catastrofe cosmica» (*Ivi*: 461; cfr.: 525). La pulsione inesauribile verso il trascendimento, «l'oltrepassare la vita nel valore», si fonda su una «prima, inaugurale valorizzazione – … quella della progettazione comunitaria dell'utilizzabile» (*Ivi*: 189).

Il «valore» è definito in forma sintetica come «potenza unificatrice dell'opera cosciente qualificata» (*Ivi*: 252) e in forma più estesa: «ogni valore trae la sua qualifica dalla sua lotta attuale contro la possibilità del corrispondente disvalore, la sazietà contro la fame, la ricchezza contro la povertà, l'amore contro l'odio, la pace contro la guerra, e ancora la bellezza contro il brutto, la verità contro l'errore, il bene contro il male» (*Ivi*: 330). Gli inevitabili elementi di negatività sono potenzialmente in grado di far vacillare il processo di presentificazione, ma attraverso l'ethos del trascendimento e il valore – espressi nelle condotte collettive, nelle credenze, nella simbologia, nei rituali, nella mitologia – si va «oltre» miserie, sofferenze, catastrofi.

La presenza, il valore e «l'ethos del trascendimento» non sono dati ma si costituiscono e rinnovano piuttosto in una perenne tensione con il loro negativo, ovvero il rischio di perdere presenza e valori in un indebolimento dell'ethos del trascendimento. La caduta dell'ethos comporta uno «spaesamento»: ciò che ci circonda smette di essere dimora, luogo familiare e sensato, per farsi perturbante, mostruoso, incomprensibile, vissuto con un senso di incertezza e pericolo. L'entrata in uno stato di crisi può essere un fenomeno individuale, spesso associato a dinamiche di abbandono, marginalizzazione e povertà in grado di generare quelle che De Martino ha chiamato apocalissi psicopatologiche che, in quella forma, non consentono il riscatto. Le apocalissi psicopatologiche individuali sono inevitabilmente innestate nel loro contesto storico: i drammi psicologici, la loro interpretazione e il tentativo di trascenderli non sono concepibili al di fuori di un orizzonte culturale e politico che li nutre, li plasma e li rende intellegibili.

Quando la crisi di presenza è collettiva, quando la comunità fa difficoltà a riconoscere il senso degli eventi storici che vive e ad attivare quindi l'ethos del trascendimento, si parla di apocalissi culturali. In queste fasi catastrofiche viene meno la capacità ordinaria, iscritta nei rituali di passaggio e in quelli ciclici-comunitari, di trascendere le negatività che minacciano la riproduzione della presenza. Le apocalissi culturali sono associate da De Martino a guerre, disastri naturali, ma anche a dinamiche storiche di rottura repentina: ne individua tracce più o meno significative nell'avvento del cristianesimo e successivamente nelle sue forme utopiche in età medievale e moderna; nella violenza sui popoli colonizzati; nelle rivoluzioni europee (francese e bolscevica); nel marxismo – «ethos del trascendimento che ha vergogna di sé» (*Ivi*: 455; cfr. Gallini & Massenzio 2002). Le apocalissi culturali possono assumere la forma di «apocalissi psicopatologiche»

generalizzate, ma quando mantengono un loro carattere culturale grazie a un orizzonte di valore condiviso, evitano la tentazione di sposare la fine del mondo che si prospetta. Avviano piuttosto percorsi escatologici, facendo così seguire a una catabasi («discesa nel caos… caduta negli inferi») un'anabasi (ritorno all'ordine, alla coscienza, al valore) (De Martino 2019: 357; cfr. De Martino 1962: 46-47). Le apocalissi spesso accompagnate, al loro culmine, dalla diffusa adesione a narrazioni millenaristiche, sono quindi passaggi di rivelazione e di rivoluzionaria trasformazione, intesa sia come catastrofe che come complessiva rigenerazione.

Avendo tracciato sommariamente un quadro della proposta demartiniana, confronto alcuni passaggi de *La fine del mondo* con la documentazione etnografica e con pubblicazioni sugli attivisti NoGP. De Martino anticipa di circa mezzo secolo sentimenti di crisi che ultimamente si sono rinvigoriti e che evocano l'angoscia per una perdita di operabilità del mondo.

La semantica dell'apocalisse e il movimento No Green Pass

Nelle apocalissi culturali, e in particolare quando assumono un carattere «morboso» o «psicopatologico», si impone un «vissuto di 'alterità radicale'» (De Martino 2019: 226). Questo è caratterizzato da De Martino come segue.

> sentirsi spaesato in un mondo che si viene estraniando dai suoi significati domestici... le cose smarriscono la loro operabilità consueta... [le dinamiche banali dell'accadere quotidiano] alludono e, in modo oscuro, come per un alone semantico che le travaglia, escono dai loro limiti domestici e ovvi per farsi indici di un oltre indeterminato... ogni percepito racchiude uno scandalo: è un irrelativo [privo di relazione significativa con altro], un fuori posto, una vana ricerca di oltre nel vuoto di oltre domestico (*Ivi*: 173-175).

Quello apocalittico è un vissuto privo di punti di riferimento; nella fine del mondo, l'intenzionalità «non riesce più a trovare il suo compimento» (*Ivi*: 225). Nella crisi si intrecciano due dimensioni del crollo della credenza: il fallimento della conoscenza e della cognizione (credere al mondo) si somma alla perdita della fiducia (credere nel mondo). De Martino (2019: 175) si sofferma su come in un quadro

> catastrofico-cosmico del mutamento che investe tutto il fronte del percepibile acquistino rilievo elettivo di mutamento catastrofico i percepiti del giorno e

> notte, della terra e del cielo, del sole e del firmamento, cioè lo sfondo più remoto della domesticità culturale (la regolarità della natura), lo sfondo per entro il quale si configurano le altre più circoscritte domesticità (la strada, le case, la gente, la propria casa, le persone di famiglia, ecc). La luce del giorno è sbiadita, il sole è pallido, non tramonta, le stelle precipitano dal cielo, la terra è piatta, l'aria che si respira diventa un gas irrespirabile, la vegetazione inaridisce, la pioggia è diluviale: tutto deborda dal suo ordine correndo verso la propria modalità distruttiva, incompatibile con l'esistere.

Questa citazione ben esprime il timore che ho riscontrato nel movimento NoGP per ciò che concerne le alterazioni climatiche indotte non solo dall'inquinamento industriale, ma anche da due recenti interventi tecnologici. Si nutre timore per quelle che vengono chiamate «scie chimiche», riconducibili alla pratica nota in termini tecnici come geoingegneria o *cloud seeding*. Alcuni attivisti scrutano il cielo in cerca di segnali innaturali, lasciati – nella loro interpretazione – da processi di inseminazione di metalli nell'atmosfera. L'opposizione a tali alterazioni, ritenute occulte e dannose, confluisce nella resistenza rappresentata dai *Guardiani del cielo*, la cui pagina Telegram recita «Da oggi ci saremo anche noi, con gli angeli, ad accudire i cieli…». La lettura della presenza e assenza delle scie chimiche da parte di Susy, ex-giornalista e militante NoGP emiliana di mezza età, rivela sia il senso di inquietudine per la presenza di quelle che sono percepite come minacciose interferenze climatiche, sia la fiducia nella protezione divina da tali eventi catastrofici, tema cruciale come vedremo in seguito.

> Sono stata ieri mattina a San Damiano, in provincia di Piacenza, dove c'è la Madonna delle Rose… a prendere le mie acque... Ne faccio un uso quotidiano... ci fa guarigioni straordinarie: mente, corpo e spirito... Ci avviciniamo a San Damiano… e io, che so dove è, sono molto attenta a guardare le scie chimiche. [C'era] un lavoro di scie chimiche, un reticolato pazzesco... Filmo verso San Damiano, e guardo il cielo: chissà come mai lì sopra c'è l'azzurro? Chissà come mai non c'è una sola scia chimica? Arriviamo, cielo azzurro, continuano gli aerei a passare, passare, passare, tempo tre minuti le scie si dissolvono. Tutto attorno c'è bianco, scie che rimangono. Di che cosa stiamo parlando? Sono [San Damiano e altri santuari] punti energetici conosciuti da sempre... da cui parte il segreto di tutto[2].

[2] Susy, 19/02/2023, Sorbara; cfr. (www.san-damiano.com/lacqua-miracolosa). Gli intervistati, con una sola eccezione, hanno accettato di apparire nel testo con il loro nome o soprannome.

Desta preoccupazione anche la diffusione del 5G ovvero di una rete capillare di onde elettromagnetiche, temute per i loro potenziali effetti nocivi sull'individuo (vedi anche Lello & Bertuzzi 2025). La lettura apocalittica dell'immissione in massa di satelliti in cielo e di onnipresenza delle onde sulla terra attivano, usando un lessico demartiniano, un pericolo «catastrofico-cosmico» che investe *in primis* lo «sfondo» della domesticità culturale, ovvero «la regolarità della natura».

Entrando più nel merito della semantica apocalittica nel movimento NoGP, emergono due prospettive ermeneutiche leggibili come «alterità radicale» nella proposta demartiniana: la sensazione di un eccesso o al contrario di una estrema debolezza del portato semantico conducono alla percezione di fine del mondo. Sono dinamiche opposte, per certi versi, ma collegate tra loro da De Martino (2019: 173-177, 212-214, 225-227, 395-403, 571-572) in quanto entrambe espressioni della semantica apocalittica. Sintetizzo sotto le caratteristiche attribuite alle due polarità perché corrispondono all'inquieta percezione di fenomeni contemporanei nel mondo NoGP.

Per De Martino, quando la semanticità è eccessiva, l'universo è «minacciosamente onniallusivo» e l'intenzionalità «vaga allo stato libero» (*Ivi*: 225).

> gli ambiti percettivi... possono… essere travagliati da un rischioso eccesso di semanticità indeterminata da una allusività oscura e sospetta, da una tensione interna che li predispone a una sorta di esplosione, e infine da un irrelato andar oltre che li sospinge verso il deforme e il mostruoso, accennando a caotiche mescolanze (*Ivi*: 570).

In tale panorama semantico, la ricerca di trascendenza non trova appigli, annaspa nel vuoto e si associa al disvalore. Le «identità [diventano] labili provvisorie ... senza poter mai definire in modo soddisfacente il conato onniallusivo» (*Ivi*: 234). Le distinzioni tra categorie rischiano di collassare nella «immagine terrificante dell'universo in tensione, nel quale ogni ambito percettivo accenna a pericolose coinonie [disordinate ibridazioni] con tutti gli altri» (*Ivi*: 225; cfr.: 226). Di conseguenza gli ambiti percettivi «prendono ad andar oltre in modo irrelato [sconnesso]» (*Ivi*: 174): «si cerca inutilmente nel deforme, nella fluidità mostruosa, carica di intenzionalità rovesciata» (*Ivi*: 396).

A questo eccesso di semanticità che travolge le abituali e operabili distinzioni tra ambiti, si oppone il movimento NoGP: i recenti sviluppi che generano sconnessione e caos semantico sono ritenuti non solo pericolosi

ma potenzialmente apocalittici quando abbattano distinzioni ontologiche, simboliche e materiali ritenute irrinunciabili. Il problema ontologico, ovvero la classificazione delle cose del mondo, si lega alla diminuzione della loro intensità e chiarezza semantica: la perdita di una chiara differenziazione di significato fa precipitare le distinzioni categoriali.

Un primo ambito in cui è percepito il pericolo dell'indistinzione è la recente legalizzazione dell'introduzione surrettizia della farina di insetti nei cibi: condensato nello slogan NoGP: «Insetti cibo per schiavi» (vedi anche Lello & Bertuzzi 2025)[3]. L'alterazione della sostanza e della qualità del cibo attiva la paura dell'ingestione di terrificanti ibridi, di una «fluidità mostruosa» che evoca l'idea di contaminazione legata al collasso delle frontiere simboliche tra categorie (Douglas 1966). La perdita di fiducia nel cibo è parte di un più generale scetticismo rispetto alle recenti manipolazioni alimentari, come testimonia questo intervento rabbioso di un giovane uomo, registrato in un incontro di un gruppo NoGP emiliano teso a rafforzare la propria autonomia nel reperimento di cibo artigianale ritenuto integro.

> Stanno cominciando ad adulterare sempre più massicciamente tutto il prodotto industriale, aggiungendo le cavallette qui e scancherando [pasticciare con qualcosa di natura meccanica] con gli OGM lì. Quindi se non ti fanno fuori per il vaccino, ti fanno fuori per quello che mangi. Allora, se siamo qui è perché cerchiamo di recuperare la nostra autonomia ed uscire dal sistema. E se andiamo a mangiare i prodotti del sistema, il sistema siamo noi perché lo buttiamo dentro per la bocca[4].

Una seconda perdita del confine tra ambiti è percepita tra corpo umano e innesto artificiale. Sebbene il confine non sia mai stato netto e ci sia stata una lunga storia di interventi tecnologici sul corpo, l'epoca contemporanea spinge l'umano a rassegnarsi alla necessità di innesti percepiti come sempre più complessi, invasivi, eterodiretti. La volontà di difendere i confini corporei da elementi percepiti come contaminanti riguarda, in primis, l'ultima generazione di vaccini, quelli a tecnologia mRNA, chiamati spesso «sieri transgenici» in ambiente NoGP (cfr. Raffaetà 2012; Drążkiewicz 2021; Lello *et al.* 2022). Lo scetticismo rispetto alla violazione di quella che viene ritenuta la sacralità, e quindi l'inviolabilità, del corpo investe anche gli innesti sottocutanei, sia quelli che dovrebbero favorire l'avvento della

---

[3] Regolamento di esecuzione (UE) 2023/5, 3 gennaio 2023.

[4] Incontro gruppo NoGP, Rubiera, 23/01/2023.

telemedicina, sia quelli usati per l'identificazione e le transazioni monetarie. Umano e tecnologia avanzata sono percepiti come ambiti distinti che rischiano, riprendendo il lessico demartiniano, una pericolosa «coinonia».

Un terzo ambito in cui è percepita una forzata indistinzione semantica è quello della determinazione sessuale. La critica non è rivolta né alle scelte concernenti le pratiche sessuali, né a quelle legate alle identità di genere; quello che agli attivisti risulta oscuro e sospetto è l'intervento biochimico sugli adolescenti finalizzato ad una manipolazione irreversibile della identità sessuale verso forme ibride ritenute «innaturali».

La resistenza nasce dalla convinzione che sia in atto una strategia finalizzata a ingarbugliare gli orizzonti noti e quindi operabili. Luce, un informatico emiliano sostenitore dei «guerrieri ViVi» la parte del movimento più attiva in azioni dirette (principalmente graffiti di denuncia), ad esempio teme l'uso di «uteri artificiali» associato al

> tentativo di togliere il bambino dalla famiglia. La famiglia bisogna destrutturarla: quindi non ci deve essere più la figura del padre e della madre ma *deve essere tutto molto misto, promiscuo, senza una definizione*. Quindi far sì che anche i bambini siano semplicemente un surrogato dato alla vita tramite la tecnologia. Con questi uteri in serie quindi ... ci sarà una totale disumanizzazione e robotizzazione dell'uomo[5].

Le tre dinamiche discusse sopra vengono percepite come pericolosi collassi delle indispensabili distinzioni tra ambiti (commestibile/non commestibile; umano/artificiale; maschile/ femminile).

Nella lettura degli attivisti la tecnica dirottata, come vedremo, da «forze oscure» usurpa il protagonismo divino nell'ordinare il mondo. Luce, come tanti altri, vorrebbe una maggiore umiltà tecnologica e un allineamento con quelli che sono percepiti come orientamenti «naturali»: «È inutile intervenire sempre con dei meccanismi, con delle tecnologie per riuscire ad arrivare dove non puoi arrivare anche perché se la natura non te lo permette, c'è una ragione»[6]. Durante il raduno di un gruppo Telegram NoGP emiliano, Monica, psicoterapeuta olistica e tra le promotrici del gruppo telematico, usa la metafora della bellezza e unicità dei colori quando sono distinti, paragonandoli al grigiore di quando sono invece mischiati.

---

5 Luce, San Giovanni in Persiceto, 28/11/2022, corsivo mio.

6 Luce, San Giovanni in Persiceto, 28/11/2022.

> Recuperare il senso dell'unicità dell'essere non di questa omogeneizzazione dove tutto è la stessa cosa. È come prendere i colori meravigliosi dell'arcobaleno, metterli in un frullatore e fare un omogeneizzato: viene fuori un marrone strano, un grigio scuro; quindi li perdiamo tutti. Manteniamo anche il valore delle differenze: differenze di genere, differenze religiose, differenze di gusti, di stile anche differenza della visione politica perché adesso non ci sono più [visioni politiche diverse]. Abbiamo diritto alle differenze. Dalla omologazione alla policromia: recuperare i nostri colori le nostre differenze, vestirci diversi, mangiare ognuno come gli va con consapevolezza senza seguire l'onda che è stata creata, l'onda degli insetti[7].

Nella polarità opposta all'eccesso, il mondo appare invece indebolito da una semanticità insufficiente: l'universo è «sclerotico».

> [gli] ambiti percettivi sono investiti da una inerzia mortale, impartecipi di qualsiasi 'oltre' che li collochi in un ordine, finti e teatrali rispetto alla verità della vita, o addirittura composti in una sorta di rigidità cadaverica... Il vissuto dell'universo in agonia assume anche la forma dell'universo già morto, in cui tutte le cose stanno immobili come in una bara, irrigidite nei loro limiti senza significato, senza oltre (De Martino 2019: 226, 212).

Gli ambiti percettivi sono vissuti come «meccanici» e «'artificiali'... fuor d'ogni intenzionalità possibile» (*Ivi*: 174, 225-226) e quindi inservibili.

Queste riflessioni risuonano con le percezioni che il mondo NoGP ha delle istituzioni: governi, sindacati, partiti, media ma anche settori della scienza. Questa rassegna di commenti sui partiti, tratte da interviste ad attivisti NoGP, illustra la loro percepita debolezza semantica. Per Valeria i partiti «non esistono più»[8]; per Alex: «Queste categorie – sinistra, destra, centro – sono vecchie, desuete, inservibili»[9]; Lucia conferma: «La politica, come me la raccontavano anche i miei nonni e i miei, non c'è più»[10]; Mara ribadisce: «Politica e sindacato, è stata una grossa delusione»[11]. In termini demartiniani quello che colpisce di questi stralci è la perdita di un ethos trascendente della politica, di una capacità utopica di proiettarsi oltre il mondano. Ciò genera una profonda alienazione; subentra quindi un senso

---

7 La riEsistenza nella Verità, Festa Gruppo Modena, 11/09/2022, Villa Sorra (MO).

8 Valeria, Siena, 11/10/2022.

9 Alex, Murlo, 20/10/2022.

10 Lucia, Torrenieri, 7/01/2023.

11 Mara, Casole d'Elsa, 08/01/2023.

di vuoto ben descritto da De Martino come difetto di punti di riferimento operabili. Per Monica: «La vecchia genealogia politica non è comprensibile»[12]; Federico, quando gli ho chiesto se si sentiva di destra o sinistra, risponde: «Queste etichette hanno perso di senso»[13]; Luce ribatte in modo simile: «Non mi riconosco in queste etichette... Una volta forse c'era una parvenza di una politica più vera un po' più reale, adesso è diventata una maschera»[14]; Aldo chiosa: «son tutti uguali, non cambia nulla... ce l'hanno fatto credere»[15]. Caratterizzare il movimento NoGP italiano come «di destra» è empiricamente errato (i tentativi di cooptazione della mobilitazione da parte di partiti e movimenti neofascisti sono stati sostanzialmente fallimentari), incongruo (in quanto è stato un movimento per la difesa di una libertà di auto-determinazione contro quello che veniva percepito come autoritarismo statale) e fuorviante (in quanto incapace di convogliare la visione emica, intesa come contrapposizione tra gente comune e poteri forti; cfr. Boni 2023: 93-94). La politica istituzionale, di destra e di sinistra, è vista come sclerotica al punto da esser percepita nel suo aspetto di oscura macchinazione teatrale. Opinioni simili mi sono state espresse rispetto al sistema egemonico di informazione (TV, giornali, radio), al sistema sanitario nazionale in periodo pandemico, e in forma più sfumata al sistema educativo (cfr. Lello & Bertuzzi 2025).

La semantica apocalittica oscilla tra l'ambiguità e una rigidità inservibile. Ciò è dovuto, secondo De Martino (2019: 396; cfr.: 150), al crollo di un ethos del trascendimento nel valore:

> queste antinomie della crisi [difetto ed eccesso semantico] nascono per il flettersi della potenza del decidere secondo valori, sono il segno di tale flettersi, e del correlativo instaurarsi del regno dell'antinomia senza soluzione, dell'ambivalente senza valore, dell'ambiguo senza norma dell'ethos e del logos.

La crisi genera una «sistematica spossessione» (De Martino 2019: 227) che riguarda non la singola dinamica ma l'interpretazione degli eventi nel loro «significato cosmico, appunto perché non è in gioco il questo o il quello come tali ma il loro essere segni di un mutamento che investe tutto il

---

12 Monica, Fanano, 30/10/2022.

13 Federico, Siena 18/11/2022.

14 Luce, San Giovanni in Persiceto, 28/11/2022.

15 Aldo, Sorbara, 19/02/2023.

percepibile mondano» (*Ivi*: 174-175). Ne consegue il prevalere «di sospetto, di trame, di mostruosità figurativa, di intenzionalità rovesciata; di catastrofe cosmica» ovvero di «insidie subdole, trame occulte, intenzioni distruttive» (*Ivi*: 395, 175-176); detto altrimenti in una formulazione ricorrente nel testo, la sensazione di «essere-agiti-da» (*Ivi*: 86, 163, 177, 213, 571).

Questi passaggi evocano l'utilizzo in ambienti NoGP di quelle che sono state chiamate «teorie del complotto». Nel loro complesso si tratta di contro-narrazioni, spesso iper-semplificate e per certi versi inventate, che mirano ad attribuire responsabilità a chi orchestra quelle che sono percepite come trame occulte con intenzioni distruttive foriere di una catastrofe cosmica (Asprem & Dyrendal 2015; Lagalisse 2019; Amiech 2024; Santullo 2025). La forma più estrema che prende il senso di «essere-agiti-da» è la convinzione, diffusa tra alcune frange, che il grafene contenuto nei sieri inoculati consenta di orientare a distanza la condotta attraverso impulsi elettro-magnetici o di utilizzare le tecnologie clima alteranti per generare disastri meteorologici. La teoria demartiniana offre chiavi di lettura per comprendere credenze degli attivisti NoGP che hanno una dimensione psicopatologica associata a sofferenze e malesseri, ma che acquistano un senso culturale se osservate come vissuti apocalittici collettivi, generati da un profondo disagio nello stare in un mondo che appare radicalmente trasformato e non più operabile, un mondo in fase di drammatico e irreversibile collasso.

Millenarismo anti-tecnologico

Il senso di incipiente collasso che vivono gli attivisti NoGP attualizza le riflessioni demartiniane sull'apocalisse «borghese», «occidentale» o della «cultura euroamericana contemporanea» (De Martino 2019: 84, 347-412). De Martino ne leggeva i sintomi nelle espressioni artistiche già nell'Ottocento e nelle dinamiche sociali fin dal Secondo Dopoguerra; nei decenni si è trasformata e ora si manifesta nell'immaginario degli attivisti. De Martino aveva la sensazione che la cultura divenuta egemonica nel Nord-Atlantico avesse un ethos del trascendimento in profonda crisi, segnata dalla «agonia del sacro» e dall'assenza di *telos* (*Ivi*: 115-116; cfr.: 82; cfr. De Martino 1962: 56-59): ciò lo porta a caratterizzare quella del nostro contemporaneo come un'apocalisse «senza escaton», priva delle premesse necessarie al riscatto: «fra tutte le apocalissi culturali essa appare più di tutte le altre rischiosamente prossima alla crisi radicale dell'umano» (De Martino 2019: 356; cfr. 130, 355, 358).

Uno dei principali limiti della trattazione demartiniana dell'apocalisse «occidentale» è la scarsa consistenza del materiale etnografico a sostegno[16]. De Martino sostiene che i sintomi di tale apocalisse incipiente siano visibili nei campi di sterminio e nell'utilizzo della bomba atomica, nella produzione artistica e letteraria, nelle crisi psicopatologiche a lui contemporanee. Ciò porta Gallini e Massenzio (2002: xviii) a sostenere che «la crisi si manifesta non nel suo aspetto immediato, ma in forme variamente mediate dalla sensibilità artistica e dall'esercizio intellettuale».

A sessant'anni dalle riflessioni demartiniane, il vissuto apocalittico non è più limitato a espressioni artistiche o alle drammatiche contingenze storiche di metà del Novecento, ma si nutre di una profonda inquietudine generata da una sensazione di radicale sconvolgimento del rapporto tra umanità, ambiente, scienza e tecnica. Le attualizzazioni contemporanee della nozione di apocalisse culturale spesso eludono il dramma del crollo della presenza nella catastrofe. Sono piuttosto elaborazioni razionali di pericoli distanti: «il lettore di oggi penserà piuttosto a come mettono a repentaglio la presenza il terrorismo, l'ambiente… oppure dei virus» (Zinn 2021: 96; vedi anche Eriksen 2017; Di Nuzzo 2020; Remotti 2022; Beneduce 2023: 344, 353-354). La crisi rimane generica e ancora «domestica»: la minaccia è familiare e gestibile (l'inquinamento) oppure è distante, circoscritta, potenziale (il terrorismo, le epidemie, ecc.). Queste interpretazioni non trasmettono l'intensità e la cogenza del cataclisma al cuore dell'apocalissi culturale demartiniana.

Nel mondo NoGP prevale la sensazione di essere già in tempi apocalittici non per la fine del mondo in altre «patrie culturali», ma nella nostra; non per un futuro minaccioso, ma per un presente catastrofico; non in potenza, ma già in atto; non per un singolo pericolo identificabile, per quanto incombente e grave esso sia, ma per il venir meno di ciò che consente la tenuta del nostro mondo. Taliani si avvicina al sentore dei NoGP quando evoca «la questione della caduta del cielo, le patologie dell'esperienza in procinto di crollare e tutte le predicazioni apocalittiche della scomparsa dei molteplici *hodos* subalterni e locali» (2021: 87, corsivo in originale). A differenza di quando veniva scritta *La fine del Mondo*, l'apocalisse culturale occidentale è ora indagabile in termini etnografici perché, in alcuni settori sociali, ha assunto la dimensione immediata della cogente perdita com-

[16] La trattazione forse più approfondita e puntuale è quella sui disordini al Capodanno di Stoccolma del 1956 letti come «disgregazione della vita morale» (De Martino 1962: 169).

plessiva di senso, e quindi di incapacità di riconoscere un proprio protagonismo operabile all'interno di un ethos del trascendimento condiviso[17]. Nel vissuto di molti NoGP le macchinazioni sataniche, preannuncio della catastrofe, si stanno dispiegando sotto i nostri occhi: la gestione pandemica è stato un passaggio, ma lo scenario complessivo è quello noto tra gli attivisti come *Great Reset* e Quarta Rivoluzione Industriale. Queste nozioni indicano la messa in campo di tecnologie controllate dall'élite e finalizzate ad un progressivo accentramento di potere, risorse e capacità di controllo, teso ad un drastico ridimensionamento della popolazione mondiale.

Un'ulteriore convergenza, analitica e concettuale, tra le analisi di De Martino e la visione emica degli attivisti è la centralità attribuita alla distorsione di scienza e tecnica nell'apocalisse occidentale.

> [la] insidiosa apocalittica occidentale che è caratterizzata dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, dal minaccioso restringersi di qualsiasi orizzonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine dai rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica (De Martino 2019: 82).

Le ultime righe rendono bene le letture dei contesti NoGP dei tempi pandemici e post-pandemici. De Martino evoca la distopia tecnica: «l'umana civiltà può autoannientarsi ... e impiegare le stesse potenze del dominio tecnico della natura secondo una modalità che è priva di senso per eccellenza, cioè annientare la stessa possibilità della cultura» (*Ivi*: 70). In *La fine del mondo* usa ripetutamente i concetti di «tecnicismo», «scientismo» e «scientifismo» per indicare i pericolosi irrigidimenti positivistici di tecnica e scienza. Un uso analogo alimenta la critica al sistema sanitario da parte degli attivisti NoGP. Questi riconoscono vari altri usi ritenuti preoccupanti del «tecnicismo» contemporaneo: la manipolazione chimica e genetica della filiera alimentare; la digitalizzazione; l'espansione dell'intelligenza artificiale, della telemedicina e delle nanotecnologie; la proliferazione di virus in laboratorio e di armi biologiche (Halafoff *et al.* 2022; Santullo 2021; 2023; Sparaco 2026; Lello & Bertuzzi 2025). L'uso del termine «scienti-

[17] La difficoltà a riconoscere l'apocalisse in occidente è in parte dovuta all'insistenza con cui si è misurato *La fine del mondo* all'interno del marxismo (Biscuso 2024), mentre il senso di catastrofe e riscatto si è manifestato in ambienti senza una connotazione di classe e portatori di un lessico che nulla spartisce con la tradizione marxista.

smo», già evocato da De Martino, connota oggi quegli ambienti perplessi dagli usi contemporanei della scienza, in particolare nelle sue declinazioni terapeutiche: il termine permette di esprimere sia una rottura rispetto ai saperi egemoni (la nozione contiene una critica a quella che viene ritenuta la cecità auto-referenziale delle tecniche biomediche) sia un intendimento alternativo della scienza e della terapia su orientamenti olistici, naturali, personalizzati.

Un'altra sintonia tra il vissuto NoGP e l'apocalisse «borghese» in De Martino è la sensazione di «disumanizzazione dell'umano che caratterizza l'ora che volge» (De Martino 2019: 84)[18]. Quando sollecitata ad una previsione sul prossimo futuro, Lucia, madre di tre adolescenti non vaccinati, esprime la preoccupazione per un possibile collasso culturale.

> non è un bello scenario... sinceramente provo a non immaginarlo perché mi spaventa molto, soprattutto per i figli, per i ragazzi ovviamente. Uno pratica l'amore però poi quando si tratta della vita dei tuoi figli prendi anche la spada e combatti. Quindi se in futuro ci sarà da combattere si combatterà... Se queste forze dominano, mi vengono in mente dei film degli anni Ottanta in cui si vede la città sopra tutta perfetta, regolare, e giù nei livelli inferiori la resistenza di chi non si è piegato. Spero di non arrivare a questo, però di sicuro si lotta fino in fondo per la vita e soprattutto per rimanere umani[19].

La sensazione di vivere in tempi catastrofici è diffusa nel movimento. Si immagina come imminente un'accentuazione delle politiche di imposizione vaccinale; della censura telematica; del controllo digitale; dell'impoverimento della classe media; della perdita di valore dei soldi; del peggioramento dei servizi sociali. Queste trasformazioni si intrecciano a violenze diffuse in un contesto, come mi ha detto Maurizio, un uomo che ha ospitato nella sua casa incontri segreti di giovani non vaccinati, in cui «non ci sarà il carabiniere a proteggerci e dovremmo difendere noi le nostre case»[20].

---

18 Su questo aspetto la mia lettura diverge significativamente da quella di Remotti (2022: 22) che sostiene che per De Martino l'Occidente sarebbe caratterizzato da una «umanizzazione della storia consistente in un'abolizione dell'incidenza dei fattori esterni, non-umani, naturali, sostituiti dalla capacità degli uomini in società di modellare il divenire», grazie anche alla potenza della tecnologia moderna. Mi pare che la traiettoria tecnica moderna sia vista con grande ambivalenza da De Martino che infatti l'associa ad una potenziale apocalissi senza *escaton*.

19 Lucia, Torrenieri, 07/01/2023.

20 Maurizio, Sorbara, 14/11/2022.

Federico, un tecnico ospedaliero sospeso in conseguenza alla sua indisponibilità a vaccinarsi, si immagina il futuro in modo analogo.

> Arrivati a questo punto, loro dove possono andare? A me dà l'idea che loro vogliano arrivare a una sorta di guerra civile, metterci l'uno contro l'altro e questo lo potrebbero ottenere quando il mio stipendio non ce la fa a pagare più il mutuo, le bollette, l'acqua. All'umanità di oggi tornerà più facile rubare che andare a zappare l'orto insieme. Ci sarà chi, prima di me, avrà già problemi e magari mi viene a bussare a casa. Ora se vieni a bussare a casa in maniera benevola magari ti accolgo e si divide quello che ho; se mi vieni a rubare in casa magari ci sta anche che mi trovi con il fucile perché ci tengo a difendere la mia famiglia[21].

Gli allarmi demartiniani, caduti nel vuoto del boom economico, tornano ora di grande attualità e pregnanza per un settore della società italiana che si sente «spossessato» in un mondo in cui i riferimenti domestici e le «patrie culturali» si sgretolano velocemente sotto la potenza di una tecnologia sempre più invasiva e inarrestabile.

Escatologia politica dal basso: alla ricerca del sacro

La catastrofe in corso è considerata dagli attivisti il risultato di un attacco di forze maligne e sataniche, identificate in chi accentra potere economico, finanziario, mediatico e tecnologico. Gli schieramenti (chi sostiene «il sistema» e chi gli si oppone) e la stessa battaglia politica vengono spesso letti come uno scontro spirituale tra forze del Male e del Bene, tra agenti dell'Oscurità e della Luce. Usando il lessico demartiniano, la tensione politica è tra le forze che conducono all'apocalisse «senza escaton» e quelle tese a superare la catastrofe odierna attraverso un ethos del trascendimento in grado di immaginarsi una salvezza, anzi di vivere fin d'ora una «rigenerazione» (*Ivi*: 214, 553-554).

Tra gli attivisti NoGP l'ethos del trascendimento demartiniano può essere individuato nella valorizzazione di spiritualità e sacralità così come nella ricerca di una interconnessione olistica con la «natura». Entrambe le dinamiche, spesso intrecciate, sono finalizzate alla salvezza umana tramite la salvaguardia dell'ordine naturale e divino, come espresso dal palco di un raduno NoGP emiliano: «La natura... premia la collaborazione: se non ci riallineiamo alle leggi della natura, non avremo possibilità di sopravvivere»[22].

---

[21] Federico, Siena, 18/11/2022.

[22] La riEsistenza nella Verità, Festa Gruppo Modena, 11/09/2022, Villa Sorra (MO).

Privi di un'unica istituzione religiosa in cui elaborare l'anelito di trascendenza, questo viene vissuto in modo soggettivo e creativo, facendo ricorso ad una pluralità di ispirazioni. Molti attivisti lavorano intensamente sulla propria spiritualità in un processo spesso chiamato «risveglio della coscienza». Questo percorso finalizzato ad una reintegrazione in una sacralità ormai alienata dall'esperienza umana adopera e miscela una varietà di stimoli spirituali diffusi nel complesso scenario post-secolare contemporaneo (Filoramo 1999; Parmigiani 2021): i riferimenti teologici spaziano tra cattolicesimo (spesso in una versione integralista), sciamanesimo, yoga, neopaganesimo, animismo, astrologia, esoterismo, New Age, cosmologie amerindie o orientali (cfr. Halafoff *et al.* 2022; Parmigiani 2023); le pratiche comprendono gruppi di preghiera, il consulto di visionari, l'assunzione di ayahuasca, la riflessologia plantare, la meditazione, la pranoterapia, i massaggi e i bagni di gong; le figure che guidano gli esercizi si presentano come alchimisti, astrologi, psicoterapeuti, sciamani, druidi, operatori olistici.

La politica viene concepita e vissuta all'interno di tale cornice come sostiene Monica.

> Abbiamo bisogno di mettere a fuoco con chiarezza un altro tipo di rivoluzione: ce ne sono state tante – economiche, finanziarie, politiche, religiose – l'unica rivoluzione che non è mai stata fatta e l'unica necessaria per attraversare questo periodo è la rivoluzione della coscienza, delle nostre coscienze. Solo un livello di consapevolezza alto, quindi una coscienza pulita, libera può produrre un paradigma diverso da quello che abbiamo utilizzato fino a oggi e che ci ha portato a quello che stiamo vivendo; può portare a una comunità di valori e quindi a un sistema sociale davvero diverso. Altrimenti ci mettiamo un vestito diverso, cambiamo il vestito ma non la struttura interna[23].

Susy ha un immaginario sul prossimo futuro che ben rivela l'intreccio tra politica e spiritualità, così come la dialettica tra apocalisse e «riscatto».

> Sapevo che c'era questa piramide con vari strati, partiamo da noi in fondo e arriviamo sempre più in alto alla punta con le banche, poche famiglie, le multinazionali, ma sopra queste trovi proprio il Male. Quindi è una lotta tra Male e Bene. Un invisibile non umano è all'apice. Ci sono forze che noi non conosciamo. A questo punto è veramente necessario mettersi in gioco e dire: io da che parte sto? È stato un percorso di domande e a ogni domanda la risposta era chiara e netta: io sto dalla parte della Luce, io sto dalla parte del Bene.

[23] Monica, Fanano, 30/10/2022.

> Chi è che ci difende dalla mia parte? Ci sono Gesù, la Madonna... la scoperta dell'arcangelo Michele... Dovremo attraversare periodi bui: le vibrazioni devono alzarsi altrimenti verremo catapultati da altre parti. Siamo dentro una lotta tra energie fortissime: il Bene, queste energie positive, respingono il Male. Fino alla meraviglia della piramide che ora si sta capovolgendo: in basso il Male e in alto ci siamo noi, il collettivo, la rete[24].

Non avrebbe probabilmente sorpreso De Martino che in questo contesto millenaristico (Boni 2025) emergano voci profetiche per certi versi simili a quelle delle «culture tradizionali indigene» che di fronte «ai rischi di una catastrofe ... si sono difese, fra l'altro, anche col mezzo dei movimenti profetici, apocalittici e escatologici» (De Martino 2019: 84).

> Nel messianismo rivoluzionario affiorano i temi di una salvezza terrestre e collettiva, dell'avvento di una città celeste sulla terra, del popolo eletto che bandisce e affretta questo avvento, dell'Anticristo e della battaglia finale, cataclismatica e decisiva, dopo la quale il mondo sarebbe emerso totalmente trasformato e redento, senza più il negativo, i conflitti, le tensioni che caratterizzano il mondo attuale (*Ivi*: 438; cfr. Lanternari 2003).

Le profezie annunciano la catastrofe in corso, spiegano il suo decorso, evocano la necessità inderogabile di un risveglio collettivo e, al contempo, tendono a rassicurare e offrire speranza: l'umanità può sconfiggere le mortifere forze del Male e riscattare l'armonioso ordine divino attivando l'amore. Il comizio di un leader spirituale riconosciuto, Michele Giovagnoli, ad un raduno NoGP genovese, propone un attivismo spirituale nei contenuti e nel lessico.

> Dobbiamo portarli a combattere sul nostro terreno di amore... no scontri, proteste ... combattere col cuore... Lo devono vedere che siamo diversi... quando ci uniamo siamo meravigliosi dentro... Prendete la mano della persona vicina... è una cosa leggera... sentite che bellezza che c'è ... è il nostro detonatore di amore... [Siamo] un'umanità [quella non vaccinata per il Covid] che si è ritrovata ad un certo punto ad essere brutta, sbagliata e cattiva... ad essere abbandonata... messa da parte, a essere costretta a rinnegare se stessa. Per un po' ci ha creduto, è stata confusa; poi un sussulto, è nato qualcosa dal profondo, hanno cominciato a guardarsi negli occhi. Qui tutto ci sta spingendo a dire veramente chi siamo. Si muoveva una domanda nel vento: «Siete all'altezza della vostra libertà?» La nostra vittoria non sarà andare a strappare un Green

[24] Susy, 19/02/2023, Sorbara.

> Pass, la nostra vittoria sarà aver capito chi siamo e che cosa vogliamo... Saremo quattro, cinque mila [in piazza] ma c'è un unico cuore che batte... Siamo arrivati liberi su questa terra, liberi torneremo a casa[25].

Questo progetto escatologico prevede una politicizzazione della spiritualità e una spiritualizzazione dell'azione politica dal basso. L'attivismo spirituale emerso nel movimento NoGP caratterizza una parte consistente delle mobilitazioni anti-istituzionali emerse nel Nord-Atlantico negli ultimi decenni: «il focus è simultaneamente sull'auto-cambiamento (azioni interiori) e sull'attivismo sociale rivolto all'esterno (azioni pubbliche)» in una cornice di apprezzamento olistico della «interconnessione radicale» e del «panteismo spirituale» (Keating 2008: 57, 60-61), stimolato da una «coscienza espansa e partecipatoria» (Parmigiani 2023: 10; cfr. Asprem & Dyrendal 2015; Pio & Syed 2014; Stacey 2018; Asprem 2020; Beaman & Stacey 2021; Glowczewski 2021). Per quanto questa escatologia possa apparire semplicistica, contraddittoria, utopica, anacronistica, l'empatia ci permette di leggere le inedite mobilitazioni dal basso che si stanno diffondendo in termini culturali oltre che psicopatologici.

Conclusioni

Le inquietudini che hanno dato vita al movimento NoGP erano presenti da decenni come vissuti singoli, di nicchia o di piccole associazioni: se ne possono tracciare le genealogie, tra l'altro, nelle associazioni che promuovono la libertà di scelta vaccinale, nella spiritualità New Age, nelle scuole antroposofiche e parentali, in quelle biografie che anelano un ritorno alla terra o alla natura, nelle resistenze anarchiche alle nanotecnologie, nella galassia delle terapie olistiche, nel crescente scetticismo rispetto alle istituzioni egemoniche. Una gestione pandemica autoritaria, culminata con l'introduzione del Green Pass, ha amplificato e fatto precipitare le divergenze, permettendo di identificare un nemico comune e quindi di coagulare questi diversi orientamenti in un progetto resistenziale unitario (Morsello 2024: 264). Le mobilitazioni coniugano l'impegno politico con l'espressione di un ethos di trascendimento controcorrente rispetto al

[25] Michele Giovagnoli, 23 ottobre 2021, https://www.youtube.com/watch?v=0-HP8dGJHFY, Genova.

consumismo ipertecnologico dominante: la messa in campo di un sistema valoriale alternativo ha assunto caratteri escatologici oltre che politici.

Alcune resistenze contemporanee rischiano di essere classificate come mero delirio dal razionalismo positivistico contemporaneo se private di una lettura escatologica. La protesta NoGP è stata classificata come «regressiva» da Della Porta (2023; cfr. Santullo 2025) e certamente mostra elementi conservatori, associati alla critica dell'orientamento tecnologico contemporaneo. Tale caratterizzazione ha però il difetto di non convogliare la visione emica della storia per gli attivisti. L'apparato teorico e concettuale elaborato da De Martino offre invece chiavi preziose per una comprensione non giudicante, e quindi più approfondita, del movimento NoGP e più in generale della recente spiritualizzazione dei movimenti. La valorizzazione trascendente – nel caso degli attivisti NoGP associata alla riscoperta del sacro, alla custodia della creazione divina, al ripristino dell'operabilità domestica, alla difesa della patria culturale – permette di inserire potenziali apocalissi psicopatologiche soggettive in un progetto rigenerativo collettivo.

I NoGP sono stati rappresentati nella loro catabasi (la discesa agli inferi) piuttosto che nella loro anabasi (tentativo di riscatto). Ciò che sentono gli attivisti non è semplicemente un vago pericolo climatico o virale, ma il collasso di un ordine del mondo ormai incomprensibile e inoperabile. Empatizzare con ciò permette di leggere anche le manifestazioni più estreme e controverse della galassia NoGP (complottismi, anti-scientismi, ripudi tecnologici, ecc.) come esperienze di vissuto apocalittico. De Martino (2019: 574) ha più volte sostenuto l'importanza dell'analisi di casi psicopatologici nello studio delle apocalissi culturali e ha perlustrato le «'somiglianze' fra l'apocalittica d'oggi e le apocalissi psicopatologiche». Ha anche distinto i deliri psicopatologici, individualizzati e privi di possibilità di riscatto, da «un'opera culturale [che] può serbar tracce di stati psichici morbosi, ma che in quanto effettiva opera culturale testimonia, almeno nel suo specifico carattere dotato di valore, a favore del sano e non del malato» (*Ibidem*).

Sebbene l'attivismo NoGP abbia accolto anche quelli il cui vissuto di fine del mondo assumeva toni psicopatologici, nel complesso la mobilitazione ha avuto proprio il senso di offrire una cornice culturale collettiva in cui risolvere le crisi individuali. Il tentativo di ripristinare un ordine «umano» e «naturale» ha preso la forma di un rinnovato legame comunitario fondato su un ethos condiviso: opposizione ai poteri forti e alle forze del Male; libertà, autodeterminazione terapeutica e autonomia in

un quadro di mutualismo autogestito dal basso; «risveglio delle coscienze» per il ripristino dell'armonia cosmica. In questo modo il movimento NoGP attiva una dinamica che De Martino (2019: 292-293, 330) ha chiamato «destorificazione del negativo». Questa nozione è usata da De Martino per indicare la capacità ordinaria dei sistemi culturali di andare oltre l'incertezza, la precarietà, la vulnerabilità, la sofferenza mondana trasferendo il livello interpretativo su un tempo mitico-rituale in cui le negatività si risolvono su un «piano metastorico». Tra i NoGP il ricorso alla dimensione sacra, rituale, mitica permette di sottrarsi alla drammaticità storica di un periodo, quello della gestione pandemica e delle sue discriminazioni, e più in generale, di un mondo percepito ormai in uno stato catastrofico. L'elaborazione di una metastoria che identifica le cause del collasso (il malefico uso delle tecnologie da parte della élite) e le risposte adeguate (unirsi per salvaguardare l'ordine divino) permette agli attivisti di esercitare una presenza politica e di operare nella storia, sia nella fase resistenziale attuale che nello scenario post apocalittico. Questa prospettiva di trascendenza escatologica nel valore della natura, dell'ordine divino, della unione delle forze umane che intendono salvaguardare l'armonia cosmica consente di immaginare una prospettiva attraverso la quale fermare, invertire, bloccare le forze maligne che portano la storia verso l'apocalisse, o perlomeno di avere la speranza di sottrarvisi personalmente o in piccoli gruppi.

Passata la minaccia riconducibile alla gestione pandemica, le divergenze sono tornate ad essere espresse in forma privata o in piccoli gruppi; non attirano più l'attenzione mediatica e non suscitano più scandalo. Eppure rimangono attivi molti gruppi Telegram legati alle mobilitazioni; gli snodi locali del movimento continuano ad organizzare convegni su filosofie terapeutiche olistiche; permangono forme di ricerca di autonomia alimentare e strutture sanitarie alternative nate in periodo pandemico. Non scompaiono le inquietudini e lo scetticismo; anzi, le convinzioni anti-sistemiche degli attivisti NoGP sono uscite rafforzate dalle recenti ricostruzioni su diversi punti chiave della dinamica pandemica (efficacia delle vaccinazioni, interessi aziendali e istituzionali per vaccinazioni di massa, effetti collaterali dei vaccini, incapacità delle inoculazioni di generare immunità di gregge, etc). Oggi l'opposizione rimane attiva nella sua latenza; verosimilmente futuri eventi percepiti come diabolici e apocalittici (scenari bellici, l'estensione della digitalizzazione forzata, lo sdoganamento dell'intelligenza artificiale, nuove campagne vaccinali coercitive, l'apertura di biolaboratori,

ecc.) porteranno la forma qui descritta di resistenza escatologica a manifestarsi in pubblico nuovamente nella sua radicalità.

Ringraziamenti

Questo saggio è stato reso possibile dell'accoglienza degli attivisti NoGP senesi e modenesi nonché dagli stimoli intellettuali maturati con il gruppo TUAS. Ebruk Busni e Stefania Consigliere hanno avuto un ruolo cruciale non solo nella formulazione del testo ma in suggerirmi temi, orientamenti e riflessioni; a loro va la mia gratitudine. Gli stimoli offerti dai valutatori e dal comitato redazionale della rivista sono stati di grande aiuto nell'affinare il testo. La scrittura è stata facilitata dal Finanziamento del FAR Dipartimentale DSLC Unimore 2025.

Bibliografia

Amiech, M. 2024 (2023). *L'industria del complottismo.* Urbino: Malamente.

Asprem, E. 2020. The magical theory of politics: Memes, magic, and the enchantment of social forces in the American magic war. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions,* 23, 4: 15-42.

Asprem, E. & Dyrendal, A. 2015. Conspirituality Reconsidered: How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory? *Journal of Contemporary Religion,* 30, 3: 367–82.

Beaman, L.G. & Stacey, T. (a cura di) 2021. *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*. London: Palgrave.

Beneduce, R. 2023. I rimorsi della Terra. Leggere Ernesto de Martino tra pandemie, incendi e guerre: un esercizio di immaginazione antropologica. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 55: 337-362.

Biscuso, M. 2024. «Il dramma dell'apocalissi marxiana». De Martino e il marxismo nella Fine del mondo (1977) e nella sua prima ricezione. *Dialettica&Filosofia*, 18: 121-143.

Boni, S. 2023. *Tornare in sé. Per una ripresa della coscienza sociale e della resistenza attiva*. Torino: Nautilus.

Boni, S. 2025. Conspiritual Activism: Millenarism and prophetism in Central Italy's No Green Pass movement. *Focaal*: 1-15, online first, https://www.berghahnjournals.com/view/journals/focaal/aop/issue.xml.

Boni, S., Koensler, A. & Rossi, A. 2020. *Etnografie Militanti. Prospettive e dilemmi*. Milano: Meltemi.

Costantini, O. 2022. Green pass, vaccino e rapporti di classe, in *Antropologia di una pandemia*, a cura di O. Costantini, S. Boni, S. Portelli, S. Consigliere, C. Vergnano, M.G. Cammelli, M. Van Aken & D. Canestrini, 16-32. Firenze: AAM Terranuova.

Crabu, S. & Neresini, F. 2023. Le scienze sociali di fronte alle sfide all'autorità della scienza. Questioni metodologiche. *Studi culturali*, 20, 3: 355-366.

De Martino, E. 1962. *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore

De Martino, E. 2019. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.

Dei, F. 2021. Intervista a Tullio Seppilli. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 51: 420-428.

della Porta, D. 2023. *Regressive Movements in Times of Emergency: The Protests Against Anti-Contagion Measures and Vaccination During the Covid-19 Pandemic.* Oxford: Oxford University Press.

Di Nuzzo, A. 2020. Ripensare alle apocalissi culturali tra crisi della presenza ed egemonie post globali. *Dialoghi Mediterranei*, 43, www.istitutoeuroarabo.it/DM/ripensare-alle-apocalissi-culturali-tra-crisi-della-presenza-ed-egemonie-post-globali/.

Douglas, M. 1975 (1966). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna: il Mulino.

Drążkiewicz, E. 2021. Taking vaccine regret and hesitancy seriously. The role of truth, conspiracy theories, gender relations and trust in the HPV immunisation programmes in Ireland. *Journal for Cultural Research,* 25, 1: 69-87.

Drążkiewicz, E. 2022. Study Conspiracy Theories with Compassion. *Nature, 603,* 7903: 765-765.

Eriksen, T.H. 2017 (2016). *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino: Einaudi.

Ferreira, S., Campos, C., Marinho, B., Rocha, S., Fonseca-Pedrero, E. & Barbosa Rocha, N. 2022. What drives beliefs in COVID-19 conspiracy theories? The role of psychotic-like experiences and confinement-related factors. *Social Science & Medicine*, 292: 114611.

Filoramo, G. 1999. *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa,* Bari: Dedalo.

Gallini, C. & Massenzio, M. 2002. Introduzione, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, 7-26. Torino: Einaudi.

Gioia, F., Imperato, C., Boursier, V., Franceschini, C., Schimmenti, A. & Musetti, A. 2023. The role of defense styles and psychopathological symptoms on adherence to conspiracy theories during the COVID-19 pandemic. *Scientific Reports,* 13, 1: 3482.

Glowczewski, B. 2021. *Réveiller les esprits de la terre*. Paris: Dehors.

Grodzicka, E. & Harambam, J. 2021. What should academics do about conspiracy theories? Moving beyond debunking to better deal with conspiratorial movements, misinformation and post-truth. *Journal for Cultural Research*, 25, 1: 1-11.

Halafoff, A., Weng, E., Roginski, A. & Rocha, C. 2022. Introduction to the Special Issue: (Con)spirituality, Science and COVID-19. *Journal for the Academic Study of Religion,* 35, 2:141-167.

Keating, A. 2008. «I'm a Citizen of the Universe»: Gloria Anzaldúa's Spiritual Activism as Catalyst for Social Change. *Feminist Studies,* 34, 1-2: 53-69.

Lagalisse, E. 2019. *Occult Features of Anarchism: With Attention to the Conspiracy of Kings and the Conspiracy of the Peoples*. Oakland: PM Press.

Lanternari, V. 2003. *Movimenti religiosi di libertà e salvezza.* Roma: Editori Riuniti.

Lello, E. & Bertuzzi, N. 2025. From Big Farms to Big Pharma? Problematizing science-related populism. *Public Understanding of Science,* 34, 4: 495-510.

Lello, E., Bertuzzi, N., Pedroni, M. & Raffini, L. 2022. Vaccine hesitancy and refusal during the Covid-19 pandemic in Italy: Individualistic claims or repoliticisation? *Partecipazione e conflitto,* 15, 3: 672-696.

Massenzio, M. 2019. Premessa, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ix-xv. Torino: Einaudi.

Mele, V., De Toffoli, M., Serafini, L. & Campo, E. 2021. La rappresentazione dell'universo "no-vax" nella sfera pubblica digitale: una riflessione sul caso del vaccino anti COVID, in *Scienza in discussione? Dalla controversia sui vaccini all'emergenza Covid-19,* a cura di L. Pellizzoni & R. Biancheri, 91-113. Milano: Franco Angeli.

Morsello, B. 2024. Respecifying Fieldwork: Refused Knowledge Communities Explored Through the Reflexive Lens, in *Manufacturing Refused Knowledge in the Age of Epistemic Pluralism,* a cura di F. Neresini, M.C. Agodi, S. Crabu & S. Tosoni, 257-284. London: Palgrave.

Parmigiani, G. 2021. Magic and Politics: Conspirituality and COVID-19. *Journal of the American Academy of Religion*, 89, 2: 506-529

Parmigiani, G. 2023. 'Separation, but not Division'. A Southern Italian Perspective on 'Lived Conspirituality'. *Anthropologica,* 65, 1: 1-23.

Pio, E. & Syed, J. 2014. Sacred activism through seva and khidmat: Contextualising management and organisations in South Asia. *Journal of Management & Organization*, 20, 5: 572-586.

Raffaetà, R. 2012. When 'to choose' is 'to care': informed dissent and the case of pediatric vaccination. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society,* 37, 3: 8-23.

Remotti, F. 2022. De Martino e l'antropocene. La fine di un mondo. *Comparative Studies in Modernism,* 21: 15-28.

Santullo, C. 2021. In mo(n)do naturale: cura e prevenzione nell'orizzonte no-vax e free-vax. *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, 2: 295-326

Santullo, C. 2023. Alla corte del dubbio: la pandemia di Covid-19 tra vecchia guardia e nuove reclute no-vax. *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 55: 147-185.

Santullo, C. 2025. *Dialoghi di dissidenza. Un'esplorazione etnografica dei movimenti no-vax, free-vax e del dubbio vaccinale*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Sparaco, D.M. 2026. Il corpo è mio e me lo gestisco io! Resistenze, forme e immaginari di un movimento No-Covid-vax, *Dada Rivista di Antropologia post-global*, 1: 211-226

Stacey, T. 2018. *Myth and solidarity in the Modern World. Beyond religious and political division*. New York: Routledge.

Taliani, S. 2021. "Come osate?" Furti di vita tra melancolie, inazioni e profezie suscitatrici. *ANUAC*, 10, 2: 85-92.

Zinn, D. 2021. La fine del mondo Un "libro fantasma" finalmente risolto in valore. *ANUAC*, 10, 2: 93-98.

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 59-84
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Territorio e rete. L'ecomuseo nell'ecosistema digitale

Mauro De Bari
Università degli Studi di Bari

Riassunto

Negli ultimi decenni gli ecomusei si sono strutturati come dispositivi territoriali orientati alla salvaguardia e alla valorizzazione del patrimonio culturale immateriale (PCI), fondati sulla partecipazione comunitaria, sulla trasmissione intergenerazionale e sul radicamento nei luoghi. Nel contesto della transizione digitale, tali istituzioni si confrontano con opportunità (documentazione, accesso, condivisione) e rischi (decontestualizzazione, standardizzazione e «disincarnazione» delle pratiche). Il contributo propone una ricognizione del rapporto tra ecomusei, PCI e tecnologie digitali, combinando una discussione teorico-comparativa con i risultati di un questionario esplorativo somministrato ai referenti di cinque ecomusei italiani (n=5; aprile–maggio 2025; autodichiarazioni). I risultati mostrano un ricorso prevalente a strumenti a bassa soglia di ingresso (social e contenuti partecipativi; archivi digitali; storytelling), mentre soluzioni più onerose e infrastrutturate (AR/VR, tour virtuali, app) risultano episodiche. La produzione dei contenuti appare spesso ibrida (tra gestione interna e co-creazione) e le finalità dichiarate convergono su memoria, accessibilità ed educazione, a fronte di vincoli ricorrenti legati a risorse, competenze e infrastrutture. Sulla base di queste evidenze, l'articolo propone la nozione di digitalizzazione come criterio operativo: integrare strumenti, pratiche territoriali e dispositivi partecipativi per accrescere l'accessibilità senza indebolire il legame con i contesti locali.

Parole chiave: ecomusei, patrimonio culturale immateriale (PCI), digitalizzazione, comunità e territorio, governance comunitaria.

Territory and Network: The Ecomuseum in the Digital Ecosystem

Over the past decades, ecomuseums have structured as territorial institutions focused on safeguarding and enhancing intangible cultural heritage (ICH), grounded in community participation, intergenerational transmission and place-based practices. In the current digital transition, they face both opportunities (documentation, access, sharing) and risks (decontextualisation, standardisation and the potential «disembodiment» of practices). This article offers an overview of the relationship between ecomuseums, ICH and digital technologies by combining a theoretical-comparative discussion with findings from

an exploratory survey administered to representatives of five Italian ecomuseums (n=5; April–May 2025; self-reported data). Results point to a predominant use of low-threshold tools (social/participatory content, digital archives and storytelling), while more costly and infrastructure-intensive solutions (AR/VR, virtual tours and mobile apps) remain sporadic. Content production is often hybrid (between internal management and co-creation with communities), and stated aims converge on memory preservation, accessibility, and education, while recurring constraints relate to resources, skills, and infrastructure. Building on these findings, the paper advances the notion of digitalisation as an operational criterion: integrating digital tools with territorial practices and participatory arrangements to increase accessibility without weakening local rootedness.

Keywords: ecomuseums, intangible cultural heritage (ICH), digitalisation, community and territory, community governance

Introduzione

Agli inizi del nuovo millennio, la Convenzione di Faro ha ridefinito il patrimonio culturale immateriale (PCI) come elemento chiave che identifica il retaggio culturale e l'insieme dei processi di trasmissione dei saperi (Council of Europe 2005). Di conseguenza, si potrebbe affermare che la produzione di ogni artefatto materiale è l'esito di un processo evolutivo culturale, che spazia dalla materializzazione di saperi e tecniche creative fino ai significati simbolici che alcune categorie di artefatti evocano (Geertz 1973: 5; Kopytoff 1986: 64-65; Ingold 2013). Ogni manifestazione materiale è esito di processi generativi ed espressione delle interazioni di cui l'uomo è protagonista (Bravo & Tucci 2006): le tradizioni orali, i saperi artigianali, i rituali comunitari, le pratiche performative e tutte le manifestazioni dell'evoluzione del sapere umano rappresentano strumenti dinamici di mediazione tra passato e presente.

Partendo da questi assunti, il PCI esprime istanze di identità e continuità, che presuppongono il rispetto della diversità culturale e della creatività umana (UNESCO 2003: art. 2). La cultura vive e perdura attraverso pratiche condivise – nel gesto e nella parola – e la sua salvaguardia passa per la cura dei contesti sociali (UNESCO 2022a) in cui si rigenera. Il patrimonio immateriale si manifesta come ciò che le comunità riconoscono come tale: una memoria che vive, si trasmette e si trasforma.

All'interno di questa cornice teorica, il contributo delle scienze demo-etno-antropologiche (DEA) si rivela decisivo nell'interpretare la cultura non come oggetto statico da conservare (Bravo & Tucci 2006), bensì

come rete di relazioni simboliche, affettive e pratiche che prendono forma nei territori, rendendo la valorizzazione e la preservazione di un patrimonio così complesso una sfida di primo livello. In particolare, gli ecomusei italiani, nati come presidi territoriali di ricordi e tradizioni, hanno incarnato per lungo tempo un modello virtuoso di patrimonio «vissuto» (Rivière 1989; de Varine 2002; Davis 2011), non semplici musei tradizionali, ma spazi co-partecipati di frontiera in cui la comunità racconta la propria tradizione attraverso i luoghi, i saperi e le storie.

Eppure, questi stessi ecomusei si trovano oggi in una situazione di possibile difficoltà. Le sfide sono molteplici e interconnesse: spesse volte, la mancanza di risorse finanziarie, la carenza di progettualità a lungo termine, l'indebolimento del tessuto comunitario dovuto allo spopolamento delle aree interne (ISTAT 2024), il degrado ambientale accelerato dal cambiamento climatico e i ritardi nell'adozione di strategie digitali consapevoli, minacciano non solo le strutture fisiche degli ecomusei (ICOMOS 2019; IPCC 2022), ma soprattutto il patrimonio immateriale che caratterizza le comunità locali.

Per ovviare a questa possibile perdita – il cui valore è difficilmente quantificabile – la spinta verso la digitalizzazione, qui intesa nel senso anglosassone di *digitalisation* (processo più ampio di trasformazione di pratiche, accesso e forme di interazione con il patrimonio), e distinta dalla digitizzazione (*digitisation*, ossia la mera creazione tecnica di beni in formato digitale *born* o *digitised*) (Brennen & Kreiss 2016), si configura come una strategia potenziale in grado di favorire l'interazione con il patrimonio culturale; offrendo prospettive interessanti, ma al tempo stesso sollevando interrogativi cruciali (Barbuti & De Bari 2025: 619-626).

È possibile, per esempio, trasferire nel contesto digitale tutte le sfumature di un PCI prodotto da secoli di interazioni quotidiane e di trasmissione orale? Come evitare che la mediazione digitale trasformi i comportamenti delle comunità in una mera rappresentazione computazionale, decontestualizzata e semantizzata in modo riduttivo, lontana dalle dinamiche relazionali e dai contesti di riferimento?

La sfida per chi si confronta con quanto quotidianamente generato dai comportamenti delle comunità antropiche è oggi quantomai complessa (Pink *et al.* 2016): non basta più affrontare il progressivo oblio del PCI clonandone le manifestazioni ed espressioni in audio-interviste digitali (Allegrezza 2021); diventa oltremodo urgente attivare approcci, processi e metodologie che restituiscano la complessità delle relazioni di contesto

non solo territoriali, ma anche storiche e identitarie, che sono sempre dinamiche e diacroniche.

In questo contributo si propone una riflessione sul nesso tra digitizzazione e digitalizzazione. Se la digitizzazione è condotta in modo consapevole, non resta un mero fatto tecnico: abilita una digitalizzazione capace di generare ricadute sociali positive nel contesto. Oggi, però, questo non accade sistematicamente; il digitale viene spesso ridotto a copie-surrogato e a dispositivi poco inclusivi. Per questo si propone di orientare la digitalizzazione verso prospettive autenticamente inclusive (Barbuti & De Bari 2020: 15-31) ed emanciparla dall'associazione a matrici di copie-surrogato che riproducono manifestazioni ed espressioni quotidiane. La digitalizzazione dovrebbe essere concepita come una fonte per ecosistemi in cui la realtà si amplifica e si diversifica, abbattendo le barriere spazio-temporali che la vincolano. Un ripensamento che presuppone la consapevolezza della centralità delle comunità antropiche e delle loro matrici nella formazione e nella trasmissione del patrimonio culturale in tutte le sue manifestazioni, materiali, immateriali e digitali. Riappropriarsi della titolarità culturale responsabile è condizione indispensabile per garantire un futuro a tutto quanto può essere identificato come patrimonio culturale, soprattutto in un'epoca come quella contemporanea, segnata da profonde trasformazioni (Council of Europe 2005: art. 4).

La riflessione si focalizzerà sulla più recente tra le istanze di musealizzazione inaugurate dalla rivoluzione tecnologica: gli ecomusei, nei quali la digitalizzazione può avere un ruolo fondamentale, ma resta quasi inesplorata, riducendosi ad azioni meramente meccaniche o pseudo-innovative per lo più di digitizzazione, escludendo qualsivoglia ricaduta positiva sul contesto sociale. Partendo da un'analisi teorico-comparativa e dal confronto tra lo stato dell'arte di alcune esperienze pilota internazionali, si valuterà la situazione attuale in Italia.

A tal proposito, si riporta un'indagine condotta tramite un questionario online (Google Forms)[1], somministrato ai referenti interni di cinque ecomusei italiani. La rilevazione (aprile-maggio 2025) ha utilizzato un campionamento intenzionale (n=5); i dati, basati su autodichiarazioni, vanno interpretati come indicazioni preliminari. Le inferenze sono proporzionate alla natura e alle dimensioni del campione.

[1] Link questionario: https://docs.google.com/forms/d/1iHA2lpBAJ-7TvQ5CR3Cn4LW9G4CblmniEmK_AeiUemg/edit, [03/3/2026].

Il questionario è stato costruito con quattro obiettivi:

- Mappare le missioni e le aree tematiche trattate dagli ecomusei;
- Rilevare le modalità attraverso cui viene attivata la partecipazione comunitaria;
- Esplorare l'uso e la percezione delle tecnologie digitali in relazione al patrimonio immateriale;
- Individuare bisogni, criticità e prospettive future.

Il questionario combina domande chiuse a risposta singola e a risposta multipla, con un item descrittivo sulla missione, e prevede un salto logico per i rispondenti che dichiarano di non aver attivato progetti di digitalizzazione. L'analisi dei dati è di tipo descrittivo (frequenze) e sostiene la discussione sulle pratiche digitali degli ecomusei e sulle criticità percepite. Le risposte testuali sono state lette tematicamente, in base all'inquadramento della missione e alle priorità dichiarate.

Ecomusei e patrimonio immateriale: un legame profondo

Il concetto di ecomuseo nasce in Francia negli anni Settanta, grazie al contributo di teorici come Hugues de Varine e Georges-Henri Rivière, che propongono un'alternativa al museo tradizionale. Questa nuova visione museale si sviluppa come risposta alle tensioni culturali e sociali del Sessantotto, con l'obiettivo di superare il modello classico centrato sulla collezione, sull'oggetto e sulla struttura espositiva.

L'ecomuseo si configura inizialmente come un'istituzione territoriale diversa, orientata a prestare maggiore attenzione al contesto ambientale e sociale. Solo progressivamente, nel corso della sua evoluzione teorica e pratica, assume le caratteristiche di uno spazio dinamico e condiviso, volto a promuovere la partecipazione attiva della comunità e a valorizzare il legame tra la popolazione locale, l'ambiente e la memoria storica (Riva 2017). Secondo de Varine, un ecomuseo è uno strumento che una comunità utilizza per prendersi cura del proprio patrimonio culturale e ambientale, interpretarlo e valorizzarlo, favorendo lo sviluppo sostenibile e il benessere della popolazione locale (de Varine 2002). Tale definizione evidenzia il carattere trasformativo e inclusivo di questo modello museale.

Uno dei primi esempi nasce nel 1971 nel distretto minerario e metallurgico di *Le Creusot*, simbolo di riconversione culturale del patrimonio industriale (Evrard 1980).

Un altro caso significativo, riconosciuto come tale dalla comunità accademica, è quello legato a *Val de Bièvre*, *Fresnes* (Ville de Fresnes s.d.), località segnata dalla Seconda Guerra Mondiale, dove l'istituzione di un ecomuseo ha contribuito a restituire valore e senso a un luogo simbolo dell'Olocausto, un tempo destinato alla detenzione degli ebrei, trasformandolo in uno spazio di memoria collettiva e di rigenerazione civica.

Nel tempo, il concetto di ecomuseo si è ulteriormente evoluto, fino a divenire sinonimo di museo-processo. Oggi l'ecomuseo si configura come un organismo diffuso sul territorio, non limitandosi alla sola conservazione, ma mirando a rappresentare, attivare e trasmettere le identità locali, favorendo un processo popolare continuo di riscoperta e di riconoscimento del valore intrinseco del territorio, inteso come intreccio di pratiche, memorie e relazioni sociali che lo rendono significativo.

Questa evoluzione concettuale trova una formulazione esplicita nella Dichiarazione di Altkirch (MNES 1984), un manifesto maturato nel clima della *nouvelle muséologie* dei primi anni Ottanta e promosso dall'associazione *Muséologie Nouvelle et Expérimentation Sociale* (MNES). Nel documento si afferma, in forma volutamente breve, che un ecomuseo è un museo del territorio, basato sulla partecipazione della comunità e orientato a una valorizzazione integrata del patrimonio culturale, naturale e immateriale, con ricadute dichiarate sul piano educativo e civico (Long Net Workshop 2004).

Tale definizione, pur sintetica, mette a fuoco l'impronta educativa, sociale e civica di questi luoghi di cultura. Il territorio, in questa prospettiva fattuale e precisa, si conferma non come semplice sfondo, bensì come parte integrante del museo stesso. Ogni elemento – le pratiche agricole, le tecniche artigianali, un canto tradizionale o una festa popolare – assume il valore di un documento vivo, testimone di un'identità collettiva. Il territorio, quindi, va inteso oltre i confini amministrativi, divenendo uno spazio di relazioni e di significati condivisi. In quest'ottica, l'ecomuseo si presenta come un patto tra comunità, istituzioni e paesaggio, orientato alla tutela e alla trasmissione di un patrimonio al contempo culturale, sociale e ambientale.

A tal riguardo, il concetto di PCI si inserisce pienamente in questa visione. Ufficializzato dalla Convenzione UNESCO del 2003, questo tipo di patrimonio comprende tutte le manifestazioni culturali che non si concretizzano in oggetti materiali, ma si trasmettono attraverso l'esperienza, la memoria, il gesto e la parola. È un patrimonio vivo, mutevole, che si reinventa continuamente grazie alla creatività e alla capacità di adattamento delle comunità che lo custodiscono. La formalizzazione istituzionale

del PCI – a partire dalla cornice UNESCO – ha alimentato un ampio dibattito: da un lato rende visibili pratiche e saperi; dall'altro tende a ricondurli entro categorie amministrabili, con rischi di selezione, reificazione e standardizzazione (Palumbo 2006; Clemente, Mugnaini & Dei 2015; Dei 2018). In particolare, questa traduzione ridefinisce l'autorità, le rappresentanze e i diritti di parola sul patrimonio (chi può «certificare» cosa e con quali criteri), producendo effetti non neutri sulle comunità coinvolte.

La relazione tra ecomuseo e patrimonio immateriale si comprende, dunque, anche alla luce delle tensioni introdotte dalla formalizzazione istituzionale del PCI: gli ecomusei possono operare come spazi di mediazione in cui si negoziano rappresentanze, criteri di riconoscimento e diritti di parola sul patrimonio, cercando di mantenere centrale il punto di vista delle comunità. Entrambi si fondano sull'idea di cultura come processo, pratica condivisa e forma di sapere radicata nei luoghi e nelle esperienze di vita. In questo senso, l'ecomuseo può costituire un contesto privilegiato per la salvaguardia del PCI. Una forma di valorizzazione e di salvaguardia che non si manifesta attraverso la propria musealizzazione in senso classico, ma attraverso la creazione di contesti di trasmissione viva, di incubatori di «laboratori» intergenerazionali, di rievocazioni comunitarie, di raccolta di testimonianze orali e di valorizzazione di saperi tradizionali, in un'orbita di vero e proprio *folk revival* in dialogo con il presente (Hafstein 2018).

Diverse iniziative maturano anche fuori dall'Europa. A Hong Kong, nel villaggio di *Lai Chi Wo*[2], è stato adottato l'approccio ecomuseale per sostenere la rigenerazione sociale e culturale di una comunità rurale in declino (Choi 2017). A Montréal, l'*Écomusée du Fier Monde*[3] lavora sulla memoria operaia del quartiere attraverso la raccolta di testimonianze e archivi di comunità, collegando passato e presente in chiave di cittadinanza. In Norvegia, presso il *Nordfjord Museum*[4], un modello diffuso coinvolge famiglie locali come custodi e narratori di pratiche di pesca e di racconti popolari.

In Brasile, l'*Ecomuseu de Itaipu*[5] (nell'area della diga omonima) ha lavorato sulla memoria delle popolazioni sfollate, promuovendo iniziative par-

---

[2] Lai Chi Wo, https://www.geopark.gov.hk/en/discover/attractions/lai-chi-wo, [03/3/2026].

[3] Écomusée du Fier Monde, https://ecomusee.qc.ca, [03/3/2026].

[4] Nordfjord Museum, https://www.visitnorway.it/listings/nordfjord-museum-of-cultural-history-a-nordfjord-journey-through-time/212897/, [03/3/2026].

[5] Ecomuseu de Itaipu, https://turismoitaipu.com.br/es/entradas-y-tours/ecomuseo-de-

tecipative di raccolta di testimonianze e valorizzazione di saperi e pratiche locali; l'avvio di scambi con l'Ecomuseo dell'Agro Pontino segnala inoltre una dimensione di rete e trasferimento di buone pratiche (Ecomuseo dell'Agro Pontino 2013).

Nel loro insieme, tali esperienze mostrano la plasticità del modello ecomuseale come dispositivo territoriale e partecipativo. Tuttavia, il riferimento alla «comunità» non è univoco: può indicare collettivi effettivamente partecipanti, gruppi territoriali definiti amministrativamente o «pubblici» costruiti ex post dai progetti culturali.

In questa prospettiva, parlare di partecipazione implica chiedersi chi rappresenta la comunità[6] (Crooke 2007; Simon 2010), con quali asimmetrie e attraverso quali dispositivi di consultazione e di co-produzione, poiché da queste dinamiche dipendono la selezione di ciò che viene riconosciuto come patrimonio e il rischio di reificazione o standardizzazione (Clemente, Mugnaini & Dei 2015; Dei 2018).

In questo processo, il PCI assume un valore ancora più forte, perché non viene separato dalla vita quotidiana; anzi, ne costituisce il cuore pulsante, in quanto coincide con pratiche, saperi e relazioni in atto. L'ecomuseo può così operare come luogo di resistenza culturale, capace di contrastare processi di omologazione e di perdita di identità e, al contempo, come spazio di sperimentazione, in cui si rinegoziano criteri, priorità e forme di trasmissione della salvaguardia nel presente.

La cornice italiana, matrici di espansione

Dopo aver esaminato alcune esperienze ecomuseali significative maturate a livello internazionale, che confermano la vitalità e l'adattabilità del modello in contesti geografici e culturali diversi, è ora opportuno volgere lo sguardo sul caso italiano. Anche in Italia, infatti, il concetto di ecomuseo ha trovato terreno fertile, dando vita a numerose iniziative che si sono radicate nei territori come presidi di memoria viva, di partecipazione comunitaria e di salvaguardia del PCI.

---

itaipú/, [03/3/2026].

[6] In questa ricerca, la «comunità» è considerata soprattutto nella sua dimensione operativa, osservabile nelle pratiche dichiarate di co-produzione dei contenuti e nelle modalità di coinvolgimento attivate dagli ecomusei.

Secondo il censimento nazionale (D'Amia 2017; L'Erario 2017), condotto nel 2017 dal Politecnico di Milano tramite la piattaforma DROPS[7], l'Italia contava oltre 200 ecomusei distribuiti in tutto il territorio nazionale, con una significativa concentrazione nelle regioni settentrionali, in particolare in Piemonte, Lombardia, Veneto e Trentino-Alto Adige. A conferma della continua espansione del fenomeno, dati più recenti forniti dalla Rete degli Ecomusei Italiani (2023) indicano la presenza di 264 ecomusei attivi (Rete degli Ecomusei Italiani 2023), a testimonianza del crescente interesse per le forme di valorizzazione partecipata del patrimonio locale.

Questi ecomusei si dedicano a raccontare e trasmettere la memoria delle comunità attraverso una molteplicità di pratiche: dall'artigianato rurale alle tradizioni orali, dalle tecniche agricole montane alla cultura alimentare regionale, dalle architetture spontanee alle musiche e alle danze popolari. Le forme di PCI riconosciute e valorizzate sono molteplici e strettamente legate ai contesti territoriali, evidenziando la straordinaria ricchezza e la diversità culturale che caratterizzano il Paese.

Come emerso dal contesto internazionale, anche ogni ecomuseo italiano si fonda su una relazione di fiducia tra istituzioni e cittadini e, in molti casi, è proprio la comunità locale ad aver promosso la nascita e lo sviluppo del progetto museale. La dimensione partecipativa è dunque un elemento distintivo e caratterizzante, che rende gli ecomusei capaci di rispondere non solo alla conservazione della memoria, ma anche ai bisogni sociali, educativi ed economici dei territori in cui operano. In quest'ottica, la tutela del patrimonio immateriale non è un atto meramente conservativo, ma un processo di attivazione culturale, che rafforza i legami comunitari e promuove uno sviluppo sostenibile e radicato nella storia locale, minato dalle pratiche di omologazione offerte dalla globalizzazione, che, per certi versi, tendono a uniformare e appiattire paesaggi, abitudini e modelli culturali (Relph 2016; Chayka 2024).

In questa prospettiva, il ruolo degli ecomusei come presìdi attivi della diversità culturale appare particolarmente rilevante nel contesto italiano, segnato da una forte differenziazione dei retaggi locali anche a scala ravvicinata. In altri contesti, tuttavia, la valorizzazione patrimoniale legata agli

[7] La piattaforma DROPS (attiva dal 2017) è uno spazio digitale di rete tra ecomusei e musei di comunità a livello internazionale: facilita cooperazione e scambio di esperienze, permettendo la condivisione di risorse, documenti e progetti (incluse realtà associative impegnate nella tutela del patrimonio culturale e paesaggistico).

ecomusei si è intrecciata con dinamiche di trasformazione turistica dei territori, che possono ridefinire profondamente gli equilibri tra vita locale e rappresentazione culturale (Parbuono 2018). Quindi, il rischio di oblio di pratiche, saperi e memorie non dipende però soltanto dalla loro trasmissione all'interno delle comunità, ma anche dalle condizioni istituzionali, economiche e tecnologiche che ne rendono possibile la continuità o, al contrario, ne favoriscono la marginalizzazione. In questo senso, la digitalizzazione può ampliare l'accessibilità e le possibilità di documentazione, ma anche accentuare processi di standardizzazione e decontestualizzazione, se non è accompagnata da forme consapevoli di *governance* e di cura dei contesti.

La normativa sugli ecomusei in Italia

In questo quadro, la risposta istituzionale alla necessità di sostenere una cultura territoriale partecipata si è tradotta in Italia soprattutto in strumenti normativi di livello regionale che hanno riconosciuto e garantito una base di continuità a molte esperienze ecomuseali. Un passaggio decisivo è rappresentato dalla L.R. Piemonte n. 31 del 14 marzo 1995, «Istituzione di Ecomusei del Piemonte»[8], che ha fornito una definizione e un impianto iniziale a cui altre regioni e province autonome hanno poi guardato, pur declinandolo in modi differenti.

Ad oggi, dodici regioni e province autonome hanno promulgato leggi specifiche per il riconoscimento e la promozione degli ecomusei, con esiti non omogenei nelle definizioni operative, nei requisiti e nelle forme di sostegno (cfr. tabella 1). Questa pluralità di cornici, pur avendo favorito la diffusione del modello, produce anche una frammentazione che incide sulla comparabilità delle esperienze e sulla stabilità delle reti: cambiano criteri, procedure e l'accesso alle risorse, e l'assenza di un coordinamento nazionale rende più faticosa la costruzione di strumenti condivisi e di progettualità interregionali. In prospettiva, la Strategia Europea per il Patrimonio Culturale del 2017 può offrire una cornice utile per immaginare forme strutturate di raccordo e per rafforzare la capacità di intercettare programmi e fondi europei (Consiglio d'Europa 2017; Commissione europea 2024). In questa direzione, un ruolo concreto può essere svolto dalle reti ecomuseali già attive, nella misura in

[8] La L.R. 31/1995 è stata abrogata e sostituita dalla L.R. 3 agosto 2018, n. 13 – Riconoscimento degli ecomusei del Piemonte.

cui riescano a trasformare il coordinamento in pratiche e criteri comuni (Rete degli Ecomusei Italiani s.d.).

Tab. 1. Sintesi del quadro normativo italiano in materia ecomuseale

Regione/ Provincia Autonoma	Riferimento normativo	Link riferimento norma
Piemonte	L.R. 31/1995	http://arianna.consiglioregionale.piemonte.it/base/leggi/l1995031.html
Provincia Autonoma di Trento	L.P. 15/2007	https://www.consiglio.provincia.tn.it/leggi-e-archivi/codice-provinciale/Pages/legge.aspx?uid=17027
Provincia Autonoma di Bolzano	L.P. 1/2010	https://www.consiglio.provincia.tn.it/leggi-e-archivi/codice-provinciale/Pages/legge.aspx?uid=21177
Friuli-Venezia Giulia	L.R. 10/2006	https://lexview-int.regione.fvg.it/fontinormative/xml/xmllex.aspx?anno=2006&legge=10
Lombardia	L.R. 13/2007	https://normelombardia.consiglio.regione.lombardia.it/NormeLombardia/Accessibile/main.aspx?exp_coll=6200&iddoc=lr002007071200013&selnode=6200&-view=showdoc
Veneto	L.R. 15/2019	https://bur.regione.veneto.it/BurvServices/pubblica/DettaglioLegge.aspx?id=394461
Umbria	L.R. 34/2007	https://leggi.alumbria.it/mostra_atto.php?id=33419&m=5
Sardegna	L.R. 14/2006	https://www.sardegnabiblioteche.it/index.php?c=6745&s=133573&v=2&xsl=803
Puglia	L.R. 15/2011	https://www.geologipuglia.it/legislazione/normativa-regionale/istituzione-degli-ecomusei-della-puglia-legge-regionale-6-luglio-2011-n-15-bur-puglia-n-108-del-08-07-2011/
Molise	L.R. 26/2003	https://www1.regione.molise.it/web/crm/lr.nsf/0/35A9213EC67AEFE2C1256DB0004CA31E?OpenDocument=
Calabria	L.R. 34/2010	https://www.consiglioregionale.calabria.it/upload/testi-coordinati/2010-34_2016-12-27.pdf
Toscana	L.R. 27/2010	https://raccoltanormativa.consiglio.regione.toscana.it/articolo?urndoc=urn%3Anir%3Aregione.toscana%3Alegge%3A2010-12-27%3B63
Sicilia	L.R. 16/2014	https://www.ilpaeseinvisibile.it/file/leggeregionalen16del2014istituzioneecomuseisiciliani.pdf

Il patrimonio immateriale: forme vive della cultura

Se l'espansione degli ecomusei ha evidenziato la necessità di strumenti normativi capaci di sostenere una cultura territoriale partecipata, è nel riconoscimento e nella valorizzazione del PCI che queste istituzioni hanno trovato una forte identità[9]. Alla base di tale prospettiva vi è la consapevolezza che il patrimonio materiale non può esistere né acquisire senso senza la continua trasmissione e rielaborazione dei saperi, delle pratiche e delle memorie che lo generano (Aikawa-Faure 2009). Infatti, la stretta connessione tra memoria collettiva, pratiche vive e sviluppo locale rende imprescindibile un approfondimento del concetto di patrimonio immateriale, la cui evoluzione teorica e operativa ha fornito agli ecomusei le coordinate fondamentali per la loro azione contemporanea.

Come già evidenziato, il PCI comprende l'insieme delle pratiche, conoscenze, espressioni e rappresentazioni che le comunità, i gruppi e, in taluni casi, gli individui riconoscono come parte integrante della propria identità culturale. A differenza del patrimonio materiale, immediatamente riconoscibile in artefatti, il patrimonio immateriale è stratificato, manifestandosi attraverso pratiche vive, saperi trasmessi oralmente o acquisiti dall'esperienza diretta e conoscenze legate alla quotidianità (Smith & Akagawa 2009). Intimamente radicato nei contesti locali (Sacco, Ferilli & Tavano 2014: 2806-2821), esso evolve nel tempo in risposta ai cambiamenti storici, sociali ed economici, pur mantenendo un legame profondo con la memoria collettiva e con i valori condivisi dalla comunità.

Questo concetto è stato formalmente definito dalla Convenzione per la salvaguardia del PCI, adottata dall'UNESCO nel 2003, che comprende anche strumenti, oggetti e spazi culturali associati a tali pratiche. La Convenzione individua cinque ambiti principali in cui si esprime il patrimonio immateriale:

- tradizioni ed espressioni orali;
- arti dello spettacolo, pratiche sociali;
- rituali ed eventi festivi;
- conoscenze e pratiche relative alla natura e all'universo;
- artigianato tradizionale.

---

[9] Qui «identità» indica una direttrice centrale dell'azione ecomuseale, non un'essenza: ciò che viene riconosciuto come patrimonio è oggetto di scelte, mediazioni e criteri di legittimazione (Palumbo 2006).

Ulteriormente, la Convenzione di Faro del 2005, ratificata dall'Italia nel 2020 con la Legge 1/10/2020 n. 133 (Consiglio d'Europa – Ufficio di Venezia s.d.), sottolinea l'importanza del patrimonio culturale in relazione ai diritti umani e alla democrazia (Consiglio d'Europa – Ufficio di Venezia s.d.), promuovendo una comprensione più ampia del patrimonio culturale e della sua relazione con le comunità e la società (Barbuti, De Felice & Marinucci 2019). Essa incoraggia a riconoscere che gli oggetti e i luoghi sono importanti per i significati e gli usi che le persone attribuiscono a essi, nonché per i valori che rappresentano.

Il PCI evolve nel tempo in risposta ai mutamenti storici, sociali ed economici, mantenendo un profondo legame con la memoria collettiva e con i valori condivisi dalle comunità. La sua salvaguardia richiede la partecipazione attiva delle comunità, che ne sono le principali custodi e trasmettitrici. Negli anni successivi, il concetto è stato arricchito: le Linee Guida Operative dell'UNESCO (aggiornate fino al 2022) enfatizzano la vitalità e la capacità rigenerativa del patrimonio, sottolineando la responsabilità diretta delle comunità locali nella sua gestione e nella sua reinterpretazione. Non più semplice tutela statica, dunque, ma pratiche attive di salvaguardia partecipativa (UNESCO 2022b).

Anche il Consiglio d'Europa ha contribuito a questa evoluzione concettuale, mentre, a livello dell'Unione europea, la Decisione (UE) 2017/864 del Parlamento europeo e del Consiglio ha evidenziato il PCI come leva per la coesione sociale e la resilienza democratica in contesti in rapida evoluzione. Parallelamente, l'ICOMOS ha introdotto il concetto di «patrimonio vivente», sottolineando che la salvaguardia deve necessariamente accompagnare l'evoluzione naturale delle pratiche culturali e dei contesti ambientali in cui sono immerse (ICOMOS-ICICH 2020).

Infine, l'ICOM ha ribadito che il PCI costituisce un asse portante della missione museale contemporanea, nella prospettiva di musei come luoghi di trasmissione culturale dinamica e inclusiva (ICOM 2022).

Questi sviluppi confermano una visione del PCI come un processo continuo di creazione collettiva, capace di rispondere in modo creativo alle sfide globali, pur mantenendo il radicamento nella memoria e nella tradizione.

Gli ecomusei non si limitano a documentare il patrimonio immateriale: lo attivano. Promuovono processi attraverso i quali saperi, pratiche e memorie vengono trasmessi, reinterpretati e messi in dialogo con le sfide del presente. In questa capacità di unire conoscenza, partecipazione e re-

sponsabilità collettiva risiede oggi il loro valore culturale e sociale, contribuendo alla salvaguardia dinamica di un patrimonio vivo e profondamente radicato nelle comunità.

Gli ecomusei come strumenti di salvaguardia del patrimonio immateriale

Alla luce di queste dinamiche, è necessario interrogarsi su quali siano oggi le condizioni, le pratiche e gli strumenti che consentono agli ecomusei di operare come luoghi di trasmissione del patrimonio immateriale. Comprendere come queste istituzioni traducano i principi della partecipazione, della memoria e dell'innovazione in azioni concrete significa entrare nel cuore del loro operato quotidiano e del loro impatto culturale.

Gli ecomusei, per la loro stessa natura, come spesso ribadito, rappresentano un dispositivo culturale privilegiato per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio immateriale. Non si tratta solo di una funzione accessoria o collaterale, ma di un tratto fondativo del loro *core* e della loro *mission*. Il legame profondo con le persone che abitano un territorio rende l'ecomuseo un attore attivo nella trasmissione dei saperi, nella rigenerazione delle tradizioni e nella costruzione condivisa dell'identità locale (Corsane *et al*. 2007).

A differenza dei musei tradizionali, gli ecomusei non separano il patrimonio dalla vita, né lo chiudono in una narrazione distaccata o puramente estetica lontana dalla valorizzazione intrinseca del patrimonio.

Questo tipo di approccio è reso possibile dalle comunità locali. Gli abitanti potrebbero non essere semplici fruitori del museo, ma coautori, *prosumer* e *city-user* (Ritzer & Jurgenson 2010) del racconto museale. Sono loro a scegliere cosa raccontare, come raccontarlo e a chi trasmetterlo. In questo modo si sviluppano percorsi di cittadinanza culturale in cui il patrimonio diventa uno strumento di consapevolezza, coesione e sviluppo locale. La trasmissione del patrimonio immateriale avviene, quindi, non per delega, ma per appartenenza (Simon 2010).

La metodologia ecomuseale promuove inoltre una visione integrata del patrimonio. Spesso diviene difficile tracciare un confine netto tra il materiale e l'immateriale, il tangibile e l'intangibile, ma si riconosce che ogni elemento culturale vive nel rapporto con il paesaggio, la memoria collettiva e la pratica quotidiana.

In Italia, numerosi ecomusei hanno fatto del patrimonio immateriale il fulcro delle proprie attività. Le esperienze censite dalla piattaforma

DROPS[10] e dalla Rete degli Ecomusei Italiani testimoniano un'ampia varietà di approcci. In molti casi, gli ecomusei operano come laboratori di comunità, capaci di stimolare la partecipazione giovanile, l'interazione tra generazioni, il dialogo tra culture locali e processi migratori, evitando le diaspore di massa di questi punti focali della comunità.

Questi musei territoriali svolgono inoltre un'importante funzione educativa e formativa. Le scuole collaborano spesso con gli ecomusei per proporre percorsi di apprendimento attivo, legati alla conoscenza del proprio territorio e delle sue espressioni culturali. Anche in ambito turistico e culturale, gli ecomusei rappresentano un'alternativa sostenibile e identitaria, promuovendo un turismo lento, consapevole e rispettoso della diversità.

Infine, gli ecomusei contribuiscono alla salvaguardia del patrimonio immateriale anche in termini di innovazione sociale. In molti casi, le pratiche tradizionali sono reinterpretate in chiave contemporanea: le memorie artigianali incontrano i concetti del design, la memoria orale si fonde con la narrazione digitale, le feste popolari diventano strumenti di inclusione.

Digitalizzazione e patrimonio immateriale: opportunità e criticità per gli ecomusei

Nell'era della trasformazione digitale (TD) in corso, anche il PCI deve necessariamente adattarsi a nuove modalità di rappresentazione, trasmissione e fruizione (Ministero della cultura–ICDP 2022). Se da un lato le tecnologie digitali offrono ottime opportunità per la tutela e la valorizzazione di tradizioni, pratiche e saperi, dall'altro sollevano interrogativi sulle modalità di rappresentazione digitale del patrimonio immateriale, che vive nelle relazioni dirette con le comunità, nell'esperienza tramandata e nell'appartenenza territoriale (UNESCO 2003; Bortolotto 2008).

La digitalizzazione del PCI, interpretata, nel senso più ampio del termine, come trasformazione socioculturale e non meramente tecnologica, consente innanzitutto di sviluppare forme avanzate di preservazione e valorizzazione di una conoscenza silente, testimonianza di un retaggio culturale comunitario (Brennen & Kreiss 2016; Severo & Venturini 2016). Infatti, la digitalizzazione, quando incrocia il processo creativo, supera,

[10] MIPORE, Politecnico Milano, DROPS - Smart DRainage systems for the OPtimization of Stormwater management, https://www.mipore.polimi.it/project/drops/, [03/3/2026].

ad esempio, la mera dimensione riproduttiva di racconti orali, danze, tecniche artigianali e pratiche rituali, puntando all'impiego di metodologie innovative in grado di salvaguardare e valorizzare manifestazioni culturali altrimenti destinate all'oblio e alla conseguente scomparsa, con ricadute sociali importanti. In questo scenario, gli ecomusei, pur potendo svolgere un ruolo primario proprio grazie alle opportunità aperte dalla TD, restano ancora ai margini più estremi delle strategie di cambiamento in corso.

Lavorando sui processi che hanno caratterizzato e definito le evoluzioni socio-culturali dei contesti di riferimento (saperi, ritualità, lavoro, oralità, memoria), gli ecomusei potrebbero ampliare il loro impatto, coinvolgendo nuove generazioni e riconnettendo comunità diasporiche, sfumando la concezione assiomatica dell'abitare territori a rischio di spopolamento. Nuovi linguaggi narrativi, come il *digital storytelling*, la realtà aumentata, la realtà virtuale e la realtà immersiva, offrirebbero possibilità vincenti già utilizzate in alcune esperienze pilota nell'ambito dei musei tradizionali (Bonacini 2014; Fiore & De Marco 2022): consentendo di costruire percorsi immersivi che combinano racconto, immagini e suoni, restituendo al fruitore un'esperienza culturale più coinvolgente.

A livello nazionale, il Piano Nazionale di Digitalizzazione del Patrimonio Culturale (PND) ha operato entro il perimetro definito dall'art. 101 del Codice dei beni culturali, che individua gli «istituti e luoghi della cultura» (Italia 2004: art. 101; Ministero della cultura–ICDP 2022; MiC–Digital Library 2023). Poiché gli ecomusei non sono compresi in tale novero (essendo in prevalenza disciplinati da normative regionali), non risultano destinatari diretti del Piano. Alcuni dei musei finanziati dal Piano hanno incluso nella digitizzazione anche collezioni di artefatti classificati come DEA, ma privilegiandone gli aspetti materici rispetto a quelli immateriali.

Nel settore ecomuseale, in gran parte privo di sostegni pubblici rilevanti, alcune istituzioni avviano iniziative digitali. Tuttavia, esse si concretizzano per lo più in tour virtuali delle sedi, caratterizzati da bassa interattività e da soluzioni tecnologiche obsolete (Vilardo & Mazali 2022). Tale quadro è in parte riconducibile alla limitatezza dei finanziamenti, alla diffidenza nei confronti di modalità di fruizione non canoniche e a un divario professionale dovuto alla mancanza di una formazione mirata a sviluppare competenze digitali consapevoli. Nondimeno, alcune iniziative muovono nella prospettiva di integrare il digitale in chiave utente-centrica, cercando, nel contempo, di non snaturare il rapporto con il territorio e con le comunità. Ad esempio, l'Ecomuseo della Val-

le d'Itria[11] ha creato un archivio partecipativo online in cui gli abitanti stessi caricano storie, fotografie e registrazioni, mantenendo il controllo sui contenuti ed enfatizzando il significato autentico del concetto di «re-taggio». Analogamente, il progetto Memory of the World dell'UNESCO (UNESCO 2012; Duranti & Shaffer 2013), a livello internazionale, ha indotto alcuni ecomusei, come quello di Auvillar (Francia), a digitizzare archivi orali per garantirne la trasmissione intergenerazionale, coinvolgendo attivamente nelle attività le scuole e le associazioni locali.

Tuttavia, per gli ecomusei, il futuro non può risolversi in iniziative ad alto impatto tecnologico, ma circostanziali e a scarsa o nulla interattività: questi devono essere concepiti come la dimensione entro cui testimoniare ed estendere nel tempo la narrazione dei processi, delle relazioni e dei comportamenti delle comunità di riferimento, evolvendo in ambienti dove dare forma alla memoria condivisa, favorendo l'incremento dell'alfabetizzazione digitale.

La sfida consiste nel mantenere centrali le componenti più specificamente «umane» del PCI, facendo sì che la *tacit knowledge* (Polanyi 2009) e la tradizione comunitaria più ampia non siano perse: in quest'ottica, l'innovazione tecnologica e digitale non deve generare surroghe, ma amplificare e arricchire l'esperienza, favorendo l'accessibilità senza compromettere le relazioni con i territori di riferimento e le connessioni tra comunità residenti in territori diversi.

La via verso una digitalizzazione ecomuseale consapevole e orientata alle comunità è ancora lunga. Se non sostenute da un'adeguata riflessione critica, si rischia di ridurre pratiche complesse a processi generativi di rappresentazioni estetizzate e spettacolarizzate (Natale & Piccininno 2018), separate dalle proprie matrici (contesti sociali, corpi, temporalità, relazioni). In questa direzione, l'etnografia ha mostrato come nei contesti ecomuseali le pratiche locali possano eccedere le cornici di rappresentazione istituzionale e turistica, riportando in primo piano la densità relazionale e situata del patrimonio vissuto (Parbuono 2024). In questo senso, l'esperienza materializzata nel digitale, privilegiando l'interazione partecipativa rispetto alla fruizione passiva, può favorire forme di relazione durevoli e ripetibili con fenomeni culturali che, per loro natura, sono volatili e irripetibili.

L'adozione di funzionalità di intelligenza artificiale, gestite consapevolmente (DiCultHer 2025), consentirebbe di amplificare ulteriormente tale

[11] Associazione Ecomuseale di Valle d'Itria. s.d. «Ecomuseo di Valle d'Itria». Sito ufficiale. https://www.ecomuseovalleditria.it/, [03/3/2026].

dinamica, in quanto espanderebbe non il potenziale relazionale peculiare al PCI. In questa prospettiva, si aprirebbero scenari virtuali in cui affezione e prossimità culturale avrebbero piena attuazione: gli utenti avrebbero modo di riappropriarsi della conoscenza e di interagire con le pratiche comunitarie che ne rappresentano i valori culturali e identitari più autentici, anziché limitarsi a osservare passivamente surroghe elaborate per mero intrattenimento.

Questo ridurrebbe il divario culturale tra grandi agglomerati urbani e piccoli centri: molte comunità locali, custodi di saperi tradizionali, non dispongono né delle infrastrutture né delle competenze necessarie per gestire autonomamente la digitalizzazione del proprio patrimonio. Questo squilibrio rischia di accentuare ulteriormente la marginalizzazione culturale di territori già fragili.

Cinque ecomusei italiani: pratiche digitali e lavoro sul PCI

Come anticipato, per osservare come le scelte digitali si traducano nelle pratiche quotidiane ecomuseali è stata condotta un'indagine esplorativa presso cinque ecomusei italiani. È stato somministrato un questionario[12] ai referenti interni di realtà con *missioni* e modelli di valorizzazione del PCI diversi: Ecomuseo dei 5 Sensi; Aquae Planae – Ecomuseo della Pianura Veronese; Mare Memoria Viva; Ecomuseo delle Case di Terra – Villa Ficana; Ecomuseo Adda di Leonardo.

Lo strumento è stato volutamente progettato in forma breve e focalizzata, privilegiando poche domande puntuali, così da ridurre il carico e lo stress della compilazione, contenendo gli effetti di affaticamento e semplificazione delle risposte tipici dei questionari troppo articolati e ricchi di rimandi[13].

Sulla base delle risposte raccolte[14] (fig. 1), nel campione considerato, l'adozione di strumenti digitali si concentra su soluzioni «leggere» e relazionali: le piattaforme social e i contenuti partecipativi compaiono in tutti

---

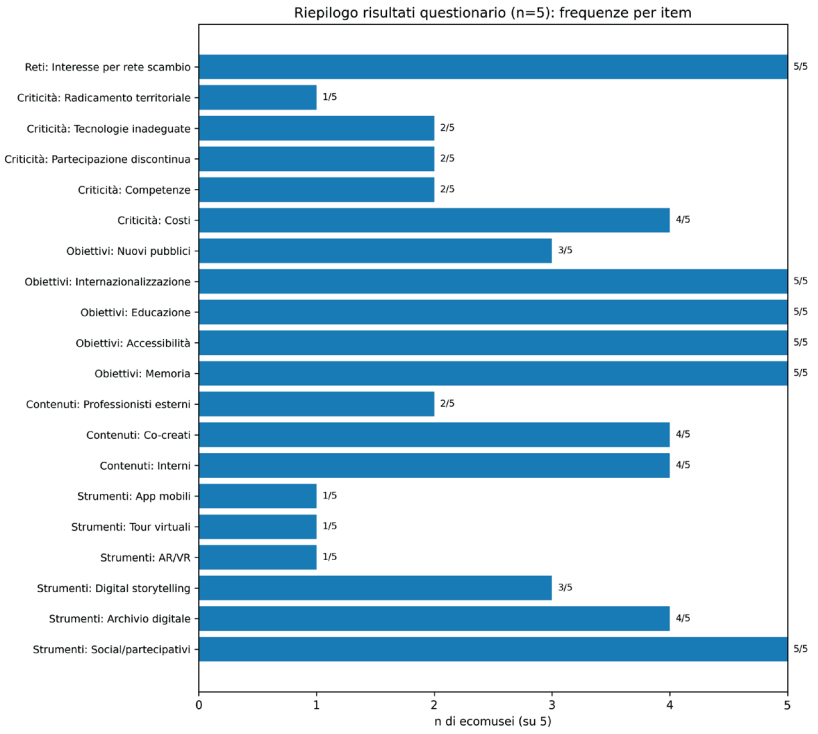
[12] Lo strumento di 15 item è articolato in quattro sezioni: profilo dell'ecomuseo (fondazione, localizzazione, missione e ambiti del patrimonio culturale immateriale), partecipazione comunitaria, digitalizzazione e tecnologie, prospettive e bisogni.

[13] In letteratura si osserva che questionari più articoalti possono ridurre la partecipazione e peggiorare alcuni indicatori di qualità della risposta (abbandoni, mancate risposte, risposte più sbrigative), favorendo strategie di *satisficing* (Krosnick 1991; Galesic & Bosnjak 2009; Dillman, Smyth & Christian 2014).

[14] Link risposte questionario ecomusei: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1WgsCxWK02ZKIDV1_dp2LHDY4E__yuJEmfiIZGUUr4gY/edit?resourcekey=&gid=804402329#gid=804402329, [03/3/2026].

i casi (5/5), seguiti da archivi digitali (4/5) e da *digital storytelling* (3/5). Al contrario, strumenti più onerosi o complessi, che richiedono competenze professionali elevate e investimenti economici rilevanti, risultano episodici: AR/VR (1/5), tour virtuali (1/5) e app mobili (1/5).

Fig. 1. Riepilogo dei risultati del questionario esplorativo somministrato a cinque ecomusei italiani (n=5): frequenze (n/5).



Questa distribuzione suggerisce che, per chi risponde, il digitale è ridimensionato nelle sue potenzialità, poiché è concepito principalmente come estensione di pratiche di comunicazione, raccolta e condivisione, più che come investimento in esperienze immersive. Anche la produzione dei contenuti risulta meno polarizzata di quanto spesso si presume: la produzione interna e la co-creazione con la comunità (4/5) compaiono con la stessa frequenza, mentre il ricorso a professionisti esterni (2/5) appare selettivo e legato a competenze specifiche.

Accanto alle frequenze, la messa a fuoco dei singoli casi consente di collegare le scelte dichiarate a dispositivi digitali effettivamente messi in opera

(siti, mappe, archivi, progetti), chiarendo in che modo narrazione, documentazione e partecipazione vengano articolate nelle diverse esperienze:

Ecomuseo dei 5 Sensi (Sciacca). La presenza digitale funziona come soglia di accesso al museo diffuso: mette in circolo storie, itinerari e riferimenti identitari, ma rimanda alla fruizione territoriale. Il digitale serve meno a «simulare» la visita e più a sostenerne la continuità narrativa; diventa quindi centrale la coerenza tra il racconto pubblico e la responsabilità sulle voci coinvolte.

Aquae Planae – Ecomuseo della Pianura Veronese. La «mappa di comunità» opera come archivio condiviso e aggiornabile, capace di tenere insieme luoghi, memorie e relazioni. Il nodo non è la tecnologia in sé, ma la tracciabilità dei contributi e la loro leggibilità nel tempo: chi inserisce, come si descrive, cosa resta e cosa cambia.

Mare Memoria Viva. Archivi e testimonianze alimentano attività culturali-educative e forme di restituzione; la documentazione è intrecciata con pratiche di produzione, più che ridotta a comunicazione. In questa logica, conta mantenere uniti contenuti e contesti, evitando che materiali e racconti circolino senza legami con le relazioni che li generano.

Ecomuseo delle Case di Terra – Villa Ficana. La «digitalizzazione» sostiene la documentazione e il trasferimento di competenze: archivi e raccolte sulla «terra cruda» costruiscono un repertorio utile al confronto tra progetti, tecniche e saperi. Qui il digitale «regge» se è curato nel tempo (organizzazione, aggiornamento, reperibilità), più che se moltiplica i canali.

Ecomuseo Adda di Leonardo. Piattaforma, mappe e interviste compongono un patrimonio disperso e si intrecciano con dispositivi di accesso e di restituzione sul territorio. Il digitale funziona come infrastruttura di attraversamento e composizione, con un potenziale effetto di coordinamento; al tempo stesso, cresce l'esigenza di criteri per l'aggiornamento, l'attribuzione e la manutenzione dei contenuti.

Letti comparativamente, i cinque casi mostrano che i dispositivi digitali funzionano soprattutto come infrastrutture «leggere» di narrazione, mappatura e documentazione, più che come ambienti immersivi. In questo quadro, le finalità dichiarate convergono sulla conservazione della memoria, sull'accessibilità e sull'educazione/formazione (5/5) e, nel campione, compare anche un orientamento all'«internazionalizzazione» (5/5), mentre l'obiettivo di attrarre nuovi pubblici risulta meno uniforme (3/5). Sul fronte delle criticità, i costi emergono come vincolo ricorrente (4/5); seguono, con minore frequenza, la mancanza di competenze (2/5), la scarsa

partecipazione comunitaria (2/5) e le tecnologie percepite come inadeguate/obsolete (2/5). Il riferimento al rischio di perdita di «radicamento territoriale» (1/5), pur minoritario, segnala una possibile tensione tra visibilità online e dimensione consapevole dell'esperienza.

Proprio perché le soluzioni adottate puntano su mappa/archivio/racconto, la differenza non passa tanto dalla «scelta dello strumento» quanto da ciò che lo rende sostenibile: criteri di selezione e descrizione, attribuzioni, aggiornamento e manutenzione, condizioni di riuso. È qui che la distinzione tra digitizzazione (conversione tecnica e produzione di contenuti *born-digital*) e digitalizzazione (regole di accesso, partecipazione e gestione) diventa utile come quadro interpretativo: nel campione e nella ricognizione dei dispositivi pubblici emergono bene strumenti e obiettivi, mentre restano spesso implicite – e quindi difficili da negoziare – le procedure che governano le responsabilità e la tracciabilità dei contenuti. In questo senso, l'uso comune dei termini tende ancora a sovrapporsi, con effetti non solo lessicali, ma anche pratici sui processi adottati (Brennen & Kreiss 2016).

Conclusioni

Questo contributo ha esplorato il rapporto tra ecomusei, PCI e tecnologie digitali, mostrando come – nei casi osservati – la dimensione digitale non si presenta come un «nuovo ambiente» destinato a sostituire il territorio, bensì come un insieme di mediazioni che può rafforzare o indebolire la vocazione ecomuseale. Nel materiale raccolto il digitale si configura soprattutto come estensione di pratiche già centrali per gli ecomusei: co-produzione dei contenuti, comunicazione relazionale, archivi e forme di *storytelling*, mentre risultano meno frequenti soluzioni immersive o progettate in chiave marcatamente *user-centered*. Su questa configurazione incidono vincoli ricorrenti (costi, competenze, infrastrutture) che influenzano la continuità dei progetti e, in alcuni casi, rendono più fragile il rapporto tra visibilità online e lavoro territoriale, soprattutto quando l'esposizione digitale non è accompagnata da pratiche riconoscibili di cura e da responsabilità condivise.

Poiché i risultati provengono da un questionario esplorativo basato su autodichiarazioni, non consentono generalizzazioni; possono però essere utili per orientare una campionatura successiva più ampia e per mettere a fuoco alcune priorità operative: rafforzare reti di scambio tra ecomusei, investire nella formazione e progettare interventi capaci di tenere insieme accessibilità digitale e presenza territoriale. In questa direzione, la nozione

di digitalizzazione consapevole può fungere da criterio di lavoro, aiutando a evitare sia l'adozione tecnologica «a prescindere» sia il rifiuto del digitale come elemento estraneo alle pratiche comunitarie.

Sul piano operativo, tuttavia, la *governance* dei contenuti non coincide con la sola gestione di canali e pubblicazioni: riguarda anche la preservazione e la responsabilità lungo il ciclo di vita dei materiali – dalla raccolta alla descrizione, dalla pubblicazione alla conservazione. Quando questi passaggi restano impliciti, la digitalizzazione può favorire dinamiche che la letteratura critica sul PCI ha già messo in guardia dal sottovalutare: semplificazione, standardizzazione e slittamento di pratiche vive verso rappresentazioni decontestualizzate o orientate alla spettacolarizzazione. In questo senso, una funzione di curatela digitale, anche distribuita, è decisiva perché rende espliciti procedure, ruoli e priorità lungo il ciclo di vita dei contenuti (Higgins 2011). Alla curatela va poi affiancata un'attenzione esplicita alla *provenance*: non come adempimento tecnico, ma come requisito qualitativo e politico della rappresentazione digitale. Registrare provenienza, attribuzioni, trasformazioni e condizioni di produzione preserva la leggibilità nel tempo e rende tracciabili le mediazioni, con ripercussioni sulla legittimità, sui diritti di parola e sulla possibilità di riuso non estrattivo (Tomasi 2017).

Tenere insieme curatela, *provenance* e dispositivi partecipativi è dunque una condizione concreta per una valorizzazione digitale durevole del PCI: una valorizzazione che non sostituisce la relazione territoriale, ma può sostenerla rendendola più accessibile senza disincarnarla. Ne consegue che la sostenibilità non dipende dalla «quantità» di tecnologia adottata, bensì dalla capacità di garantire la compartecipazione, la trasparenza delle mediazioni e la durata dei contenuti. Rendere espliciti pochi criteri di lavoro (partecipazione, accessibilità, cura/preservazione, diritti e provenienze) aiuta a chiarire chi fa cosa e con quali responsabilità, evitando che il digitale resti una visibilità effimera o una raccolta di materiali priva di contesto significativo.

Bibliografia

Aikawa-Faure, N. 2009. From the Proclamation of Masterpieces to the Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, in *Intangible Heritage*, a cura di L. Smith & N. Akagawa, 13-44. London-New York: Routledge.

Allegrezza, S. (a cura di) 2021. *La digitalizzazione del patrimonio culturale. Linee guida, standard, esperienze*. Lucca: Civita Editoriale.

Barbuti, N. & De Bari, M. 2020. Digitalizzazione e patrimonio culturale digitale: ambiguità, ipotesi, definizioni. *AIDAinformazioni*, 38, 3-4: 15-31.

Barbuti, N. & De Bari, M. 2025. Soluzioni phygital e mediazione culturale: riflessioni digiteconomiche nell'era dell'IA, in *Diversità, equità e inclusione: sfide e opportunità per l'informatica umanistica nell'era dell'intelligenza artificiale. Proceedings del XIV Convegno annuale AIUCD 2025*, a cura di S. Rebora, M. Rospocher & S. Bazzaco, 619-26. Verona: AIUCD.

Barbuti, N., De Felice, G. & Marinucci, C. 2019. Patrimonio culturale, se la Convenzione di Faro nega il digitale: il problema. *Agenda Digitale*, 10 gennaio 2019, https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/patrimonio-culturale-se-la-convenzione-di-faro-nega-il-digitale-il-problema/.

Bonacini, E. 2014. *Dal web alla app: fruizione e valorizzazione digitale attraverso le nuove tecnologie e i social media*. Catania: Maimone.

Bortolotto, C. (a cura di) 2008. *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Bravo, G.L. & Tucci, R. 2006. *I beni culturali demoetnoantropologici*. Roma: Carocci.

Brennen, J.S. & Kreiss, D. 2016. Digitalization, in *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*, a cura di K.B. Jensen & R.T. Craig, 1–11. Chichester: Wiley-Blackwell.

Chayka, K. 2024. *Filterworld. How Algorithms Flatten Culture*. New York: Doubleday.

Choi, M.S. 2017. A New Model in an Old Village: The Challenges of Developing an Ecomuseum. *Museum International*, 69, 3-4: 70-79.

Clemente, P., Mugnaini, F. & Dei, F. 2015. *Patrimonio etnografico immateriale in Toscana.* Pisa: Pacini.

Commissione europea 2024. *Cultural Heritage in Regional Policy*. Bruxelles: Commissione Europea, https://culture.ec.europa.eu/cultural-heritage/cultural-heritage-in-eu-policies/cultural-heritage-in-regional-policy, [03/3/2026].

Consiglio d'Europa 2017. *European Cultural Heritage Strategy for the 21st Century. Factsheet.* Strasburgo: Consiglio d'Europa, https://rm.coe.int/european-heritage-strategy-for-the-21st-century-factsheet/16807bc439, [03/3/2026].

Consiglio d'Europa – Ufficio di Venezia s.d. *Convenzione di Faro*, https://www.coe.int/it/web/venice/faro-convention, [03/3/2026].

Corsane, G., Davis, P., Elliott, S., Maggi, M., Murtas, D. & Rogers, S. 2007. Ecomuseum Evaluation: Experiences in Piemonte and Liguria, Italy. *International Journal of Heritage Studies*, 13, 2: 101-116.

Council of Europe 2005. *Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society (Faro Convention).* Strasbourg: Council of Europe, https://rm.coe.int/1680083746, [03/3/2026].

Crooke, E.M. 2007. *Museums and Community: Ideas, Issues and Challenges*. London-New York: Routledge.

D'Amia, G. 2017. Gli ecomusei in Italia: una realtà in evoluzione. *Territorio*, 82: 87-103.

Davis, P. 2011. *Ecomuseums: A Sense of Place.* 2nd ed. London-New York: Continuum.

de Varine, H. 2002. *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*. Chalon-sur-Saône: ASDIC.

Dei, F. 2018. *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*. Bologna: il Mulino.

DiCultHer 2025. *Manifesto AI CULTURA,* https://www.diculther.it/wp-content/uploads/2025/11/Manifesto_AI_CULTURA.pdf, [04/03/2026].

Dillman, D.A., Smyth, J.D. & Christian, L.M. 2014. *Internet, Phone, Mail, and Mixed-Mode Surveys: The Tailored Design Method*. Hoboken: Wiley.

Duranti, L. & Shaffer, E. (a cura di) 2013. *The Memory of the World in the Digital Age: Digitization and Preservation. Conference Proceedings. An International Conference on Permanent Access to Digital Documentary Heritage, Vancouver, British Columbia, Canada, 26–28 September 2012.* Paris: UNESCO.

Ecomuseo dell'Agro Pontino 2013. L'Ecomuseo dell'Agro Pontino (Italia) incontra l'Ecomuseu de Itaipu (Brasile). Ecomuseo dell'Agro Pontino, 5 settembre 2013, https://ecomuseoagropontino.org/2013/09/05/lecomuseo-dellagro-pontino-italia-incontra-lecomuseu-de-itaipu-brasile/, [03/3/2026].

Ecomuseo delle Acque del Gemonese s.d. Chi siamo. Sito istituzionale dell'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, https://www.ecomuseodelleacque.it/ecomuseo-delle-acque/chi-siamo/, [03/3/2026].

Evrard, M. 1980. Le Creusot–Montceau-les-Mines: The Life of an Ecomuseum, Assessment of Ten Years. *Museum*, 32, 4: 226-234.

Fiore, I. & De Marco, E.L. 2022. Storytelling digitale ed educazione al patrimonio immateriale: una revisione descrittiva. *Lifelong Lifewide Learning*, 18, 41: 84-99.

Galesic, M. & Bosnjak, M. 2009. Effects of Questionnaire Length on Participation and Indicators of Response Quality in a Web Survey. *Public Opinion Quarterly*, 73, 2: 349-360.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Hafstein, V.T. 2018. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press.

Higgins, S. 2011. Digital Curation: The Emergence of a New Discipline. *The International Journal of Digital Curation*, 6, 2: 78-88.

ICOM 2022. Museum Definition, https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/, [03/3/2026].

ICOMOS 2019. The *Future of Our Pasts: Engaging Cultural Heritage in Climate Action*. Paris: ICOMOS, https://civvih.icomos.org/wp-content/uploads/Future-ofOur-Pasts-Report-min.pdf, [03/3/2026].

ICOMOS – International Committee on Intangible Cultural Heritage (ICICH) 2020. *Draft ICOMOS Charter on Intangible Cultural Heritage* [draft 30 June 2020], https://intangibleculturalheritagensc.files.wordpress.com/2020/12/icich-charter-final-draft-english-30-june-2020.pdf, [03/3/2026].

Ingold, T. 2013. *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London-New York: Routledge.

IPCC 2022. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press.

ISTAT 2024. *Indicatori demografici. Anno 2023*. Roma: Istituto Nazionale di Statistica. Comunicato del 29 marzo 2024.

Italia. 2004. *Decreto legislativo 22 gennaio 2004*, n. 42. Codice dei beni culturali e del paesaggio. Testo su gazzettaufficiale.it.

Italia. 2020. *Legge 1 ottobre 2020, n. 133. Ratifica ed esecuzione della Convenzione di Faro,* Gazzetta Ufficiale, Serie Generale n. 263.

Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, in *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, a cura di A. Appadurai, 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Krosnick, J.A. 1991. Response Strategies for Coping with the Cognitive Demands of Attitude Measures in Surveys. *Applied Cognitive Psychology*, 5: 213-236.

L'Erario, A. 2017. Ecomusei: un itinerario attraverso le regioni italiane. *Territorio*, 82: 104-113.

Long Net Workshop 2004. *Declaration of Intent of the Long Net Workshop (Trento, May 2004)*. Trento: European Network of Ecomuseums.

MiC – Digital Library 2023. *Piano nazionale di digitalizzazione del patrimonio culturale 2022–2023. Versione 1.1*. Roma: Ministero della Cultura.

Ministero della cultura – Istituto centrale per la digitalizzazione del patrimonio culturale (ICDP) 2022. *Piano nazionale di digitalizzazione del patrimonio culturale. 2022-2023. Versione 1.0 - giugno 2022*, https://docs.italia.it/media/pdf/icdp-pnd-docs/v1.0-giugno-2022/icdp-pnd-docs.pdf, [04/03/2026].

MNES – Muséologie Nouvelle et Expérimentation Sociale 1984. *Déclaration d'Altkirch sur l'écomusée*. Altkirch: MNES.

Natale, M.T. & Piccininno, M. 2018. Italy: Tourism and Technological Innovation: The Spectacularization of Cultural Heritage in Rome and Cerveteri. *Uncommon Culture*, 7, 1-2: 134-145.

Palumbo, B. 2006. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Milano: Meltemi.

Parbuono, D. 2018. Old-new town. *AM. Antropologia Museale. Rivista della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici*, 14, 40-42: 86-90.

Parbuono, D. 2024. Disequilibri. Un funerale nell'Ecomuseo di Tang'an (Guizhou, Cina), in *Pluralità degli stati di coscienza nelle esperienze religiose*, a cura di E. Bianchi, F. Marcattili & M. Minelli, 175-194. Milano-Udine: Mimesis.

Parlamento europeo e Consiglio dell'Unione europea 2017. *Decisione (UE) 2017/864 relativa all'Anno europeo del patrimonio culturale.* Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea, L 131: 1-9.

Pink, S., Horst, H.A., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T. & Tacchi, J. 2016. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. London: SAGE.

Polanyi, M. 2009. *The Tacit Dimension*. Chicago-London: University of Chicago Press.

Regione Piemonte 1995. *Legge regionale 14 marzo 1995, n. 31. Istituzione di ecomusei del Piemonte.* Gazzetta Ufficiale – Serie Regioni, 39.

Relph, E. 2016. The Paradox of Place and the Evolution of Placelessness, in *Place and Placelessness Revisited*, a cura di R. Freestone & E. Liu, 20–34. New York: Routledge.

Rete degli Ecomusei Italiani 2023. *Ecomusei italiani*, https://sites.google.com/view/ecomuseiitaliani/home, [03/3/2026].

Rete degli Ecomusei Italiani s.d. *Linee guida e requisiti minimi per gli ecomusei italiani*, https://sites.google.com/view/ecomuseiitaliani/strumenti-e-documenti/line-e-guida, [03/3/2026].

Ritzer, G. & Jurgenson, N. 2010. Production, Consumption, Prosumption: The Nature of Capitalism in the Age of the Digital "Prosumer". *Journal of Consumer Culture*, 10, 1: 13-36.

Riva, R. (a cura di) 2017. *Ecomuseums and Cultural Landscapes. State of the Art and Future Prospects.* Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

Rivière, G.H. 1989. *La muséologie selon Georges Henri Rivière: Cours de muséologie, textes et témoignages*. Paris: Dunod.

Sacco, P.L., Ferilli, G. & Tavano, B.G. 2014. Understanding Culture-Led Local Development: A Critique of Alternative Theoretical Explanations. *Urban Studies*, 51, 13: 2806-2821.

Severo, M. & Venturini, T. 2016. Intangible Cultural Heritage Webs: Comparing National Networks With Digital Methods. *New Media & Society,* 18, 8: 1616-1635.

Simon, N. 2010. *The Participatory Museum*. Santa Cruz: Museum 2.0.

Smith, L. & Akagawa, N. (a cura di) 2009. *Intangible Heritage*. London-New York: Routledge.

Tomasi, F. 2017. Preserving Cultural Heritage Objects: Provenance Formalization. *Bibliothecae.it*, 6, 2: 17-40.

UNESCO 2003. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO.

UNESCO 2012. *Memory of the World Programme*, https://www.unesco.org/en/memory-world, [04/03/2026].

UNESCO 2022a. *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Operational Directives (9th ed.). Paris: UNESCO.

UNESCO 2022b. Operational Directives for the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO, https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2022_version-EN.pdf, [03/3/2026].

Vilardo, G. & Mazali, T. 2022. La virtualizzazione dei Musei alla prova del Covid-19. Un caso studio. *Mediascapes Journal*, 19: 177-203.

Ville de Fresnes s.d. Écomusée du Grand-Orly Seine Bièvre, https://www.fresnes94.fr/vos-activites/culture/ecomusee/, [03/3/2026].

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 85-122
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Essenze, flussi e ricettacoli. Riflessioni etnologiche sul sacrificio umano e l'antropofagia dei Nahua preispanici[1]

Alessandro Lupo
Sapienza Università di Roma

L'unica cosa che possa chiedersi l'etnologo è sapere
ciò che il cannibalismo è (nella misura in cui esso è qualcosa)
non in sé o per noi, bensì per coloro solamente che lo praticano.
(Lévi-Strauss 1992: 144)

Riassunto

Tra i Nahua del periodo postclassico, la pratica del sacrificio umano raggiunse una magnitudine ineguagliata tra le cività umane. I corpi delle vittime, oltre a venire smembrati, in svariate occasioni venivano consumati in pratiche antropofagiche che suscitarono l'orrore dei primi colonizzatori europei. Nell'articolo mi propongo di riesaminare il sacrificio e il consumo dei corpi da parte dei Mexica cercando di verificare se i principi che lo ispiravano possano venire parzialmente chiariti alla luce delle pratiche rituali e degli enunciati dei Nahua contemporanei. Pur tenendo presenti le profonde differenze che separano quella società statuale preispanica (fortemente gerarchizzata, bellicosa e «pagana»), dalle comunità rurali attuali (egualitarie, pacifiche e cristianizzate), cercherò di mettere in luce come i principi di restituzione, circolazione e redistribuzione di energie vitali, associate alle componenti della persona, siano presenti in entrambi i contesti. Tali principi emergono in particolare come centrali nella logica sacrificale mexica: volte alla rigenerazione rituale degli esseri umani e di quelli extraumani, tali pratiche sono indissociabili dalla creazione e dall'impiego di «ricettacoli» o «coperture» (vesti, pelli umane, effigi di diverse sostanze, anche commestibili) destinati a contenere (e a trasferire) tali energie. Ciò consente di interrogarsi sul consumo alimentare dei corpi (così come delle effigi rituali), suggerendo come esso possa essere considerato una forma di condivisione tra umani ed extraumani, in grado di produrre auspicati effetti benefici sulla società e sul mondo. La dettagliata disamina dei

[1] Le riflessioni qui formulate sono state presentate il 18 maggio 2018 nel seminario *Mises à mort ritualisées en Amériques indigènes*, organizzato da Vincent Hirtzel presso il *Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* dell'*Université de Paris X Nanterre*. Ringrazio Vincent Hirtzel e i partecipanti al seminario per i loro preziosi commenti.

peculiari significati dell'anthropofagia rituale Mexica consentirà altresì di mettere in luce alcune evidenti somiglianze, nonché sostanziali differenze, tra le pratiche mesoamericane e il cannibalismo tupì della costa atlantica del Brasile.

Parole chiave: Nahua, Mexica, sacrificio, antropofagia, rituale

Essences, flows, and receptacles. Ethnological reflections on pre-hispanic Nahua human sacrifice and anthropophagy

Among the Nahua of the Postclassic period, the practice of human sacrifice reached a scale unmatched by any other human civilization. In addition to being dismembered, the victims' bodies were, on numerous occasions, consumed in acts of anthropophagy that horrified the first European colonizers. In this article, I aim to reexamine the Mexica's practice of human sacrifice and the consumption of human bodies, seeking to determine whether the principles underlying these practices can be partially elucidated in light of contemporary Nahua ritual practices and statements. While bearing in mind the profound differences between that pre-Hispanic state society (highly hierarchical, warlike, and «pagan») and today's rural communities (egalitarian, peaceful, and Christianized), I will attempt to highlight how the principles of restitution, circulation, and redistribution of vital energies - associated with the various components of the person - are present in both contexts. These principles emerge in particular as central to the Mexica sacrificial logic: aimed at the ritual regeneration of both human and non-human beings, these practices are inseparable from the creation and use of «receptacles» or «containers» (garments, human skins, effigies made of various materials, including edible ones) intended to contain (and transfer) these energies. This raises questions about the consumption of bodies (as well as ritual effigies), suggesting that it can be viewed as a form of sharing between humans and non-humans, capable of producing desirable beneficial effects on society and the world. A detailed examination of the specific meanings of Mexica ritual anthropophagy will also shed light on some clear similarities, as well as substantial differences, between Mesoamerican practices and Tupi cannibalism on Brazil's Atlantic coast.

Keywords: Nahua, Mexica, sacrifice, anthropophagy, ritual

Introduzione

Quali logiche simboliche soggiacevano alle pratiche sacrificali che così peculiarmente caratterizzarono le civiltà dell'Altopiano centrale del Messico preispanico? Che luce può gettare su di esse l'esame di alcuni dei rituali compiuti dalle popolazioni che ne parlano ancor oggi la lingua? In che misura la violenza sacrificale e l'antropofagia mesoamericane sono comparabili con le forme che queste assumevano tra altre civiltà dell'America pre-

coloniale, come i Tupì e gli Irochesi? Nelle pagine seguenti mi sforzerò di sviluppare alcune suggestioni che ho ricavato dalla mia ricerca etnografica tra i Nahua della Sierra Norte di Puebla per esaminare il tema delle uccisioni rituali nel Messico precortesiano, nella convinzione che la densità dei dati ricavabili dall'osservazione diretta e dalle spiegazioni fornite dalla viva voce degli attori sociali possa contribuire a comprendere – pur con le necessarie cautele imposte dal raffronto tra fenomeni appartenenti a epoche così distanti – i significati e le funzioni di pratiche complesse, le cui tracce storiche, iconografiche e archeologiche sono inevitabilmente parziali e difficili da interpretare. I secoli trascorsi dalla Conquista hanno determinato enormi trasformazioni nelle culture dei popoli amerindiani; tuttavia, è impossibile non rilevare la persistenza di concezioni profondamente radicate nella loro vita sociale, che tuttora ne ispirano le attività agricole, le pratiche terapeutiche, le forme espressive e gli atti rituali e che riflettono la palese continuità con il retaggio precoloniale (cfr. López Austin 2018: 45 ss.; Signorini & Lupo 1989; Dehouve 2007; 2008a; 2008b; 2016). L'esame degli elementi di continuità rinvenibili tra atti, parole, oggetti e simboli nei diversi contesti nahua esaminati può consentire di cogliere la coerenza e i significati ad essi soggiacenti.

Dovendo circoscrivere l'argomentazione al limitato spazio di un articolo, ho scelto di focalizzare l'attenzione su una sola fra le tante e diversissime forme di sacrificio umano praticate dai Mexica (meglio noti in Italia come Aztechi), la più approfonditamente documentata tra le civiltà della Mesoamerica precolombiana (v. Pranzetti & Lupo 2015). Mi soffermerò dunque, come già Baudez (2010; 2011; 2012b), sulla celebrazione della festa di *Tlacaxipehualiztli*, che coronava il secondo dei diciotto periodi di venti giorni che scandivano il calendario solare mesoamericano. Le attività rituali allora messe in atto offrono l'esempio forse più ricco e meglio documentato della complessa logica del mettere in circolazione, trasferire e incorporare le energie vitali e le qualità animiche su cui s'imperniava il sacrificio mexica. Al contempo, esse mostrano numerosi elementi di somiglianza con le forme di uccisione rituale e di consumo alimentare delle vittime praticate dai gruppi tupí che nel XVI secolo popolavano la costa atlantica del Brasile (Baudez 2012b; Calavia 2020). Somiglianze rilevate anche da Emmanuel Désveaux (2001: 80), il quale le ha attribuite più a «trasformazioni logiche del rito operanti entro lo spazio americano, simili a quelle che generano e distribuiscono i miti all'interno di quel medesimo spazio», che non a indimostrabili contatti storici o a continuità culturali

tra le genti del Brasile orientale e quelle degli altopiani mesoamericani. A mia volta, al pari di altri studiosi (Baudez 2012b; Calavia 2020), avverto la suggestione che – malgrado la grande distanza geografica e socio-culturale – suscitano le palesi analogie riscontrabili nella logica strutturale cui quelle diverse pratiche sacrificali si ispiravano.

Come premessa, sarà utile menzionare alcune peculiarità del sistema di pensiero nahua, tra cui: a) l'idea che ogni persona sia composta, oltre che dal corpo, da entità spirituali (o «animiche») molteplici e dotate ciascuna di proprietà ad essa peculiari; 2) l'idea che tali componenti spirituali, al pari di altre essenze e forze meno individuate ma fondamentali per l'esistenza dei viventi, possano circolare nello spazio e albergare in molteplici forme di copertura; 3) la centralità della dimensione temporale entro la quale questo flusso di forze ed essenze ha luogo, con la conseguente necessità di prestare attenzione alle diverse sequenze rituali per ricostruirne e comprenderne le dinamiche e le funzioni; 4) la pluralità di azioni umane capaci di contribuire all'attivazione di questi flussi e il rilievo assunto in essa dal simbolismo del consumo alimentare (v. López Austin 1984; 1994; 2013; Signorini & Lupo 1989; Carrasco 1999: 164 ss.). Rinviando alla ricchissima letteratura sul tema del sacrificio umano in Mesoamerica per una disamina dettagliata delle sue tante manifestazioni[2], mi limito qui a tracciare un quadro schematico della festa nel corso della quale alcuni esseri umani venivano sacrificati, i loro corpi smembrati e le loro pelli indossate da impersonatori di divinità, mentre la carne era consumata in un pasto rituale e le ossa trattate e conservate. Mi soffermerò specialmente su alcuni dettagli che mi paiono significativi e che penso sia proficuo analizzare alla luce delle concezioni e delle pratiche rituali dei Nahua del municipio di Cuetzalan del Progreso, che ho avuto modo di studiare fin dal 1984[3].

---

[2] Si vedano in merito le opere di Broda (1970), López Austin (1984), González Torres (1985), Clendinnen (1985; 1991), Carrasco (1999), Graulich (1982; 1999; 2000; 2005), López Luján (1993), Baudez (2010; 2011; 2012a; 2012b), Dehouve (2007; 2008a; 2008b; 2016), Olivier (2008; 2015), López Luján & Olivier (2010), González González (2010; 2015), Bassett (2015), Declercq (2024a; 2024b).

[3] Nella Sierra Norte di Puebla ho condotto 29 campagne di ricerca per circa 30 mesi complessivi, nell'ambito delle attività della Missione Etnologica Italiana in Messico, attiva dal 1973 con finanziamenti del Ministero degli Affari Esteri del MIUR e della Sapienza Università di Roma. Per informazioni sulla MEIM, rinvio al sito: https://meim.digilab.uniroma1.it/es/.

Il sacrificio umano, la morte, la rinascita e l'alimentazione degli dèi

Durante il secondo dei 18 «mesi» di 20 giorni in cui si suddivideva l'anno solare del calendario mesoamericano (cfr. Caso 1967; 1971; Aveni 1993), che al momento della Conquista cadeva tra il 22 febbraio e il 13 marzo del calendario giuliano allora vigente (Sahagún 1981: 3; 1989: 82)[4], aveva luogo una delle più elaborate, complesse e impressionanti celebrazioni religiose mexica, i cui preparativi iniziavano nel mese precedente e le cui ultime fasi si estendevano per tutto il successivo, sì da coprire un arco complessivo di circa 60 giorni. La pratica che le dava il nome – *Tlacaxipehualiztli* / scuoiamento di uomini/[5] – era solo una delle tante che vi venivano svolte, accomunate dalla messa in atto e dalla rappresentazione scenografica della rigenerazione delle forze divine da cui dipendeva il regolare divenire del cosmo, attraverso una serie di azioni ove era centrale l'idea della circolazione delle essenze per mezzo della loro impersonazione in più rivestimenti diversi, facendo sì che questo flusso di energie tra i corpi beneficiasse una pluralità di figure, sia umane che divine.

La testimonianza contenuta nel *Codice fiorentino* redatto da fra Bernardino de Sahagún (1981: 47-60; 1989: 104-113; 576-577) ci offre il resoconto più minuzioso e affidabile della celebrazione, descritta sia in nahuatl che in spagnolo e corredata da più immagini dettagliate. Alla sua versione mi atterrò nel riassumere molto schematicamente gli eventi, anche se testimonianze spesso ricche e preziose (talora in contrasto, ma più spesso in coincidenza con quella che il francescano ricavò dai suoi informatori indigeni) sono contenute in numerosi altri scritti[6]. Ricostruzioni variamente

---

[4] Nell'autorevole ricostruzione di Caso (1967: 62; 1971: 341), nel 1521 questa «ventina» cadeva tra il 5 e il 24 marzo. In ragione dell'assenza tra i popoli del Messico centrale di un sistema analogo al nostro bisestile per compensare lo sfasamento del calendario solare di 365 giorni rispetto all'anno astronomico, Michel Graulich ha ipotizzato (1981; 1982; 1999) che al momento della Conquista tale calendario avesse subito uno slittamento di 209 giorni, e che pertanto le 18 feste delle «ventine» non corrispondessero più con la loro originaria posizione nell'arco dell'anno solare (da lui fissata ipoteticamente intorno al 680-683 d.C.). Secondo questa controversa ipotesi, *Tlacaxipehualiztli* avrebbe avuto un'iniziale collocazione al termine dell'anno agricolo, tra il 30 settembre e il 19 ottobre, salvo poi slittare gradualmente fino al periodo primaverile (5-24 marzo) registrato dai colonizzatori (Graulich 1999: 74-87, 279). Tra i molti che confutano tale ipotesi, si vedano Broda (1983), Edmonson (1988: 218) e Prem (2008: 97-99).

[5] Uso le barre trasversali /…/ per la traduzione letterale e le virgolette alte singole '…' per la traduzione libera.

[6] Cfr. Benavente o Motolinía (1996: 170, 187), Durán (1967, I: 95-103, 243-345),

minuziose e approfondite della festa di *Tlacaxipehualiztli* sono state proposte da Broda (1970, forse la più esauriente), Nicholson (1972), Graulich (1982; 1999: 279-320; 2005: 117-119), Carrasco (1999: 140-163), Vié-Wohrer (1999), González González (2015: *passim*), Bassett (2015: 130 ss.) e Mazzetto (2014: 34-65).

Fin dalla prima ventina dell'anno cerimoniale (e agricolo) – chiamata *Atlcahualo* /l'acqua è lasciata/ – avevano luogo attività rituali volte a preparare il grande sacrificio dei prigionieri di guerra che costituiva l'evento centrale di tutta questa fase temporale. Essi appartenevano solitamente a una categoria di «nemici prossimi», cioè di città-stato non soggiogate e tributarie, ma vicine all'Altopiano centrale, come Tlaxcallan e Huexotzinco (Durán 1967, II: 232-233), con cui i Mexica avevano instaurato un tipo di guerra cerimoniale, volta innanzitutto alla cattura di prigionieri da sacrificare agli dèi più che a conquiste territoriali. I prigionieri catturati in tali «guerre fiorite» (*xochiyaoyotl*), in questa ventina erano sottoposti alla prova di una rappresentazione anticipata del destino che li attendeva, venendo portati presso il tempio del dio *Xipe Totec* /Nostro signore che ha la pelle/[7], cui la festa era dedicata, e qui sottoposti a una sorta di «saggio» del combattimento rituale e del conseguente sacrificio che avrebbero subito la ventina seguente; alla fine, si fingeva di estrarre loro dal torace un simulacro del cuore, rappresentato da una *yopitlaxcalli* /*tortilla* di Yopi/ (altro nome del dio), fatta di mais secco non preventivamente cotto con calce (e dunque non privato della buccia che riveste il grano; González González 2015: 256-257, 280-282). In quattro riprese i prigionieri, rivestiti di ornamenti coi colori di Xipe, erano esibiti pubblicamente e affiancati nella danza dai guerrieri che li avevano catturati.

Giunta poi la vigilia della festa di *Tlacaxipehualiztli*, i guerrieri trascorrevano una notte di veglia e digiuno coi propri prigionieri, danzando e recidendo loro il ciuffo di capelli sulla sommità del capo, ritenuto sede della forza animica detta *tonalli* (López Austin 1984, I: 212, 225). La mattina seguente i prigionieri, che a questo punto erano chiamati *xipeme* come il dio (Sahagún 1981: 47; 1989: 107), venivano portati ai piedi del tempio del dio Huitzilopochtli, ov'erano sacrificati estraendo loro il cuore e offrendolo al sole. Il cadavere era poi decapitato e smembrato: una coscia

---

Pomar (1941: 18-20), Tovar (in Kubler & Gibson 1951: 22), Mendieta (2002, I: 214-215), Alvarado Tezozómoc (1987: 320-323, 415-417, 620-622), Torquemada (1975-1983, III: 366-367).

7 Seguo in questa traduzione la proposta di López Austin (in Sahagún 1989: 919).

era riservata al sovrano, mentre il resto era ripartito tra i familiari del catturatore, che lo consumavano in uno stufato con mais chiamato *tlacatlaolli* /mais umano/. Il guerriero – l'unico a non cibarsene – era ornato come un sacrificando, evocando così il destino che lo attendeva sul campo di battaglia o sugli altari nemici (Sahagún 1981: 49).

Dopo il sacrificio di numerosi prigionieri al dio solare Huitzilopochtli, il giorno seguente lo scenario si spostava presso il vicino tempio di Xipe Totec, ov'era la pietra circolare chiamata *temalacatl* /fusaiola/disco di pietra/ su cui avveniva il cosiddetto «sacrificio gladiatorio» (*tlahuahuanaliztli* /atto di graffiare/), cui erano destinati solo i più valenti tra i prigionieri: il valore che essi avrebbero mostrato nella prova accresceva la fama e il prestigio di chi li aveva catturati.

> [Il prigioniero] diventava forte come un uomo, si comportava da uomo, andava parlando da uomo, andava esercitandosi, andava con animo forte, andava gridando. Non andava sottomesso, non andava perdendo animo. Andava magnificando, andava esaltando la sua città. Andava con animo consapevole, andava dicendo: «Parlerete di me, là dov'è la mia casa!». (Sahagún 1981: 48)

Anche in questa occasione il guerriero trascorreva la notte vegliando con il proprio prigioniero, e come trofeo ne conservava il ciuffo di capelli, sicché «era come se così egli ricavasse fama [*tleyotl*] dal prigioniero» (Sahagún 1981: 49).

La mattina seguente una gran varietà di persone si disponeva attorno alla pietra circolare su cui sarebbe avvenuto il sacrificio: dapprima gli individui che – indossando le vesti e gli attributi di tutte le principali divinità – ne erano l'*ixiptlah* 'rivestimento', il «personificatore» (Dehouve 2016), i quali in tal modo, facendosi ricettacolo temporaneo del dio, gli permettevano di presenziare al rito e di ricavarne i benefici sperati. Seguiva una processione guidata dal principale sacerdote di Xipe – chiamato *yohuallahuan* /il bevitore [di *pulque*[8]] notturno/ – e a questo punto uno dei guerrieri afferrava il suo prigioniero e lo trascinava alla pietra circolare, ove per infondergli valore gli si dava una ciotola di «*pulque* divino». Il sacerdote detto *cuetlachhuehue* /vecchio lupo/ e appellato «zio» del sacrificando lo faceva salire sulla pietra circolare e ve l'assicurava con una corda (*tonacamecatl* /corda del sostentamento o del mais/).

---

[8] La principale bevanda alcolica dell'Altopiano del Messico, ottenuta fermentando il succo zuccherino dell'agave.

Fig. 1. Il cosiddetto «sacrificio gladiatorio» (*tlahuahuanaliztli*) con il prigioniero legato alla pietra sacrificale mediante la «corda del sostentamento» (*tonacamecatl*). *Codice Magliabechi* (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale; Banco Rari 232, c. 30r; su concessione del MiC, è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo).

Gli venivano quindi consegnati uno scudo, quattro palle di resina di pino e una daga con piume al posto delle lame di ossidiana. Con simili armi egli si difendeva dall'assalto, uno dopo l'altro, di quattro guerrieri che cercavano di ferirlo, sì da far sgorgare il suo sangue, donde il nome di questa fase del rito: *tlahuahuanaliztli* 'atto di rigare'. Il gesto di «rigare» con graffi paralleli la pelle del sacrificando da parte di guerrieri impersonanti animali predatori verosimilmente imitava le ferite inflitte dai loro artigli (Graulich 1982: 223; 1999: 289), forse per trasmettere alla vittima il valore di tali fiere (Baudez 2011: 140). Ove egli fosse riuscito a resistere ai quattro primi assalitori, ne avrebbe affrontato un quinto, mancino. Appena veniva ferito, era afferrato dai sacerdoti e quello chiamato «bevitore notturno» gli apriva il torace e ne estraeva il cuore, offrendolo al sole; analogamente, anche il sangue era raccolto e «dato da bere» con una cannuccia agli dèi.

A questo punto il catturatore portava il cadavere smembrato del sacrificato nella propria dimora, mentre – secondo quanto riferito da Juan de Tovar (in Kubler & Gibson 1951: 22; v. González González 2015:

265) – la pelle era appesa nel tempio e dalla quantità di grasso che ne stillava si pronosticava l'abbondanza o la scarsità delle piogge e dei raccolti. L'unico ad astenersi dal consumare la carne della vittima era proprio il sacrificante, che per acquisire merito presso gli dèi l'offriva loro come un proprio succedaneo, mediante un processo di identificazione metonimica espressa mediante un peculiare rito verbale: al momento della cattura sul campo di battaglia, egli esclamava: «*ca iuhqui nopilitzin* /egli è il mio riverito figlio/», mentre il prigioniero doveva ribattere: «*ca notatzin* /questo è il mio riverito padre/» (Sahagún 1981: 54). Lo scambio verbale aveva l'effetto di consentire che, mediante l'instaurazione di un vincolo di filiazione, il guerriero figurasse come l'immolatore di un succedaneo di sé stesso alla divinità, offrendole così il proprio sangue-energia vitale (v. Graulich 2005: 158, 350). Un'energia di cui essa – estenuata dalla costante elargizione di fecondità terrena e irradiazione solare che consentiva la sussistenza di tutte le forme di vita – era bramosa, nonché pronta ad approvvigionarsene divorando tutto ciò che ne era intriso. Il consumo delle carni della vittima era così precluso al catturatore, in quanto si sarebbe configurato come un'inammissibile forma di autofagia: «*cuix çan no ne njnoquaz*? /potrò forse mangiare me stesso/?», egli si giustificava (Sahagun 1981: 54).

L'indomani avevano luogo diverse danze solenni, che coinvolgevano l'aristocrazia e le supreme autorità politiche e che sarebbero proseguite per l'intera ventina seguente (*Tozoztontli* /piccola veglia/), nella quale molte attività iniziate in *Tlacaxipehualiztli* trovavano compimento. Tra queste, la consegna delle pelli dei prigionieri sacrificati (che avevano impersonato il dio Xipe) da parte del sacrificante a dei giovani che si offrivano di indossarle[9] durante il giorno e che si rendevano protagonisti di alcune scaramucce rituali con giovani guerrieri che li provocavano tentando di strappare loro lembi delle pelli indossate (Sahagún 1981: 58; 1989: 55, 108).

---

[9] Come risulta evidente dall'iconografia (sia nelle raffigurazioni dei codici pittografici che nella statuaria), le pelli venivano indossate a rovescio, con la parte interna ricoperta di giallo grasso sottocutaneo rivoltata verso l'esterno (cfr. *Codice Aubin* 1980, tav. 14; *Codice Borbonico* 1991, tavv. 14, 24; *Codice Borgia* 1993, tavv. 25, 52, 61; AA. VV. 1996: 122; v. Cortés Meléndez 2020: 86 ss.); anche se le fonti non forniscono chiari spunti interpretativi, è forse lecito immaginare che tale inversione interno/esterno liberasse più agevolmente le qualità ed energie racchiuse nel corpo dell'*ixiptlah*, secondo una logica ispirata a metafore tessili assai diffusa in Mesoamerica (Pitarch 2013).

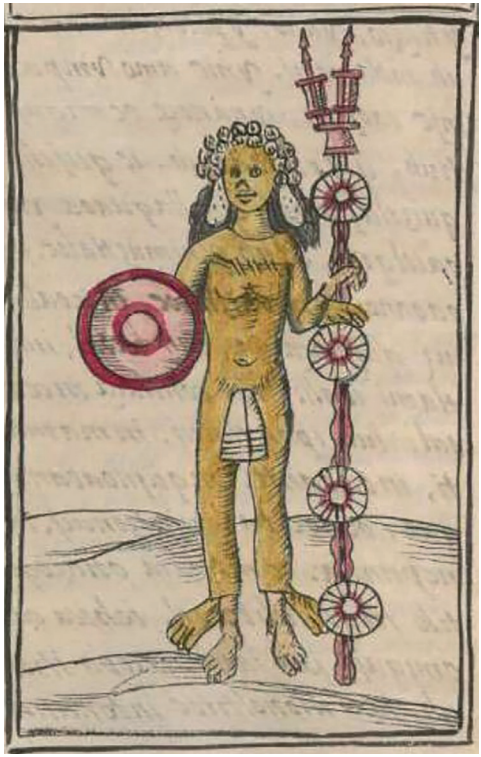


Fig. 2. Raffigurazione di uno dei volontari che indossavano le pelli dei sacrificati. *Codice Fiorentino* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana; ms. Med. Palat. 218, t. I, lib. 2, cap. 21, fol. 19v; su concessione del MiC, è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo).

Nella ventina successiva al sacrificio, quanti indossavano le pelli percorrevano le strade ricevendo dalla popolazione elemosine che i proprietari delle pelli avrebbero infine ripartito fra tutti loro. I malati di malattie della pelle, degli occhi e veneree si offrivano spesso di vestire le pelli, nella speranza che il dio così impersonato gli concedesse la guarigione. Al loro passaggio, le madri uscivano dalle proprie abitazioni e chiedevano agli impersonatori di fare passi di danza tenendo in braccio i loro bambini a fini propiziatori (Durán 1967, I: 101), oppure cercavano di strappare colle unghie brani delle pelli per conservarli «come reliquie» o consumarli assieme ai propri figli (Mendieta 2002, I: 214-215).

Con il tempo, la decomposizione e l'usura rendevano le pelli sempre più lacere, rigide e fetide, finché i loro proprietari e gli impersonatori non si recavano a depositarle alla base del tempio di Xipe. Dopodiché gli indossatori

rimuovevano i residui di grasso con abluzioni senz'acqua, sfregando il volto con farina di mais e colpendo il resto del corpo col palmo della mano, producendo un rumore simile al tuono o al frangersi dei flutti marini (Sahagún 1981: 59). Parallelamente terminava anche il periodo di rigida penitenza in cui i catturatori e loro familiari si erano astenuti dal lavare corpo e capelli.

Dopodiché nella loro abitazione essi ergevano – come duraturo emblema del prestigio ottenuto con l'immolazione del proprio valoroso prigioniero – un *tlacaxipehualizcuahuitl* /palo dello scuoiamento di uomini/, cui appendevano il trofeo composto dagli indumenti e dal femore scarnificato della vittima, avvolto in un rivestimento di carta e coronato da una maschera: il tutto aveva il nome di *malteotl* /dio prigioniero/, indicando così che il sacrificato era ormai assurto tra gli spiriti divinizzati dei guerrieri morti.

Le finalità del rito

Alla fine di questo lungo eppur sommario riassunto dei riti riguardanti la festa di Xipe Totec, si resta quasi frastornati dalla loro complessità e della quantità di rivestimenti e svestizioni di insegne e pelli, di scambi e mutamenti di identità, di scontri e sottrazioni di pertinenze, di contatti fisici, percosse, ingestioni di alimenti solidi e liquidi tanto diversi quanto densi di significati (che purtroppo ci restano spesso oscuri). Se non v'è dubbio che uno degli aspetti centrali delle pratiche sacrificali e dell'antropofagia (che era anche una teofagia) presenti nella celebrazione di *Tlacaxipehualiztli* è il «passaggio della frontiera» tra il sé e l'Altro, tra alleati e nemici, tra consanguinei ed estranei, come ha brillantemente dimostrato Baudez (2012b), è evidente che esse mettono in gioco anche molti altri processi, nei quali un ruolo di primissimo piano gioca la natura composita e mutevole, diffusa, porosa e influenzabile della persona nahua, che era ed è ancora oggi pensata come suscettibile di continue trasformazioni nel tempo (v. Lupo 2009a: 25 ss.). Ed è proprio a governare tali trasformazioni – ora determinandole, ora indirizzandole, ora contrastandole – che mira una parte importante dei rituali che abbiamo appena elencato, e la cui efficacia ricade sui piani paralleli della guerra e dell'agricoltura.

Una delle peculiarità che più chiaramente caratterizzano la concezione nahua delle diverse entità che popolano il cosmo, siano esse umane o divine, è il fatto di esser tutte esposte all'ineluttabile decadimento cui l'esistenza le sottopone (López Austin 1994). In particolare, in profondo contrasto con il modo di pensare la divinità proprio del Vecchio Mondo,

gli dèi nahua sono soggetti a usura, deperimento, e perfino alla morte; tuttavia, a differenza degli esseri umani e delle altre forme di vita presenti sulla terra, essi possono rigenerarsi e rinascere indefinitamente; ed anzi uno dei principi ispiratori di gran parte delle pratiche religiose amerindiane (non solo preispaniche) consiste proprio nella possibilità di sopperire alle carenze e soddisfare gli appetiti degli dèi, quando non addirittura nel provocarne la morte per permetterne la rinascita (López Austin 1984, 2013; López Austin & López Luján 2008). Ciò è reso possibile dalla loro capacità di riappropriarsi delle energie che erogano alle creature viventi sulla superficie terrestre, le quali dal momento della loro nascita e col successivo sviluppo contraggono un crescente «indebitamento» (*nextlahualiztli*), che è loro dovere ripagare (López Austin 1984, I: 438; León Portilla 2017): la restituzione di sostanze e di essenze sarà totale al momento della morte, ma può essere anticipata e distribuita nel tempo, attraverso la periodica pratica dell'autosacrificio delle offerte e al contempo tesaurizzando le forze vitali e ritardando la fine per mezzo delle pratiche rituali (Baudez 2012a). Questa circolazione di energie e di influssi, che pervadono molte sostanze ma la cui massima concentrazione è nel sangue, non avviene soltanto tra esseri umani e divini, ma anche tra le diverse entità che popolano il mondo ed è espressa in maniera privilegiata attraverso una onnipervasiva simbologia dell'ingestione alimentare (Carrasco 1999: 164 ss.; Declercq 2024a; 2024b), potendo però anche assumere le forme della contiguità e del contatto, interessando sensi diversi da quelli della prossimità (tatto e gusto). È importante osservare, a questo riguardo, che nel pensiero mesoamericano ben difficilmente le essenze che siamo soliti definire «eteree» o «spirituali» – e che sono pur sempre distinte dai corpi – vengono concepite come prive di una qualsiasi consistenza materica; tanto che la loro circolazione è quasi sempre associata a un qualche tipo di veicolo, contenitore o ricettacolo dotato di una percettibile concretezza. Per un verso non vi è – nei termini a suo tempo formulati da Marc Augé (2002) – una concezione del cosmo dualista, che distingue in due sfere ontologicamente contrapposte spirito e materia; ma piuttosto una visione «monista», in cui la differenza tra le diverse entità è più di grado che di qualità, e si esprime in termini di «densità» (López Austin 1994: 23). Per un altro verso le entità e le essenze appartenenti alla sfera extraumana (che siano divinità, anime dei defunti o esseri meno chiaramente individuati), perché sia possibile la loro relazione col mondo degli umani hanno bisogno di «coperture» che le rendano non solo percettibili ai viventi, ma anche capaci di metabolismo, o meglio di

trasmettere e ricevere quelle energie che sono alla base delle rispettive carenze e dei conseguenti appetiti.

Tutto ciò emerge con chiarezza dall'esame degli atti e delle parole rituali della celebrazione di *Tlacaxipehualiztli*, il cui asse simbolico principale è indubbiamente quello della spoliazione e del rivestimento dei corpi dei diversi protagonisti con insegne, vesti o pelli, che consentono loro non tanto di dismettere e assumere formalmente identità molteplici, ma di farsi letteralmente ricettacolo delle entità che il rituale si prefigge di render presenti sulla scena dell'azione. La stessa radice *xip-* /pelle [staccata]/ del nome del dio Xipe cui la festività è dedicata forma il sostantivo *ixiptlah*, che designa i vari tipi di ricettacoli (dagli esseri umani alle più diverse effigi) in cui le entità divine possono incarnarsi. Un vocabolo che sia Andrews (1975: 446) che Dehouve (2016: 5) scompongono in *ix(tli)* /occhi, volto/ e *xiptlah(tli)* /copertura/, e che la seconda a buon titolo rende come «personificatore». Particolarmente convincente mi pare la notazione di Dehouve (2016: 8-9) che questa «copertura con occhi» del dio (da intendere come metonimia degli organi di senso e di relazione che caratterizzano il volto) non ne era un mero contenitore inerte ma, proprio per il fatto che gli forniva un volto, «la "copertura" che rappresentava il dio si animava, diventava agente capace di azione» (*Ibidem*). In altri termini, è grazie ai loro *ixiptlahhuan* terreni che le entità extraumane erano capaci di irrompere con la propria agentività nella realtà mondana, dispiegandovi i propri influssi in maniera massimamente efficace per quanti eseguivano i riti e ricavandone a loro volta i benèfici effetti che questi ultimi perseguivano a vantaggio degli dèi[10].

Ma la festa di *Tlacaxipehualiztli* non si limitava a render presenti attraverso i loro «personificatori» un numero singolarmente elevato di divinità. In essa i prigionieri che si erano particolarmente distinti per il proprio valore sul campo di battaglia subivano una serie davvero interminabile di processi metamorfici: a) dapprima erano rivestiti delle insegne e resi *ixiptlahhuan* del dio Xipe Totec, che sovrintendeva alla guerra e alla rigenerazione delle piante coltivate; b) quindi venivano sottoposti al combattimento rituale in cui ci si aspettava che manifestassero il proprio furore

[10] Nel suo approfondito studio sulle divinità azteche, Molly Bassett sottolinea giustamente come gli *ixiptlahhuan* fossero delle personificazioni che «non potevano esistere separatamente dalle entità che incorporavano» (Bassett 2015: 133) e che uno dei principi fondamentali della loro funzione rituale consisteva «nella loro capacità di agire (e percepire visivamente) come il *teotl* [la divinità] che rappresentavano» (*Ibidem*: 141).

guerriero, a maggior gloria di colui che li aveva catturati, col quale si identificavano mediante il vincolo di filiazione e che di fatto rimpiazzavano nella morte cruenta sull'ara del dio; c) erano poi sacrificati, consentendo così al dio che impersonavano di fruire del processo di ringiovanimento e rinvigorimento innescato dalla morte rituale, nonché a tutte le altre divinità di nutrirsi del sangue che veniva fatto loro «bere» nei rispettivi templi; d) successivamente venivano scuoiati, permettendo ad altri esseri umani di indossare le pelli e impersonare a loro volta il dio, a beneficio sia proprio (ad es. sanando dalle malattie e acquisendo con le elemosine beni altrimenti inaccessibili), sia di coloro che entravano in contatto con loro (come le donne in cerca di influssi benefici per i propri pargoli); e) infine venivano consumati in un pasto comunitario di stampo teofagico, che consentiva ai familiari del catturatore di divenire anch'essi partecipi delle benefiche proprietà che la temporanea presenza del dio aveva infuso nel corpo del sacrificato. Ma non basta: f) attraverso la consegna al sovrano di una delle cosce della vittima sacrificale, questi verosimilmente arricchiva la propria dotazione di forza vitale, com'è attestato dal passo dello stesso Codice Fiorentino (Sahagún 1979: 42; v. López Austin 1984, I: 241) in cui si dice che grazie ai sacrificati Moctezuma «tornava fanciullo e così viveva più a lungo» (v. oltre). Da ultimo, g) il femore dell'altra gamba, adeguatamente scarnificato e rivestito degli indumenti di carta e delle piume del sacrificato, che nel frattempo attraverso l'immolazione era diventato esso stesso *malteotl* /dio prigioniero/, ossia un essere divino[11], veniva munito di una maschera (*quixayacatia*) che fornisse anche a questo oggetto quel volto che consente alle entità di relazionarsi col mondo, venendo poi affisso al palo eretto per commemorare la gesta del guerriero.

L'identificazione con costui, già espressa mediante l'uso di termini parentali di indirizzo e l'astensione dal consumo della carne del prigioniero, perdurava ulteriormente nel tempo, facendo sì che h) durante le spedizioni belliche, la moglie del guerriero potesse destinare al femore con maschera le proprie attenzioni rituali per propiziare il felice ritorno del consorte (Durán 1967, II: 165; Alvarado Tezozómoc 1987: 539-540).

Prima di passare al confronto con l'etnografia odierna, vorrei soffermarmi su un ulteriore dettaglio dei riti inerenti i sacrifici di *Tlacaxipehualiztli*. Si tratta dell'affermazione che:

---

[11] «*Yoan mjtoaia teteuhtiloz* /e si diceva che sarebbero stati considerati dèi/» (Sahagún 1981: 54).

Fig. 3. *Malteotl*: il femore scarnificato del prigioniero rivestito di carta con la maschera. *Codice Fiorentino* (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana; ms. Med. Palat. 218, t. I, lib. 2, cap. 22, fol. 26v; su concessione del MiC, è vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo).

> *in qujtzoncuja, qujmopialtiaia yn itzon: iehica ca ic oqujmomaceuj, in mavizçotl, in xuchitl yn ietl, in tilmatli: ynjc amo çan nenpoliuiz itiiacauhio: iuhqujnma ic contleiocujliaia malli* /colui che prendeva i capelli [dalla sommità del capo del prigioniero] conservava i propri capelli. Giacché meritava onore, fiori, tabacco, mantelli. Così il suo valore militare non sarebbe svanito inutilmente; era come se egli prendesse fama [*tleyotl*] dal prigioniero/. (Sahagún 1981: 48).

Questo passo è rivelatore della concezione secondo cui la qualità morale del guerriero, riassunta emblematicamente nel termine *tleyotl* /il possedere fuoco/ e per estensione 'fama', 'rinomanza' (che López Austin [1984, II: 298] rende come 'fuoco interiore'), era racchiusa nel ciuffo sommitale dei capelli, che i guerrieri si facevano crescere e – come si vede – custodivano con gran cura. Attraverso l'atto di recidere e conservare per sé i capelli del prigioniero, il catturatore si assicurava dunque il trasferimento dal corpo del sacrificando al proprio di quell'energia vitale che, oltre che col «fuoco interiore», s'identificava anche con una delle componenti spirituali delle persone, il *tonalli*, il cui nome è anch'esso evocatore di radiazione calda e solare. Nella circolazione di energie vitali attivata dal sacrificio umano,

s'è già visto come per mezzo della morte rituale dei prigionieri il sovrano corroborasse proprio il *tonalli* e incrementasse il proprio «fuoco/fama» (*tleyotl*), identificabile con ciò che Viveiros de Castro (1996: 92) chiama «capitale ontologico»:

> *No iehoan in mamaltin, cequjntin vncan mjquja, mjtoa: ca iehoan inca mozcaltiaia in Motecuçoma, inca motonalchicaoaia, inca moquetzaya, inca moqujxtiaia, iuh mjtoa: iuhqujn oc ceppa inca mopilqujxtiaia, inic vecaoaz, inca motleiotia, momauijzçotia, motequantlalia, ic motlamauhtilia*. /Anch'essi, i prigionieri, alcuni di essi allora morivano. Si diceva che per mezzo loro Moctezuma si ravvivasse, rafforzasse il suo *tonalli*; per mezzo loro si ergeva in piedi; per mezzo loro si imponeva. Si diceva così: era come se un'altra volta per mezzo loro diventasse fanciullo; così viveva più a lungo; grazie ad essi si riempiva di *tleyotl*, si riempiva di onore, inferociva. Così diventava temibile/. (Sahagún 1979: 42; v. López Austin 1984, I: 241)

Secondo una concezione della parabola esistenziale degli individui che – similmente alle piante – li vedeva passare da una condizione infantile di fresca e umida tenerezza a un progressivo indurimento ed essiccamento (v. López Austin 1994; Lupo 2009b), il processo di invecchiamento era visto come una vera e propria cumulazione di calore che, per quei pochi che raggiungevano la strabiliante età di 104 anni[12], comportava una tale concentrazione di forza da farli considerare alla stregua di animali feroci (Cervantes de Salazar 1914: 50). Ebbene, un po' tutta la sequela di atti rituali che s'incentravano sullo «scorticamento di uomini» ostentava la smania e il furore bellico instillati dal «fuoco interiore». Un concetto riassunto icasticamente nei versi del «canto di Xipe», intonato in occasione della sua festa:

> *Ioalli tlavana, iz tleican timonenequja*
> Ebbro bevitore notturno, perché fai il ritroso?
> *xija qujmjtlatia teucujtlaquemjtl, xjcmoqyentiquetl*
> Va', indossa le tue vesti d'oro nascoste!
> […]
> *in tlacatl achtoquetl tlaquava ia, otlacatqui yautlatoaquetl*
> L'uomo che va per primo si fortifica, è nato chi comanda in guerra!
> (Sahagún 1981: 240; 1997: 146-147; Pranzetti & Lupo 2015: 998-999).

---

[12] Questa cifra elevata (denominata *cen huehuetiliztli* /una vecchiaia/, Sahagún 1953: 25) corrispondeva al completamento di due intere rivoluzioni della combinazione del ciclo calendariale annuale di 365 giorni con quello rituale di 260 giorni, che si azzerava dopo 52 anni solari (cfr. Caso 1971, Aveni 1993).

Un raffronto con l'etnografia contemporanea

A distanza di 5 secoli dalla Conquista e dalla cancellazione dei riti cruenti come quello appena esaminato, cosa è possibile rinvenire nella cultura dei Nahua di oggi che possa avere qualche continuità e coerenza con l'ethos dei loro lontani predecessori dell'Altopiano centrale e che ci possa fornire spunti per meglio comprenderlo? Non certo la cornice così enfaticamente bellica che caratterizzava l'impero mexica. Né la violenza delle pratiche rituali o la durezza delle automortificazoni cui sia i sacerdoti che i laici si sottoponevano per «meritare» la benevolenza degli dèi (León-Portilla 2017). Oggi niente più dolorosi autosacrifici e spietate uccisioni rituali, se non occasionalmente di polli e tacchini (v. Signorini & Lupo 1989: 138-141; Stresser-Péan 2005; Sandstrom & Effrein 2022: 103), e soprattutto una simbologia complessiva profondamente cristianizzata. Eppure permane assai radicata l'idea di una divinità che, benché definita cristianamente «onnipotente», ha pur sempre carenze e appetiti, sicché mostra nei confronti dell'uomo una voracità non molto dissimile da quella del passato preispanico. Questo è particolarmente evidente per ciò che concerne la sua manifestazione più prossima agli agricoltori, la Terra, oggi denominata sincreticamente «Santissima Trinità», ma concepita ancora come infaticabile fonte di ogni bene necessario all'umana sopravvivenza, e al contempo come inappagabile divoratrice di tutto ciò che cade sulla sua superficie, che si tratti di corpi o di essenze spirituali, come l'*ecahuil* /ombra/ la cui perdita causa la malattia detta «spavento» (*nemouhtil*; Signorini & Lupo 1989; Lupo 1995; 2009a). Proprio per evitare che essa afferri e letteralmente divori prima del tempo dovuto – ossia del momento prefissato per la morte – queste componenti mobili dalla persona, le si destinano frequenti offerte, ivi inclusi corpi e cuori di pollame, definiti veri e propri «rimpiazzi» (*iixpatca* /il sostituto del suo volto/ 'il suo rimpiazzo'[13]) delle componenti spirituali che essa abbia catturato.

Nel rapporto di devozione e propiziazione verso la divinità terrestre mirante a favorire le attività agricole e la produzione dei principali alimenti della dieta indigena, l'associazione del mais con l'essere umano rimane pressoché invariata rispetto ai tempi precoloniali, portando per un verso a

[13] Troviamo anche in questo concetto – come per quello di 'impersonatore' (*ixiptlah*) del periodo preispanico – che la radice *patca* 'sostituto' (Karttunen 1983: 117, 188) si combina con *ix(tli)* /occhio, volto/, il termine che abbiamo già visto prestarsi a esprimere l'agentività.

concepire questo cereale in termini esplicitamente antropomorfi (immaginandolo dotato di sangue e anima, oltre che di sentimenti come allegria e tristezza; v. Lupo 1995: 233 e ss.; 2009a: 73 e ss.), e per un altro a conferire agli esseri umani una natura e uno sviluppo modellati per analogia su quelli della pianta. Anche se non si dice più – come nella mitologia preispanica – che gli uomini sono stati creati con un impasto di mais (Tena 2002: 176 ss.), la loro identificazione con questa pianta ricorre costantemente negli enunciati rituali e nei discorsi della vita quotidiana.

Ora, se si prende in considerazione l'equiparazione del corpo dei sacrificati con la pianta di mais che impregna la simbologia dell'intera sequenza rituale di *Tlacaxipehualiztli*, emerge che la «logica sacrificale» che secoli or sono ispirava l'immolazione agli dèi, la decapitazione, lo scuoiamento, lo smembramento e il consumo della carne dei prigionieri è in certa misura sopravvissuta alla scomparsa della pratica del sacrificio. Come emerge da tante fasi del rituale che abbiamo descritto, e come ha efficacemente rilevato González González (2015), la vittima era costantemente equiparata alla pianta e alla spiga del mais (Graulich 1982: 241), nonché alle pietanze che se ne ricavavano: si ricorderà che prima del sacrificio, ai prigionieri veniva estratto un simulacro del cuore fatto di mais, in una sorta di anticipazione della sua imminente immolazione (Sahagún 1981: 45). Ed è verosimilmente da attribuire al fatto che il prigioniero-spiga non fosse ancora stato scuoiato il dettaglio che questo pseudo-cuore consistesse in una *yopitlaxcalli* /tortilla di Yopi (= Xipe)/, composta di mais non preventivamente cotto nella calce (e dunque ancora pienamente «vivo», Mazzetto 2015: 166), seguendo cioè il processo di nixtamalizzazione che permette di «spellare» i chicchi di mais in vista della macinatura (González González 2015: 280). L'insistita identificazione della vittima sacrificale col mais potrebbe forse estendersi anche al taglio pre-sacrificale dei capelli, chiaramente equiparabili ai filamenti – *xilotzon* /capelli di spiga tenera/ – che ne spuntano e cui a tutt'oggi sono attribuite proprietà terapeutiche che richiamano sia pur di lontano la forza animica (o *tonalli*) racchiusa nella chioma del guerriero. Successivamente, la corda che – attraverso un palese simbolismo ombelicale (Graulich 1982: 235, 241; 1999: 304) – legava la vittima alla pietra del sacrificio era chiamata *tonacamecatl* /corda del sostentamento/, associandola esplicitamente all'alimento (*tonacayotl* /sostentamento/ e, per antonomasia, 'mais') da cui dipendeva la sopravvivenza umana[14]. Ma soprattutto il trattamento del corpo dopo l'im-

[14] La corda poteva anche evocare un ulteriore simbolismo tessile: considerato che per

molazione rispecchiava quello della spiga di mais: la testa decapitata con cui i sacerdoti danzavano e che poi veniva affissa sullo *tzompantli* era assimilabile a quei mazzi di spighe recise che venivano conservati nelle case in vista della semina e con cui gli stessi sacerdoti danzavano nuovamente il giorno successivo (Sahagún 1981: 55); lo scuoiamento della carcassa della vittima rievocava la rimozione delle foglie che avvolgono la spiga; l'asportazione della carne dalle ossa replicava lo sgranamento dei semi dal tutolo (González González 2015: 286); infine, la cottura della carne per il consumo da parte dei familiari del catturatore vedeva confluire i due ingredienti in una medesima pietanza, dal nome emblematico di *tlacatlaolli* /mais umano/ (González González 2015: 284; Mazzetto 2015: 148; 2021; Declercq 2024a). Nello stesso solco, da ultimo, s'inserisce la peculiare tecnica di «lavaggio» cui si sottoponevano coloro che avevano indossato le pelli, senz'acqua e con farina di mais, senza sfregare la pelle, ma colpendola colle palme (forse imitando il gesto con cui le donne ancor oggi plasmano le *tortillas*, v. Mazzetto 2015: 152).

Il simbolismo agricolo di *Tlacaxipehualiztli* non si limitava d'altronde alle azioni riservate al corpo dei prigionieri, ma era anche esplicitato nel già menzionato «canto di Xipe», ove l'oratore s'identificava esplicitamente con la pianta di mais:

> *Ma njiavija, njia, njiapoliviz, niyoatzin, a chalchiuhtla noiollo, a teucuitlatl noco ia ittaz […]*
> Lascia ch'io vada, ch'io perisca. Sono la pianticella di mais. Una liquida pietra verde è il mio cuore, vedrò l'acqua dorata, il mio cuore si placherà. […]
> *Noteuhoa centla coxaia iliviz çonoa iyoatzin.*
> Il mio Dio, spiga di mais, con il viso rivolto in alto invano si turba. Egli è la pianticella di mais.
> (Sahagún 1981: 240; 1997: 147; Pranzetti & Lupo 2015: 999)[15]

Alla luce di quanto mostrato fin qui relativamente alla cerimonia sacrificale di *Tlacaxipehualiztli*, colpisce la constatazione che una logica per

---

difendersi il sacrificando poteva solo muoversi circolarmente sulla pietra cui era legato, detta *temalacatl* /fusaiola di pietra/, il suo corpo assumeva la valenza di un fuso (*malacatl*) nell'atto di attorcere il filo (e non certo quella di una «macina», come erroneamente suggerito da Graulich [1982: 215], trattandosi di uno strumento ignoto ai popoli amerindiani).

15 Per ulteriori traduzioni di questo canto dalla non facile interpretazione, si vedano Seler (1992: 284-287), Garibay (1958: 173-185), Launey (1980, 2: 394-395), Saurin (1999: 148).

molti aspetti simile venga espressa oggi da uno specialista rituale nahua di Cuetzalan circa il trattamento riservato dal Dio cristiano e dalla Terra-Trinità sua emanazione alle spoglie umane dopo la morte dell'individuo:

> Siamo della Terra: dalla Terra nasciamo, la Terra ci mangia. Quella che si ripulisce è la nostra anima. Ma il nostro corpo... Guarda, è come per chi semina mais. Pianti il semento nella terra, ma il mais non si ferma lì in terra. Il mais si gonfia nel suo cuoricino. Nasce e ingrossa, sale in alto. Cresce, fino a che arriva vicino alla punta, e lì vicino fiorisce e spunta la spiga. Rimane poi solo la pianta: là è nata, là finirà di nuovo. Esiste solo per dare frutti: le togliamo la spiga, è come chi dice «le togliamo il cuore». Dio Nostro Signore ci toglie il cuore[16], la nostra anima. Lui sa dove la mette, come io ripongo la mia spiga là, so dove l'ho messa. La pianta è rimasta al suo posto, dove è nata là è rimasta e là è finita un'altra volta, s'è fatta concime. […] Così siamo noi: tutti interi mai arriveremo al Paradiso, interi così come siamo, col nostro corpo. (Miguel Cruz, in Signorini & Lupo 1989: 44-45)

Come si vede da queste parole, la cristianizzazione non ha fatto scomparire l'idea di divinità predaci verso gli umani, che riservano loro un processo di scorporazione e di divoramento delle spoglie simile a quello che i Mexica destinavano ai prigionieri (idea presente nell'etnografia di svariate comunità indigene messicane odierne; cfr. Sandstrom 1991; Monaghan 1995; Sandstrom & Effrein 2022). La consapevolezza che, dopo aver ricevuto generosamente dalla Terra i suoi frutti di cui cibarsi, gli umani debbano pagare il debito col proprio cadavere, chiudendo così il ciclo energetico di cui hanno lungamente fruito, è ben viva tra i Nahua. Lo attestano le parole di un anziano terapeuta, che a novantun'anni così commentava ironicamente il suo imminente trapasso:

> Siamo vecchi, ormai il nostro corpo non vuole più sostenerci, ormai vuole terra. [La Terra] *technotzaya* /già ci chiama/. *Techizcalti* /ci ha allevati/, ci ha cresciuti, *axcan tehhuan no ticmacatih in tocuerpo mah quicua* /adesso anche noi le daremo il nostro corpo perché mangi/. *Techtamacac, axcan yeh techcuati* /Ci ha nutrito, adesso è lei che ci vuole mangiare/. [...] È quasi un peccato che non siamo grassi. Ma quel che le danno lo riceve. Se glielo danno grasso, le piace; se glielo danno magro, le piace lo stesso. Comunque sia lo deve ricevere, anche se sono solo ossicini. (intervista a Juan Morales del 19/5/2008; Lupo 2009a: 51)

---

[16] Parlando in spagnolo, il locutore usa il termine corazón /cuore/, ma in nahuatl un unico termine, *yolo*, definisce sia questo organo che l'anima immortale (v. Signorini e Lupo 1989; Lupo 1995; 2009a).

La logica ispirata a questa economia circolare dei flussi tra umani ed entità extraumane è rilevabile con ancor maggiore evidenza in una peculiare ricorrenza festiva, nella quale i Nahua della Sierra creano rappresentazioni commestibili di entità extraumane, di cui successivamente dispongono secondo criteri per certi versi analoghi a quelli un tempo riservati agli *ixiptlahhuan* delle divinità preispaniche. Tra il 31 ottobre e il 2 novembre, in tutte le abitazioni si celebra la festa dei defunti, in occasione della quale sugli altari domestici vengono disposte diverse pietanze destinate ad alimentare le anime dei congiunti scomparsi, che si pensa tornino a visitare le loro dimore una volta l'anno, secondo una ciclicità che riflette la diversa scala temporale del mondo terreno e di quello infero dei morti, ove un giorno corrisponde a un nostro anno. Nell'aldilà le anime disincarnate dispongono di alimenti che sono una sorta di inversione dei cibi consumati da vivi: *tortillas* di cenere, insetti al posto di fagioli e così via (Lupo 2019). Una dieta che – pur apparendo loro del tutto simile a quella dei vivi – non gli impedisce di provare la carenza e dunque la brama delle sostanze un tempo consumate sulla terra, di cui con regolarità vengono a cibarsi in occasione della loro festa. Di qui il dovere dei familiari viventi di imbandire le più ricche pietanze sull'altare, appagando la loro fame e potendo così a buon titolo implorare la loro intermediazione presso le figure divine (Dio Padre, Cristo-Sole, la Terra-Trinità) affinché queste concedano vita e prosperità ai mortali, come espresso chiaramente nell'incipit di una supplica da me raccolta nel 1988:

*Xic*recibiro*can*
Ricevete
santas ofrendas
le sante offerte
lo que *tein tamechtayocoliah,*
che vi regaliamo,
lo que *tein tamechmactiliah,*
che vi presentiamo,
tamechnemactiah itech nehin tonal
[di cui] vi dotiamo in questo giorno
para *namehhuan.*
per voi.
Para con *nantahtozqueh* por *tehhuan,*
Affinché parliate per noi,
para *oc ce xihuit oc cepa tamechchiyazqueh,*
affinché un altro anno vi aspettiamo un'altra volta,

tamechaxcatilizqueh
vi rendiamo padrone [ancora]
*cepa namo*ofrenda.
una volta della vostra offerta. (Miguel Cruz, 2/11/1988)

Il pericolo, nel caso non si ottemperasse a questo dovere di rimettere in circolo le energie ricevute durante l'anno, è che gli stessi umani colpevoli di negligenza divengano il sostituto di quei cibi che non hanno avuto la generosità di offrire: in altri termini che vengano «mangiati» dai defunti delusi e portati via, alla stregua delle offerte alimentari negate. Un rischio esplicitato nella diffusissima narrazione dell'uomo incredulo e avaro che impedì alla moglie di preparare adeguatamente le offerte (sostituendo le *tortillas* con escrementi bovini e le candele con schegge di pino resinoso) e che poi nottetempo vide i suoi parenti defunti delusi dalla povertà dei cibi imbanditi loro, ricredendosi tardivamente e venendone trascinato via, di fatto morendo (v. Lupo 2019: 136). L'idea soggiacente all'intera celebrazione è che i morti – se non adeguatamente saziati – siano pronti a divorare i vivi. Lo attesta anche l'interpretazione data da uno specialista rituale a Rossana Lok (1991: 39, 51) di una tovaglietta di carta ritagliata posta sull'altare, che apparentemente mostra una tomba sovrastata da una croce, fiori e due colombe, ma che in realtà per lui raffigura il teschio del defunto nel sepolcro, con le fauci spalancate pronte a inghiottire tutto – croce, fiori e uccelli – in una chiara rappresentazione iconografica del processo di riappropriazione circolare delle energie vitali che da tempo immemorabile ispira le pratiche sacrificali mesoamericane.

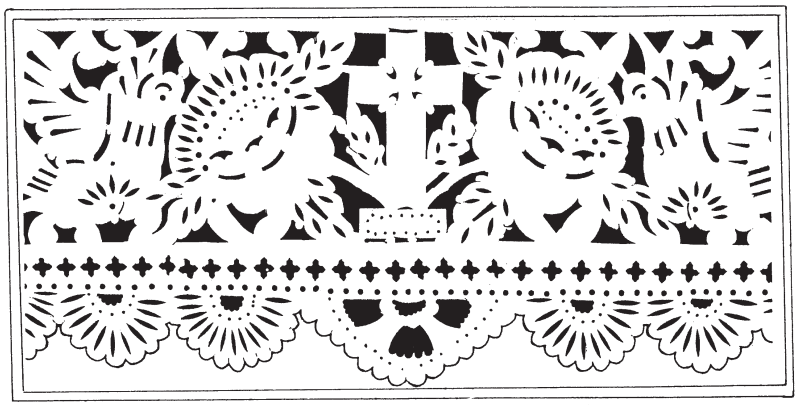


Fig. 4. Tovaglietta di carta ritagliata per l'altare dei defunti, San Miguel Tzinacapan (da Lok 1991: 39)

Appunto per colmare la carenza dei defunti e saziarne l'appetito, i viventi preparano offerte alimentari che – mirando a evitare il proprio divoramento – si configurano come sostituti o rimpiazzi della propria complessione corporea e animica. Non a caso diverse delle pietanze poste sugli altari – che pure sono composte prevalentemente di cereali, altri vegetali e pollame – hanno un chiaro simbolismo antropomorfo. In maniera più esplicita lo manifestano i cosiddetti *panes de muertos*, che raffigurano corpi romboidali (visibilmente morti) con le braccia conserte e ricoperti di zucchero rosso, e le tonde *hojaldras* sovrastate da strisce di impasto che rappresentano le ossa lunghe.

Fig. 5. Altare imbandito per per la festa dei defunti con pani antropomorfi grandi posti in verticale, Tacuapan (foto di A. Lupo, 2/11/1988).

Pur non mostrando riconoscibili fattezze umane, hanno un significato analogo anche altri cibi ricorrenti nelle offerte ai defunti, i *tamales*[17] e, a Naupan[18], il *patzcal* (letteralmente /premuto/, sorta di brodo con polpette di semi di zucca; v. Tassone 2019). I *tamales* ripieni di carne

[17] Involti di pasta di mais ripieni dei più svariati ingredienti (carne, fagioli ecc.) e cotti al vapore.

[18] Comunità nahua nei pressi di Huauchinango, i cui dati ricavo da Baez (1996; 2008) e Tassone (2017; 2019).

vengono così interpretati dai Nahua consultati da Rossana Lok (1991: 72-74): l'involucro di foglie rappresenterebbe la bara, contenente il corpo del morto, composto di carne (l'impasto di mais) e sangue (la salsa di peperoncino), e l'anima (rappresentata dalla carne di pollo o tacchino). Anche i *tamales* a base di piccoli fagioli secchi (*etixtamal*), realizzati arrotolando un impasto di mais e fagioli scuri macinati, hanno una sezione a spirale che evocherebbe una delle componenti animiche dell'essere umano. Un'altra tipologia (*etixpicza*, da *piqui* /avvolgere/), fatta con fagioli grandi freschi e cui si dà una forma pentagonale, è concepita come un corpo avvolto da «sette pelli», in quanto la foglia di *nexcococ* (sp. *papatlilla*, *Canna indica*) che avvolge il *tamal* è ripiegata sette volte attorno ad esso (Lok 1991: 73). Quanto al *patzcal* che a Naupan viene imbandito per i bambini defunti, è una pietanza a base di polpette di semi di zucca e peperone non piccante che vengono ottenute macinando e «spremendo» (*patzca*) con le mani l'impasto, un'azione descritta esplicitamente come «farlo sanguinare», giacché quel rosso liquido oleoso ha l'evidente aspetto del sangue (Tassone 2019).

Fig. 6. La premitura del *patzcal* in occasione della festa dei defunti a Naupan (foto di F. Tassone, 31/10/2015).

Ora, anche se non sempre i nativi esplicitano verbalmente il senso attribuito alle offerte, il fatto che esse costituiscano dei sostituti di chi le dona è dimostrato da più elementi: a) il fatto che gli animali impiegati non possano essere acquistati per l'occasione, ma debbano sempre venire allevati personalmente dagli offerenti (e il pollame è il naturale «rimpiazzo» offerto alla Terra nei riti di guarigione per ottenere la restituzione delle «ombre» dei pazienti); b) il fatto che le pietanze vadano confezionate dagli offerenti con amore e sforzo fisico (particolarmente manifesto nella «premitura» del *patzcal*, ma presente in tutti i cibi); c) il fatto che le pietanze debbano essere offerte intonse e calde, subito dopo la preparazione, e non possano esser toccate prima che i morti siano passati e se ne siano cibati; d) il fatto che anche buona parte del vasellame usato per porgere i cibi vada acquistato *ex novo*:

> Perché dicono che quando arrivano i Defunti queste [offerte] se le portano […] là dove stanno nell'aldilà, si portano tutte queste cose… anche le stoviglie. Allora tu devi disporre tutto con affetto, con amore, tutto nuovo. Se tu lo fai di mala voglia, il morto ti passa a dare una manata, o altro, e poi ecco che stai morendo […] Fai conto che io sono il defunto e tu mi stai mettendo l'offerta, ma lo stai facendo di mala voglia e mi hai messo qualcosa che non mi è piaciuto, o stoviglie vecchie. E che per questo io ti dessi una spinta, e ti dicessi che non mi è piaciuto. Ma siccome tu sei un essere umano e io non più, ormai sono uno spirito, ti provoco una malattia in questo istante. (Tassone 2017: 298-299)

Il fatto che meglio attesta l'identificazione dell'offerente con gli alimenti donati ai defunti è la consuetudine di non consumare le proprie offerte, neppure dopo che essi se ne sono cibati (cosa dimostrata dal fatto che, tolte dagli altari, le pietanze non hanno più profumo né sapore, portati via con sé dai morti, incapaci di consumare altro che essenze). Contrariamente a quanto avviene presso altri gruppi del Messico – come i Mixe di Oaxaca, che gettano via i cibi offerti ai defunti (Pitrou 2014) –, nella Sierra di Puebla i *tamales*, i pani e gli altri cibi sono quasi sempre consumati dopo esser stati tolti dagli altari, senza alcun timore di inconvenienti per chi se ne ciba; ma *non* da coloro che li hanno offerti, proprio come avveniva per il guerriero mexica, al quale era precluso il consumo della carne del prigioniero da lui donato agli dèi, che di fatto era il suo sostituto sacrificale. Le persone cui è consentito mangiare le offerte appartengono a nuclei domestici diversi da quello che li ha confezionati, e il più delle volte si tratta di parenti spirituali (padrini, compari), ai quali è buona educazione

portare piatti colmi di *tamales* e di pani in segno di affetto e rispetto[19]. Come ha esaurientemente mostrato Lok nel suo studio, l'introduzione dei sacramenti cattolici ha permesso di instaurare vincoli di parentela spirituale lungo i cui assi di reciprocità i Nahua oggi effettuano intensi scambi di cibi, tanto che la celebrazione di *Todos los Santos* si configura anche come una «festa dei padrini e dei compari» (Lok 1991: 56; cfr. Ichon 1969: 169). Ciò non toglie tuttavia che questa pratica si innesti su un sostrato ideologico pienamente omogeneo alle logiche rituali mesoamericane che un tempo inducevano a sacrificare prigionieri di guerra, prelevarne e indossarne le pelli, consumarne le carni e conservarne le ossa, al fine di garantire l'ininterrotto flusso circolare di forze vitali necessario alla sopravvivenza umana.

Un'ultima considerazione voglio proporre, in sintonia con l'idea che le entità extraumane, le componenti spirituali degli esseri umani e le forze meno personificate che circolano nel cosmo abbiano bisogno di qualche copertura per poter rendersi presenti e interagire. Si crede infatti che i *panes*, le *hojaldras* e i *tamales* possano svolgere più funzioni nelle diverse fasi temporali della sequenza rituale, dando l'ennesima prova della valenza polisemica dei simboli e della complessa temporalità del rito (Lupo 2021). Come s'è visto, la loro stessa configurazione antropomorfa permette di considerarli dei sostituti di quanti li offrono, atti a impedire che essi vengano «divorati» dai defunti affamati, tant'è vero che i donanti si guardano bene dal compiere con tali offerte gli atti di «autofagia» che anche i guerrieri mexica evitavano con cura. E tuttavia è evidente che – oltre a costituire sulla scena rituale delle rappresentazioni sostitutive degli offerenti, sorta di loro succedanei provvisori – esse finiscano anche per svolgere, sia pur transitoriamente, una funzione simile a quella degli *ixiptlahhuan*, ovvero fornire alle entità destinatarie dell'offerta – le anime dei defunti disincarnati – un ricettacolo che consenta loro di rendersi presenti per la breve finestra temporale che il rito apre al contatto fra la dimensione terrena degli umani e quella extraumana degli spiriti. In altri termini, è possibile rinvenire nell'impiego di queste figure – le uniche vagamente antropomorfe che i Nahua di Cuetzalan utilizzino nei loro rituali – funzioni analoghe a quelle che sono attribuite alle figure di carta ritagliata in innumerevoli rituali

[19] Pur senza voler ipotizzare un'improbabile continuità col mondo preispanico, è interessante rilevare che anche la carne delle vittime sacrificali di *Tlacaxipehualiztli* veniva donata dal catturatore (cui era precluso mangiarla) alle «persone verso cui aveva degli obblighi» (Graulich 1982: 219).

delle comunità indigene della Huasteca: quella di «dare corpo» (Trejo *et al.* 2014; Galinier 2017; Lupo 2021) ad esseri che, per poter fruire pienamente dei benefici delle energie erogate e messe in circolazione con gli atti rituali, hanno bisogno di un rivestimento non solo fisico, che consenta loro – come quei «rivestimenti con volto» che erano gli *ixiptlahhuan* – di prender parte con la pienezza della propria agentività al processo rituale. Ancora una volta affido alle parole di uno specialista rituale la dimostrazione di questa concezione:

> [Quando si mangia il pane tolto dall'altare] *non ha più corpo*, [i morti] si sono già portati via l'odore. L'aroma se lo sono già portato via, ormai mangi solo puro pane. È come dice il parroco: quando non è consacrata, l'ostia è solo grano. Non ha niente, non c'è niente, [la] puoi mangiare, non ha niente, è pulita, è semplice. Ma una volta che è consacrata, non la può più mangiare chicchessia. […] Lì [nei pani] *non ci sono più i morti, non c'è nessuno*. L'odore ormai se n'è andato, l'aroma ormai se n'è andato. Dacché lo metti [sull'altare], in 10 minuti se n'è andato, in 20 minuti al massimo. Dopo un'ora lo puoi già mangiare, il pane, *non ha più nulla*. [I defunti] hanno già toccato i pani, se li sono portati via. Hanno già messo da parte il pane che si portano via. (intervista a Miguel Cruz del 14/11/2017)

La concreta presenza dei defunti nei *panes* che li raffigurano (e che al contempo, polisemicamente, fungono da «succedanei» dei vivi che li offrono; v. Lupo 2024) è altresì provata dal fatto che, mentre toccarli nel momento esatto (il mezzodì) in cui essi sono creduti arrivare sull'altare può causare malattia e morte, il loro successivo consumo (quando «non c'è più nulla») è considerato invece salutare:

> Allora si può mangiare [il cibo messo sull'altare], *ormai l'hanno bendetto* [i defunti]; non c'è più *poctzin* /Fumo/[20], *non c'è più nulla*. [...] Perché essi vengono, *ormai sono puliti* [hanno espiato i peccati]*, buoni. Portano le benedizioni di Dio*. (intervista a Francisco Landero del 18/9/2018)

Considerazioni comparative

Nessuno degli atti rituali compiuti dai Nahua nostri contemporanei si può configurare come sacrificio umano, e men che meno come un atto cruento

[20] Come conferma l'impiego del suffisso reverenziale *-tzin*, il termine *pocti* 'fumo' è qui usato come metafora della presenza immateriale delle anime dei morti.

di antropofagia. E tuttavia spero di aver mostrato in maniera convincente come la logica che li ispira sia in sostanziale continuità con quella dei riti – quelli sì sacrificali e antropofagici – riscontrabile nella celebrazione di *Tlacaxipehualiztli*. Senza incorrere nel fin troppo frequente anacronismo di quanti perseguono la ricerca di «sopravvivenze» del passato preispanico nelle evidenze etnografiche odierne, ignorando o sottovalutando le conseguenze della plurisecolare evangelizzazione e acculturazione, penso sia utile non lasciarsi sfuggire la persistenza di modelli di pensiero che evidentemente riflettono un modo di relazionarsi con l'ambiente e le sue risorse ancora vitale, così come l'efficacia di logiche simboliche su cui i popoli amerindiani continuano a plasmare le proprie rappresentazioni dell'identità e dell'alterità.

È partendo da queste constatazioni che è forse possibile ricavare qualche considerazione utile anche per il confronto tra l'esempio del sacrificio e dell'antropofagia mesoamericani e quelli delle aree amazzonica e nordamericana. La maggior parte di coloro che hanno scritto adottando una prospettiva comparativa sulle forme di uccisione rituale e di consumo antropofagico dei corpi delle vittime nelle Americhe hanno colto alcune somiglianze, in particolare tra Mexica, Tupí e Irochesi (cfr. Désveaux 2001; Baudez 2012b; Calavia 2020). Non avendo il tempo per inoltrarmi in una disamina approfondita di questa problematica, mi limiterò a proporre alcune considerazioni sui primi due popoli.

Una prima, fondamentale osservazione, su cui si sono soffermati sia gli studiosi del cannibalismo brasiliano che quelli del sacrificio mexica, è che nella tragica messa in scena della uccisione e dell'incorporazione (in più sensi) dell'Altro, quest'ultimo riveste il ruolo di assoluto protagonista. Nel senso che – con grande stupore dei testimoni europei – le vittime, pur avendo ben chiaro il destino che le attendeva, il più delle volte non tentavano di sottrarvisi o di resistere anche solo passivamente, ma partecipavano consapevolmente e in maniera attiva alla performance che avrebbe portato alla loro morte: è ciò che Isabelle Combès (1992) chiama la «tranquillità» dell'adesione del morituro alla «tragedia cannibale» tupí e che Inga Clendinnen (1985) ha definito «il prezzo del coraggio» del prigioniero mesoamericano, il quale non si sottraeva alla pantomima rituale, ed anzi affrontava con fierezza l'impari duello sulla pietra cui era legato, mostrando non l'irruenta e scomposta foga dei «selvaggi» guerrieri otomí, ma il maturo autocontrollo civile di chi si immedesima pienamente nell'ethos di colui che l'ha vinto, riconoscendo dapprima il vincolo di filiazione che li unisce e sforzandosi poi di «far parlare di sé nella sua patria», al contempo contribuendo ad accre-

scere, assieme alla propria, la gloria (*tleyotl*) del suo sacrificante. Perché ciò si potesse realizzare è evidente che – come per i gruppi belligeranti della costa del Brasile – la distanza tra i contendenti non poteva essere eccessiva, e che la costruzione rituale dell'identificazione con l'altro di chi ne determinava la morte e ne faceva il suo «rimpiazzo» sacrificale (Hubert & Mauss 1968: 303) era ampiamente favorita dalla condivisione da parte di entrambi del medesimo orizzonte cosmologico e assiologico. Questa esigenza di esercitare la violenza rituale su qualcuno che sia sufficientemente distante da non renderla socialmente distruttiva, ma anche abbastanza prossimo perché sia produttrice di senso (cfr. Declercq 2022; 2024a), è concettualizzata in maniera esemplare dal discorso del grande stratega Tlacaellel sulla predilezione degli dèi mexica per vittime caratterizzate da un grado non eccessivo di alterità, espressa con la metafora del mercato in cui comprare quei succedanei delle *tortillas* che sono i prigionieri:

> [Occorre] cercare un mercato [...] ove il nostro dio possa recarsi col suo esercito *a comprare vittime e gente da mangiare*, e che [...] *trovi qui vicino le sue tortillas calde quando abbia desiderio di mangiare*. [...] Io dico che questo mercato va posto a Tlaxcala e a Huexotzingo e a Cholula e ad Atlixco [... e non] più lontano, come a Yopitzinco o in Michoacán, [...] Giacché *il nostro dio non gradisce le carni di quelle genti barbare*, le considera come pane [*tortillas*] scuro, duro e senza gusto e sapore, Perché [...] *parlano lingue straniere e sono barbari*. (Durán 1967, II: 232-233, corsivo aggiunto)

Mi pare invece senz'altro significativa della profonda differenza tra le tribù brasiliane e la confederazione statale azteca – proprio per quel che riguarda i codici simbolici di assimilazione dell'Altro – la diversa applicazione del linguaggio della parentela: mentre nel caso amazzonico l'inclusione della vittima si definisce in termini di alleanza, e al prigioniero viene addirittura concesso un legittimo accesso sessuale alle donne del gruppo (divenendo di fatto spesso il cognato o il genero di chi l'ha catturato), nel caso mexica il rapporto è invece quello della consanguineità, con il catturatore che si proclama «padre» del prigioniero e il sacerdote che lo lega alla pietra, il «vecchio lupo», che ne diviene lo «zio» (cfr. Calavia 2020). Considerato che la celebrazione di *Tlacaxipehualiztli* si strutturava come una riattualizzazione del tempo mitico in cui gli dèi sacrificatori punirono immolandoli i 400 Mimixcoa (Graulich 1982; 2005), rei di non aver riconosciuto l'autorità divina – icasticamente riassunta nel fatto che essi «non dicono "madre nostra, padre nostro"» (Tena 2002: 186-187) – appare verosimile

che il riconoscimento verbale del vincolo filiale tra prigioniero e catturatore vada letto proprio in termini di accettazione della più subordinata delle relazioni, quella con chi dispone della propria vita (cfr. Graulich 2000: 362). Alla temporanea ma piena socializzazione del prigioniero come un affine si associava, tra i popoli amazzonici, l'attribuzione di un nome nuovo all'uccisore, che in tal modo modificava in termini incrementali e chiaramente soggettivati la sua personalità (Métraux 1971: 67). Nulla di paragonabile invece tra i Mexica, ove la maggior parte delle vittime era immolata poco dopo la cattura[21] e nessuna trasformazione onomastica era riservata al catturatore, come se tutta l'individualità del prigioniero finisse per concentrarsi dopo la morte nella sua reliquia divinizzata (il *malteotl*), mentre nell'atto di tagliargli il ciuffo di capelli il catturatore si appropriava soltanto dell'indistinta quantità di energia vitale accumulata in essi, circolante in forma impersonale tra i diversi ricettacoli. Colpisce in modo particolare – anche alla luce dell'importanza attribuita da Lévi-Strauss (1992: 144 ss.) al ruolo di primo piano delle donne nelle società che praticano il cannibalismo – la sostanziale irrilevanza di queste nella celebrazione di *Tlacaxipehualiztli*, a fronte dell'assoluta loro centralità in tutta la vicenda del prigioniero tupí. Ma qui va ricordato che le festività mexica facevano parte di un complesso e articolato sistema, nel quale erano spesso disposte per coppie in posizioni opposte nell'arco del calendario annuale, e che all'enfasi tutta maschile e guerriera di *Tlacaxipehualiztli* faceva da contraltare la caratterizzazione al femminile della festa opposta di *Ochpaniztli*, nella quale erano le impersonatrici di divinità femminili ad essere uccise e mangiate (Graulich 1999: 89 ss.; Mazzetto 2014: 182 ss.).

Un altro elemento di riflessione che emerge dal confronto tra le varie forme di sacrificio umano e di consumo antropofagico dei corpi delle vittime, è la funzione «antropopoietica» (Remotti 2013) che queste pratiche avevano nei confronti della personalità sociale dei loro protagonisti. Tutte le società

[21] Così almeno risulta dalle fonti. Un recente studo sugli isotopi di fosfato d'ossigeno presenti nelle ossa delle vittime sacrificali rinvenute presso il Grande Tempio di Tenochtitlan (Moreiras *et al.* 2021) mostra che queste, oltre a comprendere molti soggetti provenienti da regioni esterne alla valle centrale del Messico (e dunque identificabili come prigionieri catturati in guerra), includevano anche nativi di regioni esterne che avevano risieduto a lungo nella valle, e in parte anche soggetti nativi della valle. Non si può dunque escludere che, prima di venire sacrificati, alcuni prigionieri fossero tenuti per anni come schiavi. Sulle forme dell'occasionale «integrazione sociale» dei prigionieri destinati al sacrificio nella società mexica, si veda Graulich (2005: 156).

elaborano modelli peculiari attraverso cui plasmare culturalmente quella sorta di creta amorfa che sono i loro membri, dando una forma riconoscibile e operativa ai «talenti informi» di costoro (Geertz 1987: 92), e in tali modelli ha sempre una grande importanza la presenza dell'Altro e il suo contributo alla definizione della «forma di umanità» che si desidera affermare; ebbene, nei diversi contesti amerindiani qui considerati l'uccisione e l'ingestione dell'Altro, lungi dal configurarsi come un atto volto alla sua mera cancellazione, si rivelano importanti passi che il sacrificante compie verso la costruzione e il raggiungimento di una personalità più ricca e completa (cfr. Kilani 2005). Un processo che si esprime attraverso ricorrenti metafore di rinascita, sottolineate con acutezza da Baudez (2012b): nel mondo sudamericano ciò può tradursi nell'appropriazione da parte dell'uccisore di parte della dotazione animica dell'ucciso, che come abbiamo già ricordato è spesso sancita da un cambiamento onomastico; nel mondo mexica invece l'immolazione rituale dell'Altro non costituisce solo la giustificazione del «sacrificio dell'Altro, come il sostituto del sacrificio di Sé» (Baudez 2012b: 44), ma mediante l'appropriazione delle essenze altrui – il *tonalli*, il *tleyotl* – anche la rigenerazione e la plasmazione di una persona più forte, longeva, autorevole, capace di incutere un misto di timore e rispetto, espresso nel sostantivo *mahuizzotl* 'onore, gloria, alta dignità' (Wimmer 2006). Un processo che ispirava non solo le complesse cerimonie di *Tlacaxipehualiztli*, con la loro insistenza sull'esibizione e l'incorporazione dell'ardore e dell'impeto del guerriero (*tlahueliloc*, Sahagún 1981: 50), ma anche gli atti che accompagnavano l'accesso al trono del sovrano, che subito dopo l'insediamento era tenuto a indire una guerra, nella quale avrebbe chiamato «figlio» il suo primo prigioniero e – una volta che questi fosse stato sacrificato – ne avrebbe conservato la pelle imbottita di cotone nella propria dimora (Benavente o Motolinia 1996: 485-487). Non stupisce che, in un contesto di così spinta differenziazione gerarchica, quella forma peculiare di appropriazione delle indispensabili e limitate forze vitali che era l'antropofagia rituale fosse riservata all'élite (Graulich 2005: 350): una forma tutta mesoamericana, macabra, intimorente e incisiva di «distinzione».

Bibliografia

AA. VV. 1996. *Dioses del México antiguo. Catálogo de la exposición, diciembre 1995-agosto 1996.* México: Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Alvarado Tezozómoc, H. 1987 (1598). *Crónica mexicana*, a cura di M. Orozco y Berra. México: Porrúa.

Andrews, J.R. 1975. *Introduction to classical nahuatl*. Austin: University of Texas Press.

Augé, M. 2002 (1982). *Genio del paganesimo*. Torino: Bollati Boringhieri.

Aveni, A.F. 1993 (1989). *Gli imperi del tempo. Calendari, orologi e culture*. Bari: Dedalo.

Baez Cubero, L. 1996. *Mo'patla intlakwalle*: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla, in *Procesos de escenificación y contextos rituales*, a cura di I. Geist, 105-120. México: Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdés.

Baez Cubero, L. 2008. Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, in *Morir para vivir en Mesoamérica*, a cura di L. Baez Cubero & R. Rodríguez Lazcano, 57-84. Veracruz: Consejo Veracruzano de Arte Popular - INAH.

Bassett, M.H. 2015. *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. Austin: University of Texas Press.

Baudez, C.-F. 2010. Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro', in *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* a cura di L. López Luján & G. Olivier, 431-451. México: INAH - UNAM.

Baudez, C.-F. 2011. La danse de l'éraflure (*tlauauanaliztli*) ou la réconciliation des antagonismes, in *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne*, a cura di N. Ragot, S. Peperstraete & G. Olivier, 137-145. Turnhout: Brepols.

Baudez, C.-F. 2012a. *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*. Paris: Riveneuve.

Baudez, C.-F. 2012b. Le passage de la frontière. *Ateliers d'anthropologie,* 37.

Benavente o Motolinia, T. de 1996 (1549). *Memoriales*, a cura di N.J. Dyer. México: El Colegio de México.

Broda, J. 1970. Tlacaxipehualiztli: a reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources. *Revista Española de Antropología Americana*, 5: 197-273.

Broda, J. 1983. Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica, in *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American computations of time*, a cura di A.F. Aveni & G. Brotherston, 145-164. Oxford: BAR.

Calavia Sáez, O. 2020. El giro sacrificial. Reflexiones sobre el eje tupi-mexica. *Journal de la Société des Américanistes*, 106, 1: 65-104.

Carrasco, D. 1999. *City of sacrifice. The Aztec empire and the role of violence in civilization*. Boston: Beacon Press.

Caso, A. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM - IIH.

Caso, A. 1971. Calendrical Systems of Central Mexico, in *Handbook of the Middle American Indians*, a cura di R. Wauchope, v. 10, 333-348. Austin: University of Texas Press.

Cervantes de Salazar, F. 1914. *Crónica de la Nueva España*. Madrid: The Hispanic Society of America.

Clendinnen, I. 1985. The cost of courage in Aztec society. *Past and Present*, 107: 44-89.

Clendinnen, I. 1991. *Aztecs: an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Códice Aubin 1980. *Manuscrito azteca de la biblioteca real de Berlín*, a cura di A. Peñafiel. México: Innovación.

Codice Borbonico 1991. *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo*, a cura di F. Anders, M. Jansen & L. Reyes García. México: ADV - FCE.

Códice Borgia 1993. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia.*, a cura di F. Anders, M. Jansen & L. Reyes García. México: Sociedad Estatal Quinto Centenario - ADV - FCE.

Códice Magliabechiano 1996. *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, a cura di F. Anders & M. Jansen. México: ADV - FCE.

Combès, I. 1992. *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*. Paris: PUF.

Cortés Meléndez, V. 2020. *El desollamiento humano entre los mexicas*. San Francisco: Ancient Cultures Institute.

Declercq, S. 2022. *Necoc Yáotl* 'Enemigo de Ambos Lados': La guerra azteca antiexpansionista. *Trace, 82: 84-112.*

Declercq, S. 2024a. *Comer al otro. Canibalismo, guerra y ritualidad entre los antiguos nahuas*. México: UNAM - CEMCA.

Declercq, S. 2024b. Todos los muertos son devorados. Depredación y canibalismo en la escatología de los antiguos nahuas, in *Guerra, sacrificio y antropofagia en Mesoamérica. Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas*, a cura di G. Rivera Acosta, G.K. Kruell & S. Declercq, 351-391. México: UNAM - IIH.

Dehouve, D. 2007. *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: Universidad autónoma de Guerrero - CEMCA - Ambassade de France au Mexique - INAH - Plaza y Valdés.

Dehouve, D. 2008a. El sacrificio del gato-jaguar entre los tlapanecos de Guerrero, in *Símbolos de poder en Mesoamérica*, a cura di G. Olivier, 315-334. México: UNAM - IIH/IIA.

Dehouve, D. 2008b. El venado, el maís y el sacrificado. *Diario de campo: Cuadernos de etnología*, 4: 1-39.

Dehouve, D. 2016. El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de 'personificación'. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. http://nuevomundo.revues.org/69305

Désveaux, E. 2001. Des Iroquois aux Tupinambas et retour ou réflexions sur la guerre amérindienne. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 31, 2: 79-86.

Durán, D. 1967 (1581). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, a cura di A.M. Garibay, 2 voll. México: Porrúa.

Galinier, J. 2017. Geopolítica del inframundo. Determinismo y causalidad síquica entre los ancestros otomíes. *Anales de Antropología*, 51: 2-10.

Garibay K., A.M. 1958. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. México: UNAM.

Geertz, C. 1987 (1973). *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.

González González, C.J. 2010. El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio, in *El sacrificio humano en la*

tradición religiosa mesoamericana, a cura di L. López Luján & G. Olivier, 419-430. Mexico: INAH - UNAM.

González González, C. 2015 (2011). *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*. México: INAH - FCE.

González Torres, Y. 1985. *El sacrificio humano entre los Mexicas*. México: FCE.

Graulich, M. 1981. The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual. *Current Anthropology*, 22: 45-60.

Graulich, M. 1982. *Tlacaxipehualiztli*, ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre. *Revista Española de Antropología Americana*, 12: 215-254.

Graulich, M. 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: INI.

Graulich, M. 2000. Aztec human sacrifice as expiation. *History of Religions*, 39, 4: 352-371.

Graulich, M. 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. Paris: Fayard.

Hubert, H. & Mauss, M. 1968 (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in M. Mauss, *Oeuvres, 1: Les fonctions sociales du sacré,* 193-307. Paris: Editions de Minuit.

Ichon, A. 1969. *La religion des Totonaques de la Sierra*. Paris: CNRS.

Kilani, M. 2005 (2003). Cannibalismo e antropopoiesi o del buon uso della metafora, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani & F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, 261-306. Roma: Meltemi.

Kubler, G. & Gibson, Ch. (a cura di) 1951. *The Tovar calendar: an illustrated Mexican manuscript ca. 1585*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences.

Launey, M. 1980. *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, 2 voll. Paris: L'Harmattan.

León-Portilla, M. 2017. Los merecidos por el sacrificio de los dioses. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 53: 241-253.

Lévi-Strauss, C. 1992 (1984). Cannibalismo e travestitismo rituale, in *Id.*, *Parole date*, 141-150. Torino: Einaudi.

Lok, R. 1991 *Gifts to the Dead and the Living. Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan*. Leiden: Centre of Non Western Studies, Leiden University.

López Austin, A. 1984 (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 voll. México: UNAM.

López Austin, A. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.

López Austin, A. 2013 (1997). Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana, in *De hombres y dioses*, a cura di X. Noguez & A. López Austin, 187-202. México: Fondo Editorial del Estado de México - El Colegio de Michoacán - El Colegio Mexiquense.

López Austin, A. 2018. *Juego de tiempos*. México: Academia Mexicana de la Lengua.

López Austin, A. & López Luján, L. 2008. Aztec human sacrifice, in *The Aztec world*, a cura di E.M. Brumfiel & G.F. Feinman, 137-152. New York-Chicago: Abrams - The Field Museum.

López Luján, L. 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. México: INAH.

López Luján, L. & Olivier, G. (a cura di) 2010. *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH - UNAM.

Lupo, A. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: INI - CONACULTA.

Lupo, A. 2009a. *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*. Roma: CISU.

Lupo, A. 2009b. Huehuetiliztli. Concezioni della vecchiaia tra i Nahua del Messico ieri e oggi, in *Vecchiaia, gioventù, immortalità. Fra natura e cultura - Le maschere della persona: identità e alterità di un essere sociale*, a cura di S. Beta & F. Focaroli, 33-50. Fiesole: Cadmo.

Lupo, A. 2019. Comer (con) los difuntos: las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalía entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 58: 223-264.

Lupo, A. 2021. Vestire immateriali presenze: riflessioni su alcuni oggetti rituali otomì alla luce de *L'oggetto persona* di Carlo Severi. *Lares*, 87, 1: 17-30.

Lupo, A. 2024. Substances, Subjects and Senses: Temporality of Perception in Nahua Rituals, in *Temporalities in Mesoamerican Ritual Practices*, a cura di V. Vapnarsky, D. Michelet, A. Monod Becquelin & Ph. Nondédéo, 215-234. Denver: University Press of Colorado.

Mazzetto, E. 2014. *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. Oxford: BAR.

Mazzetto, E. 2015. El simbolismo de la *yotextli* en las fiestas del año solar mexica. *Itinerarios*, 21: 147-170.

Mazzetto, E. 2021. Maize and Flaying in Aztec Rituals, in *Mesoamerican Rituals and the Solar Cycle. New Perspectives on the* Veintena *Festivals*, a cura di E. Dupey García & E. Mazzetto, 143-163. New York: Peter Lang.

Mendieta, G. de 2002 (1596). *Historia eclesiástica indiana*, a cura di J. García Icazbalceta, 2 voll. México: CONACULTA.

Métraux, A. 1971 (1928). L'antropofagia rituale dei Tupinamba, in *Id.*, *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, 52-91. Milano: Il Saggiatore.

Monaghan, J. 1995. *The covenants with earth and rain. Exchange, sacrifice, and revelation in Mixtec sociality*. Norman: University of Oklahoma Press.

Moreiras Reynaga, D.K., Millaire, J.-F., Chávez Balderas, X., Román Berrelleza, J.A., López Luján, L. & Longstaffe, F.J. 2021. Residential patterns of Mexica human sacrifices at Mexico-Tenochtitlan and Mexico-Tlatelolco: Evidence from phosphate oxygen isotopes. *Journal of Anthropological Archaeology*, 62, 101296.

Nicholson, H.B. 1972. The cult of Xipe Totec in Mesoamerica, in *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda*, a cura di J. Litvak King & N. Castillo Tejero, 213-220. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

Olivier, G. 2008. Le cerf et le roi: modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique. *Journal de la Société des Américanistes*, 94, 1: 191-230.

Olivier, G. 2015. *Cacería, Sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. México: FCE – UNAM – Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor – CEMCA.

Pitarch, P. 2013. *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. México: Artes de Mexico - CONACULTA.

Pitrou, P. 2014. Nourrir les morts ou «Celui qui fait vivre», les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique). *Journal de la Société des Américanistes*, 100, 2: 45-71.

Pomar, J.B. 1941 (1582). Relación de Texcoco, in *Nueva colección de documentos para la historia de México. Tomo III: Pomar - Zurita - Relaciones antiguas (siglo XVI)*, a cura di J. García Icazbalceta, 1-64. México: Chávez Hayhoe.

Pranzetti, L. & Lupo, A. (a cura di) 2015. *Civiltà e religione degli Aztechi*. Milano: Mondadori.

Remotti, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.

Sahagún, B. de 1953 (1575-1585) *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 7 - The Sun, Moon, and Stars, and the Binding of the Years*, a cura di A.J.O. Anderson & Ch.E. Dibble. Santa Fe - Salt Lake City: School of American Research - University of Utah Press.

Sahagún, B. de 1979 (1575-1585). *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Books 4-5 - The Soothsayers and the Omens*, a cura di A.J.O. Anderson & Ch.E. Dibble. Santa Fe - Salt Lake City: School of American Research - University of Utah Press.

Sahagún, B. de 1981 (1575-1585). *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 2 - The ceremonies*, a cura di A.J.O. Anderson & Ch.E. Dibble. Santa Fe - Salt Lake City: School of American Research - University of Utah Press.

Sahagún, B. de 1989 (1575-1585), *Historia general de las cosas de Nueva España*, a cura di A. López Austin & J. García Quintana. México: CONACULTA - Alianza Editorial Mexicana.

Sahagún, B. de 1997 (1547-1561). Paragraph 14 [Sacred Hymns], in *Primeros Memoriales*, a cura di T.D. Sullivan, H.B. Nicholson, A.J.O. Anderson, Ch.E. Dibble, E. Quiñones Keber & W. Ruwet, 128-152. Norman: University of Oklahoma Press.

Sandstrom, A.R. 1991. *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Norman: University of Oklahoma Press.

Sandstrom, A.R. & Effrein Sandstrom, P. 2022. *Pilgrimage to Broken Mountain. Nahua Sacred Journeys in Mexico's Huasteca Veracruzana*. Denver: University Press of Colorado.

Saurin, P. 1999. *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*. Paris: Musée de l'Homme.

Seler, E. 1992 (1904). The religious songs of the ancient Mexicans, in *Id.*, *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeology*, a cura di F.E. Comparato, vol. 3, 231-301. Culver City: Labyrinthos.

Signorini, I. & Lupo, A. 1989. *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla.* Palermo: Sellerio.

Stresser-Péan, G. 2005. *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*. Paris: L'Harmattan.

Tassone, F. 2017. *Il cibo dei morti: reciprocità e scambio rituale tra vivi e defunti nelle pratiche alimentari dei Nahua di Naupan (Puebla, Messico)*, tesi di laurea magistrale in *Discipline etnoantropologiche*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sapienza Università di Roma.

Tassone, F. 2019. Offerta alimentare, reciprocità sociale e scambio rituale tra vivi e defunti: uso e valenze simboliche del *patzcal*, "cibo dei morti" tra i Nahua di Naupan (Puebla, Messico). *Thule*, 47: 145-166.

Tena, R. (a cura di) 2002. *Mitos e historias de los antiguos nahuas.* México: CONACULTA.

Torquemada, J. de 1975-1983 (1615). *Primera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia indiana*, 7 voll.. México: UNAM - IIH.

Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. & Sosa Fuentes, S.M. 2014. *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. Mexico: INAH.

Vié-Wohrer, A.-M. 1999. *Xipe Totec, Notre Seigneur l'Ecorché. Etude glyphique d'un dieu aztèque*. México: CEMCA.

Viveiros de Castro, E. 1996. Le meurtrier et son double chez les Araweté: Un exemple de fusion rituelle. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14: 77-104.

Wimmer, A. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. http://sites.estvideo.net/malinal/ [consultato il 15/6/2022].

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 123-156
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Burning Blood: The *quemada* among the Nahua of Cuetzalan in the Sierra Norte de Puebla, Mexico

Anna Giulia Macchiarelli
Università Campus Bio-Medico di Roma

Abstract

Among the Nahua of Cuetzalan (Sierra Norte de Puebla, Mexico), childbirth is not only a biological process but a moment of heightened social and «thermal» vulnerability. This article explores quemada, a local ailment believed to result from contact with postpartum or menstrual blood, described as dangerously hot and capable of «burning» others: especially children and men who are considered to have weak blood. Drawing on ethnographic fieldwork with midwives and traditional healers between 2017 and 2019, the article analyzes the ailment's etiologies, symptoms, and treatment protocols, situating quemada within broader Mesoamerican logics of heat, balance, and gendered responsibility. Rather than treating quemada as a culture-bound syndrome, the article frames it as an indigenous diagnostic category that reflects a coherent etiological explanation of illness. While some midwives incorporate biomedical language into their reasoning, quemada remains excluded from biomedical practice, in part due to linguistic, cultural and institutional barriers, but more importantly because to native perception it falls outside biomedicine's domain of competence. Ultimately, quemada challenges lingering assumptions about traditional medicine as residual: it confirms the living, dynamic, and internally consistent Nahua medical system which continues to organize illness experience and therapeutic action in contemporary Nahua communities.

Keywords: *quemada*, ethno-obstetrics, ethnomedicine, traditional midwives, traditional illness.

Sangue che brucia: La *quemada* fra i Nahua di Cuetzalan, nella Sierra Norte de Puebla, Messico

Tra i Nahua di Cuetzalan (Sierra Norte di Puebla, Messico), il parto non è soltanto un processo biologico, ma un momento di accentuata vulnerabilità sociale e «termica». Questo articolo esplora la quemada, una malattia locale che si ritiene derivi dal contatto con san-

gue postpartum o mestruale, descritto come pericolosamente caldo e capace di «bruciare» gli altri, in particolare i bambini e gli uomini che si ritiene abbiano sangue debole. Basandosi su una ricerca etnografica condotta tra il 2017 e il 2019 con levatrici e guaritori tradizionali, l'articolo analizza le eziologie, i sintomi e i protocolli terapeutici della malattia, collocando la quemada all'interno di più ampie logiche mesoamericane del caldo, dell'equilibrio e della responsabilità di genere. Piuttosto che trattare la quemada come una sindrome culturalmente determinata, l'articolo la inquadra come una categoria diagnostica indigena, fondata su un sistema eziologico coerente e condiviso. Sebbene alcune levatrici integrino nel loro ragionamento un linguaggio biomedico, la quemada resta esclusa dalla pratica biomedica, in parte a causa di barriere linguistiche, culturali e istituzionali, ma soprattutto perché, nella percezione nativa, essa ricade al di fuori dell'ambito di competenza della biomedicina. In ultima analisi, la quemada mette in discussione i presupposti ancora esistenti che considerano la medicina tradizionale come residuale: essa conferma l'esistenza di un sistema medico nahua vivo, dinamico e internamente coerente, che continua a organizzare l'esperienza della malattia e l'azione terapeutica nelle comunità nahua contemporanee.

Parole chiave: *quemada*, etno-ostetricia, etnomedicina, levatrici tradizionali, malattia tradizionale.

Introduction

Blood is not a neutral substance in the indigenous communities of Cuetzalan del Progreso[1] (Sierra Norte de Puebla, Mexico); indeed, certain types of blood, particularly those expelled from the female body during childbirth or menstruation, are considered dangerous. This blood can become a vector of illness, impurity and disorder. An illness widely recognized in local nosology, *quemada* or *motatih* in Nahuatl (Lupo 2012: 50), refers to a condition believed to be caused by contact with this «burning» blood (Zolla & Argueta 1995; Fagetti 2004; Lupo 2012). Those perceived as weaker (especially children, weak husbands, or others with diminished vitality) are seen as particularly vulnerable to this ailment, once they have direct contact with the blood.

[1] Cuetzalan del Progreso is a municipality in the northern region of the state of Puebla, Mexico, near the border with Veracruz. The area is predominantly rural and largely indigenous: approximately 70% of the population speaks an indigenous language, primarily Nahuatl, with Totonac also present. Located in the northeastern sector of the Sierra Madre Oriental, the municipality includes more than 160 communities distributed across different altitude zones. Ethnographic fieldwork was conducted between July and October 2017 and in the fall of 2018 within the framework of the Italian Ethnological Mission in Mexico (https://meim.digilab.uniroma1.it/), with research mobility funded by the Italian Ministry of Foreign Affairs.

This article, based on ethnographic fieldwork conducted in various Nahua communities of Cuetzalan, explores the etiology, symptoms, and socio-physical effects of *quemada*, along with the strategies of prevention and treatment enacted primarily by indigenous women. Particular attention is given to the testimonies of local midwives, whose role still today extends far beyond childbirth assistance. These women provide therapeutic and educational support throughout the reproductive life cycle, from menarche to menopause, thus playing a central role in communal health and knowledge transmission (Macchiarelli 2024). The research was primarily conducted during two stays in Cuetzalan between 2017 and 2018, with specific investigation on *quemada* carried out over approximately two months of residence in 2018. Follow-up questions were asked during a third stay in the summer of 2019, allowing clarification and confirmation of previously collected material. The research involved sustained collaboration with traditional midwives (*parteras*), selected through field contacts and networks established during earlier fieldwork. In total, more than twenty midwives across different communities of the municipality were interviewed. Interviews were conducted in Spanish, audio-recorded and later transcribed. Audio-recorded semi-structured interviews were preceded and accompanied by extended periods of informal interaction, allowing sensitive topics to emerge gradually within relationships of trust[2]. Some interviews were conducted more than once at different times during my stay. Participant observation was carried out both in the *Módulo de Medicina Tradicional* of the General Hospital of Cuetzalan and in rural communities and villages, during prenatal consultations, monthly pregnancy check-ups, and selected postpartum visits (in cases of hospital birth), though not during childbirth itself. During observations, midwives and relatives often conversed in Nahuatl among themselves and subsequently explained interactions to me in Spanish. The study did not include formal interviews with puerperal women. In several cases, access to these women was mediated by husbands or other senior family members, and permission to conduct individual interviews was not always

[2] Given the predominantly non-literate context of the research setting, written informed consent was not collected. Instead, informed consent was obtained orally. Participants were informed at the beginning of each recorded interview about the purpose of the research, the use of audio recording, and the guarantee of anonymity. Consent was understood as an ongoing, processual agreement, negotiated through repeated interactions in the field.

granted. Their experiences were therefore documented indirectly through observation and through midwives' accounts.

Although the phenomenon of *quemada* is not exclusive to the Nahua of Cuetzalan, scholarly research on it remains limited. One of the earliest and most notable accounts comes from Montoya Briones (1964), who described *quemada* among the Nahua of Atla as resulting from noxious emanations (*xoquía*) produced during human or animal childbirth. In nearby communities such as Zapotitlán de Méndez and Santiago Yancuictlalpan, Cuerno Clavel and Domínguez Hernández (1989) focused on the case of *quemada del esposo*, in which a husband is affected through continued sexual contact with his wife during the postpartum period. Reyes Antonio (1982), working with Nahua populations in San Luis Potosí, described *quemada*, called *netlatilitzli* (burning or scalding[3]), as an illness triggered by arguments or emotional conflict, affecting women who have recently given birth, their newborns, or witnesses to the dispute. In these cases, ritual postpartum baths are considered essential for both mother and child, and great care is taken to ensure that the newborn does not ingest maternal blood. These variations, although framed under the same name, point toward a broader etiological field in which substances associated with childbirth and sexual conduct are considered capable of producing illness. In this respect, *quemada* presents certain affinities with the logic underlying the *aires de basura* described by Hersch Martínez (1997), discussed further below.

Gómez Aiza (2011), in her work among the Otomí of the Sierra in Hidalgo, highlights a similar perception of perinatal impurity: both mother and newborn are regarded as unclean, and thus potentially harmful to others, especially to other children in the household. Symptoms of the resulting illness may include fatigue, anorexia, refusal of liquids, swelling, and skin blotches. The condition can be prevented through purifying *temazcal*[4]

---

[3] As for the Nahuatl designation of *quemada*, the condition is not typically expressed through a fixed nominal form but rather through verbal constructions. Contemporary usage often relies on reflexive forms such as *motatih* (he/she burned himself/herself), derived from the verb *tatia* (to burn something). Karttunen (1983: 297) records *tlatla* (to burn), while Key and Ritchie (1953: 104, 196) list forms such as *tatahtatiliz* or *tatatiliz* (burn, burning) and *quitatia* (he/she burns it).

[4] The *temazcal* is a ritual steam bath of pre-Hispanic origin, produced through heated stones and medicinal herbal infusions, and used in Indigenous medicine as a therapeutic device to restore bodily balance (Alcina Franch, Ciudad Ruiz & Iglesias Ponce de León 1980; Lupo 2012).

baths, which both mother and infant must undergo. Interestingly, contagion may occur not only through direct contact with blood, but also through *aire sucio* (foul air or *xoquiatiliztli*) such as the vapors of a corpse or even the sight of an animal birth. These emanations are thought to generate heat and putrefaction, which in turn harm the *tonal*, one of the soul components.

Despite regional and cultural variation, these accounts share significant elements with the *quemada* of Cuetzalan: transmission via infected, putrid, or impure blood; the involvement of the *puerpera* (woman who has just given birth) as agent of contagion; the excessive «thermal» force attributed to female blood; and a symptomatology that, although largely varied across ethnographic accounts, is potentially fatal.

Before delving into the ethnographic cases and interviews that illustrate how *quemada* is conceptualized and addressed locally, I will first outline the cultural models of personhood (pre-Hispanic, colonial, and partially contemporary biomedical influences) that inform indigenous understandings of this illness. These include ideas about the moral and physical nature of blood; the liminal status and marginalization of the female body during reproductive transitions; the Nahua conceptions of heat, cold, and bodily balance inherited from the ancient Nahua dualistic cosmology; and the indigenous etiological principles that determine the emergence of illness.

Blood, Contagion and Marginalization

The concept of contagion is reinforced through preventive and therapeutic strategies and gains tangible reality when one encounters people or environments perceived as contaminated. However, this fear of the Other as a source of impurity has older foundations. In *De contagionibus* (1546), Girolamo Fracastoro (in Caprara 2012) identified three transmission modes: direct contact, contact with a harmful substance, and transmission at a distance. Later, Frazer's *The Golden Bough* (1998) documented how symbols and natural elements are culturally linked to illness. Such links often stem from religious or social transgressions (Caprara 2012).

Douglas (1966) famously argued that impurity signifies a breach in symbolic and social order: «Dirt is essentially disorder […] Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organize the environment» (Douglas 1966: 1-2). Thus, purification practices, whether ritual or hygienic, should be understood as symbolic reordering. Similar logics of pollution linked to life-cycle transitions have been documented among

contemporary Nahua communities of the Sierra Norte de Puebla, where birth and death are conceptualized as particularly dangerous moments requiring ritual management (Baez Cubero 1998).

In pre-Hispanic Mesoamerica, particularly among the Mexica, blood (*eztli*) was vital, sustaining gods and cosmic order through sacrifice (López Austin 2004). It was also generative, as in the *Leyenda de los Soles*, where Quetzalcoatl created humans from his blood mixed with bones (Bierhorst 1998; López Austin 2004). However, colonial narratives[5] depicted menstrual blood as monstrous. Fuente de Peña linked menstruation to deformities, and López de Corella warned: «The blood that is menstrual / has venomous effects […] / do not be scared if it comes out / the very foul creature[6]» (López Austin 2004: 337-338). These beliefs extended to perceptions of women as contaminating agents during pregnancy or the postpartum period, even mythologized as monstrous *tzitzimime* at the end of the calendar cycle (López Hernández & Echeverría García 2011). A clear example of this logic appears in Nahua conceptions of menstruation, pregnancy, childbirth, and the postpartum period. Women in these stages were regarded as physically unstable and capable of emitting harmful forces that could affect those around them. Men who had sexual contact with menstruating or postpartum women were believed to fall ill; children exposed to them might suffer diarrhea, weakness, or persistent crying; even crops and animals could be damaged by their presence. Contact with menstrual or birth blood (especially through stained cloths) was considered particularly dangerous. At the same time, these women were themselves seen as vulnerable, weakened by blood loss and therefore susceptible to illness or death. The response was not public purification rituals but strict rules of abstinence, spatial separation, and the careful disposal or washing of blood-stained materials (López Hernández 2017). Drawing on these premises, we can infer

---

5 Though menstruation was considered natural in Galenic theory, by the medieval period it had become morally and symbolically impure and menstrual blood retained associations with impurity and female inferiority until the XIX century (Ranisio 2012). These ideas are not limited to Western traditions. Cross-cultural taboos surrounding menstruation, such as sexual abstinence or food prohibitions, are often religiously framed. Yet, as Buckley and Gottlieb argue, such restrictions are not always punitive: «In some societies, menstrual restrictions […] protect the menstruating woman, not from her» (1988: 3-10). Moreover, across cultures, pregnancy and postpartum are liminal states, often requiring ritual reintegration (Van Gennep 1961).

6 Original: «*La sangre que es menstrual / hace efectos venenosos […] / no os espantéis si saliere / la criatura muy inmunda*» (López Austin 2004: 337-338).

that in the case of *quemada* the source of disorder is the female blood from menstruation and childbirth and, in this case, purification practices are substituted by prevention and avoidance of the dangerous substance.

Heat and Cold: The Thermal Properties of Bodies

The oppositional system of hot and cold, a symbolic classification of plants, foods, and beings based on perceived thermal or symbolic properties, appears to have persisted beyond the Conquest. Among Nahua communities, health is conceptualized as a state of balance that must be maintained (Ortiz de Montellano 1984: 162). Illness thus results from its disruption, often due to contact with substances deemed too hot or cold.

These properties are assigned according to symbolic associations rather than physical temperature: for example, vegetables and pork are cold due to their proximity with water or earth. Individuals themselves possess intrinsic thermal attributes (men as hot, women as cold), and interactions are regulated accordingly (Signorini 1989; Lupo 2012).

In recent studies (García-Hernández, Vibrans & Vargas Guadarrama 2022), the hot-cold system has been described as a flexible and regionally variable classificatory framework, within which bodies shift thermal states across the life cycle. Reproductive phases (menstruation, pregnancy, childbirth, and the postpartum period) are recurrently portrayed as moments of thermal instability, marked by retention or loss of blood, sweating, effort and transformation. Menstruation, for instance, is often classified as «hot» and menstrual blood as «very hot», yet the concomitant loss of blood may also be interpreted as a depletion of heat or «cooling». Similarly, pregnancy is frequently conceived as a «hot» state: whether because blood is retained, because the fetus itself is considered «hot» or because the uterus is symbolically «heated» through sexual relations and semen; while the postpartum period is widely described as a moment of sudden «cooling» due to blood loss and the exit of the child. Such classifications, however, are not uniform: the underlying reasoning and the direction of thermal change may vary between communities, even where similar labels are used. Within this framework, the system is neither rigidly binary nor confined to the domain of diet or pathology; rather, it operates across multiple domains (including bodily fluids, emotions, environments, and social relations) and often involves gradations or intermediate states rather than strict oppositions (García-Hernández, Vibrans

& Vargas Guadarrama 2022). In this perspective, the «heat» attributed to menstrual or postpartum blood does not simply designate a position within a binary scheme, but signals a concentration of force that may generate illness when equilibrium is disrupted.

While Foster attributed this system to a colonial adaptation of the humoral model (Foster 1993), López Austin emphasized its Mesoamerican roots (López Austin 2004). However, European-trained scholars often misunderstood Indigenous classifications, revealing deep epistemological differences hidden beneath apparent parallels (Foster 1993; Lupo 2012). As scholars have shown, what is today labelled traditional medicine in Mexico is the outcome of a long process of transformation shaped by the encounter and ongoing exchange between Amerindian, Iberian popular, and, to a lesser extent, African medical traditions, rather than the preservation of a pristine indigenous system (Lupo 1998).

Whether of colonial or pre-Hispanic origin, thermal classifications are essential for understanding several pathological conditions in Indigenous communities, particularly those related to the female reproductive cycle. A compelling counterpart to *quemada*, where strong blood is said to burn and transmit illness, is the condition described by P.A., midwife and healer from Cuetzalan. She attributes her own infertility to a phenomenon known as *enfriamiento de la matriz* (cooling down of the womb):

> … the uterus becomes like that because of its coldness[7], so like when one is twelve or fifteen years old […], she can no longer get pregnant because her womb is very cold. That happened to me, that's why I'm telling you. I worked a lot, I got wet a lot. I went to the doctors and they examined me where they told me. «You used to get very wet when you were little, your clothes would dry on you like that and you wouldn't change them». I tell them, «Yes, it's true. Like you say, I worked a lot since I was little. We make *panela*. I worked with my father, I helped a lot, with my brothers. Like that, little, little» (P.A. – Tepetitan, September 17, 2018)[8].

---

[7] Similar associations between female reproductive states, thermal imbalance, and vulnerability are documented among the Lenca of Honduras, where menstruating and postpartum women are classified as cold and subject to specific restrictions (Quattrocchi 2000).

[8] Original: *«… la matriz se hace con su frialdad, entonces como cuando uno tiene doce-quince años [...], ya no puede embarazarse porque tiene muy enfriada la matriz. A mí me pasó, por eso te digo. Trabajaba mucho, me mojaba mucho. Fui con los médicos y me*

Following childbirth, the woman's body undergoes a sharp drop in heat due to the release of menstrual blood retained for nine months and believed to have nourished the fetus. This sudden loss can result in a form of *enfriamiento* similar to the one described above. Amenorrhea (whether acute or chronic), irregular cycles, or difficulties in conceiving are often explained as consequences of walking barefoot or bathing with cold water during menstruation or pregnancy; the term cold here refers not to physical temperature, but to a symbolic quality, namely water that has not been heated through the addition of «hot» plants, such as *omequelite* (*Piper auritum*, also known as *hoja santa*, *hoja santa María*, *hierba dos* and *hierba hueso*). As shown in Lupo (2012), the primary treatments for these conditions are indeed hot ones: herbal baths or *temazcal* (steam baths) as well as herbs and plants that are considered «hot» which closely resemble those used to treat *quemada*.

Similar dynamics have been documented among Maya communities of Yucatán, where the postpartum period is conceptualized as a phase of bodily «openness» requiring gradual «closure» through thermal and manipulative practices. In this context, childbirth marks a moment of vulnerability in which the woman's body, having lost blood and heat, must be protected from cold influences and progressively restored to equilibrium (Quattrocchi 2006). Such notions of loss of equilibrium and subsequent rebalancing through traditional practices resonate with the Nahua understanding of *enfriamiento* and with the broader logic that links the reproductive cycle to thermal instability.

Strong and Weak Blood

The term *quemada*, sometimes translated as burn or scalding, refers to a range of symptomatic manifestations diagnosed by traditional Indigenous healers, usually midwives. These manifestations are not standardized but encompass a variable set of bodily signs. However, they commonly include abnormal swelling (especially of the face, but also of the hands and feet), pallor, yellowing of the skin (possibly a form of jaundice), fatigue, lack of appetite, nausea, vomiting, and depressive episodes. In some cases, a red

checaron adonde me decían ellos. "Tú te mojabas mucho cuando eras chiquita, se secaba tu ropita así y no te cambiabas".
Le digo, "Sí, es cierto. Como dicen ustedes, trabajaba mucho desde cuando era chiquita. Hacemos panela. Trabajaba con papá, ayudaba mucho, con mis hermanos. Así chiquita, chiquita"».

rash resembling those associated with exanthematous diseases may appear (symptoms also recorded by Cuerno Clavel & Domínguez Hernández 1989). Its cause is generally attributed to a thermal imbalance triggered by contact with the «hot» blood of a woman who has just given birth, or, in some cases, the menstrual blood of a woman.

> The *quemada*, so to speak, in babies is when [the mother] has a three-year-old child and […] becomes pregnant again. What happens then? After the baby is born and the mother is lying down, this is what she cannot do. […] But if the [older] child sleeps with the mother who has just had her baby, we are talking about one week, it will affect him, because he will start to swell. That is what we call the *quemada*[9] (P. B. – Cuetzalan, September 13, 2018).

According to Nahua conceptions of gestation and childbirth, during pregnancy the woman retains blood, an inherently hot substance, accumulated over nine months due to the absence of menstruation. This blood is expelled at birth alongside the amniotic fluid, the placenta, and the child, and continues to be released during the postpartum period, often accompanied by clots. Retaining blood for such a long time is believed to raise its thermal quality, making it not only extremely hot but also capable of harming those who come into contact with the mother's body. The most vulnerable are older siblings of the newborn (including adoptive children or other young people in the household[10]), and the husband. Even without direct contact with the fluid, this blood is said to «burn» individuals who are deemed to be weaker, those who are malnourished, physically weak, already ill, or, as many healers put it, who «have weak blood».

> We call it *quemada* because the woman's blood [after] nine months of retention is very strong, it is very hot. So, if the [older] children come close… there are some children who are delicate, but not all of them[11] (P. C. – Cuetzalan, September 21, 2018).

---

9 Original: «*La quemada por decir en los bebés es cuando [la mamá] tiene un bebé de tres años y [...] se vuelve a embarazar. ¿Qué pasa ahí? Que cuando nace el bebé, entonces ya nació y la mamá está acostada, esto es lo que no puede hacer. [...] Pero si el niño se duerme con la mamá que apenas tuvo su bebé, estamos hablando de una semana, al niño grande le va a afectar, porque se va a empezar a hinchar. A eso nosotros lo llamamos la quemada*».

10 According to one interviewee (P. B. 2018), such cases are rare, primarily because it is uncommon for other children to sleep in the same bed as a woman who has just given birth. Nevertheless, precautions must still be taken regarding clothing and bed linens.

11 Original: «*Le decimos quemada porque la sangre de la mujer [después] de nueve meses de*

> This depends on the blood. Because there are some women who have a high degree of blood. If the blood is strong, it has more degrees. And [with] blood of fewer degrees, then nothing happens anymore. […] Because the blood is very strong. Yes, and those who are born, they have weak blood, if they lie down with her other child, nothing happens[12] (P. A. – Tepetitan, September 13, 2018).

> [And why is it called *quemada*?] Well, for that same reason, because of the strength of the blood. Blood and energy. There are children who are very weak, their energy is very low and that is why that happens to them as well. […] There are children who are very weak in spirit and in energy. And there are very strong children who are not affected at all. They can walk barefoot and everything and nothing happens to them. But there are children who are very weak[13] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

The stronger, hotter, and more scalding the mother's blood, and the weaker the blood of the children (or, in some cases, the husband), the more likely *quemada* is to occur. If not treated properly through traditional therapies, the condition is considered potentially fatal. However, death is often described as the result of severe appetite loss, and thus malnutrition:

> [Why did he die?] Well, who knows... he just stopped eating[14] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).
> It is as if it were a skin infection. If one contaminates, it contaminates more… it spreads. Only that *quemada* covers a lot on the outside and on the inside. They say that in some cases *quemada* can enter inside, and that is when the child becomes very yellowish. Yes, the child's faces swell[15] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

---

retención es muy fuerte, es muy caliente. Así si los niños se acercan… hay unos niños que son delicados, pero no todos».

12 Original: «*Éste depende de la sangre. Porque hay unas mujeres que tienen bastante grado de la sangre. Como que la sangre es fuerte, tiene más grados. Y [con] la sangre de menos grados, entonces, ya no pasa nada. [...] Porque la sangre es muy fuerte. Sí, y los que nacen si tiene la sangre débil, si se acuestan con su otro bebé, ya no pasa nada*».

13 Original: «*[¿Y por qué se llama quemada?] Pues por lo mismo que es la fuerza de la sangre. La sangre y la energía. Hay niños que son muy débiles, su energía es muy baja y es por eso que le pasa eso también. [...] Hay niños que son muy débiles de espíritu y de energía. Y hay niños muy fuertes que no se les afecta nada. Así pueden andar descalzos y todo y no les pasa nada. Pero hay niños que son muy débiles.*»

14 Original: «*[¿Por qué se murió?] Pues, quién sabe… no más dejó de comer.*»

15 Original: «*Es como si fuera una infección de la piel. Si uno contamina, se contamina más…*

At times, however, the underlying logic is not exclusively thermal, nor is it reducible to the degree of heat believed to be retained. Potency may also be understood in qualitative terms, as a matter of intrinsic force rather than mere temperature. An example may help to clarify this point. Another variant, referred to as *quemada de aborto* («abortion burn»), is described as resulting from contact with blood expelled following miscarriage and is considered by some practitioners to be particularly severe, even more dangerous than postpartum blood. According to a midwife's account[16], this heightened danger was inferred from the gravity of symptoms observed in her own child, who developed acute manifestations after she had handled and washed clothing stained with such blood («*lavado ajen*o») and subsequently held the child in her arms. The episode was interpreted as evidence of the intensified potency attributed to blood associated with interrupted gestation: here, death itself is understood to confer a mortiferous power.

Before analyzing the attributed causes, prevention strategies, and treatment of *quemada*, it is important to clarify how this illness category fits within broader anthropological debates on diagnosis and culturally defined illness. As with *susto*, *empacho*, *caída de mollera*, *ojeda*, and other culturally salient conditions common across Mesoamerica and Latin America, *quemada* may initially be interpreted as a culture-bound syndrome (CBS). In Yap's formulation, which is the original regarding CBS, such syndromes referred to psychogenic reactions whose expression is shaped by culturally specific beliefs and social expectations (Yap 1962; 1969). Later work in transcultural psychiatry similarly described phenomena such as *amok* as culture-bound reactive syndromes, understood as culturally patterned variations of more general psychogenic disorders (Carr & Tan 1976). Studies of Mexican ethnomedicine have often discussed conditions such as *susto* and related illnesses within this broader framework of culture-bound syndromes (Fagetti 2004). However, this label fails to capture the full ethnomedical significance of *quemada*. In particular, *quemada* cannot be considered a syndrome in the strict sense, since it does not correspond to a stable constellation of symptoms or a standardized clinical

se amplía. Nomás que la quemada abarca mucho encima y por dentro. Dicen que hay algunas que les puede entrar por dentro la quemada y es cuando se pone muy amarillito. Sí, se hincha la cara a los bebés».

16 Personal communication from Alessandro Lupo, based on information received from a midwife in Santiago Yancuictlalpan during fieldwork in 1985.

course. Drawing on Italo Signorini's influential distinction, *quemada* can instead be understood as a diagnostic category that is etiological rather than descriptive (Signorini 1988). That is, it serves not to define a fixed set of symptoms, as in a biomedical syndrome, but to explain the origin and meaning of an illness episode within a culturally coherent model. The notion of *quemada* structures how suffering is made intelligible and actionable, even if its clinical manifestations vary widely depending on the healer, the family context, or the geographic region.

In Signorini's terms, such categories are explanatory labels that allow practitioners to link a perceived imbalance (thermal, spiritual, or social) to a culturally intelligible cause. Indeed, *quemada*'s symptomatology is not standardized, nor is its treatment protocol, and its etiological logic does not map onto any single biomedical condition.

Rather than being classified as a culture-bound syndrome (CBS), *quemada* is better understood as an etiological category. While comparisons with *napakmbol* (*susto*) among the Huave, as analyzed by Signorini (1988), are heuristically useful, the applicability of Sindzingre and Zempleni's (1981) causal levels (cause, agent, and origin) are more limited in this case. Unlike *susto*, *quemada* does not typically involve an intentional aggressor or clearly identifiable external agent. Instead, it derives from the intrinsic properties attributed to retained and heated postpartum blood. In this sense, it aligns more closely with what Foster termed a «naturalistic» etiology, in which illness is attributed to impersonal forces or to the intrinsic qualities of substances, rather than to the purposeful action of a personal agent (Foster 1976). Nonetheless, moral responsibility may still be implicated when postpartum restrictions are not observed, or when proper hygienic practices are neglected.

Like *napakmbol*, *quemada* functions as a culturally intelligible explanation for illness. Its etiological logic can be mobilized *a priori*, before any clear symptoms appear, based on shared understandings of risk and exposure. At the same time, diagnoses are often elaborated *a posteriori*, as families and healers retrospectively identify events or conditions (social, relational, or moral) that justify the onset of illness.

This movement between *a priori schemata* and *a posteriori* elaboration highlights the fluid, adaptive nature of the diagnostic process and underscores why *quemada* cannot be adequately captured by the CBS framework. It is not defined by a fixed symptomatology, but by its capacity to connect illness with locally meaningful causes, within a coherent moral and cosmological system.

Still, in some cases, traditional practitioners attempt to interpret *quemada* through a biomedical lens. For instance, P.E. initially equated *quemada* with scarlet fever due to the presence of skin rash, a symptom sometimes seen in both: «We call it "*quemada"* but we also know it as scarlet fever. That's how I know it». Later, while recounting a case of *quemada* in the husband, she mentioned that the biomedical diagnosis had been leukemia: «Doctors said it was leukemia». In her explanation, these diagnoses (*quemada*, scarlet fever, and leukemia) began to converge: «It's the same. We know it with different names. *Quemada* is the same, the same as leukemia, the doctors told us it was leukemia, as all the skin begins to burn[17]»[18].

In this particular case, *quemada* no longer functions solely as a culturally embedded diagnostic category. As the midwife acquired biomedical knowledge about diseases with overlapping symptoms (fever, pallor, fatigue, depressive episodes, loss of appetite, and particularly skin eruptions) she began to equate *quemada* with nosographic categories. This suggests the emergence of a second-order explanatory layer, in which biomedical concepts are not simply adopted, but actively integrated into local models of causation: blending external classifications with internal symbolic logic. These biomedical notions, often encountered through hospital interactions or state-sponsored training (Macchiarelli 2024), are reinterpreted through existing epistemologies.

This overlap, however, should not be mistaken for a direct assimilation of *quemada* into any specific biomedical syndrome. Rather, it reflects the porousness of diagnostic boundaries and the ongoing negotiation between coexisting systems of knowledge: where categories remain open, partial, and in the making. As discussed in the literature on medical pluralism, the coexistence of multiple therapeutic frameworks does not imply the presence of neatly bounded systems, but rather dynamic processes of interaction and adaptation (Khalikova 2023). In this sense, the apparent convergence between biomedical and indigenous categories should be understood as a situated negotiation rather than as epistemological equivalence.

---

17 Original: «*Es lo mismo. Las conocemos con diferentes nombres. La quemada es lo mismo, pero es la misma leucemia, que los médicos nos dijeron que es la leucemia, que se empieza a quemar todo el cuerito, todo.*»

18 These three quotes were part of the P. E. interview in Cuetzalan on Semptember 24, 2018.

Preventive Measures

Beyond treatment, which can be long, complex, and costly, women also rely on a set of preventive strategies to protect their families from *quemada*. The primary condition for prevention is attentiveness. Most women, by the time they reach their first pregnancy, are already aware of the potential risks through stories and advice passed down from mothers, aunts, and grandmothers. Others, especially first-time mothers unfamiliar with these risks, are usually instructed by midwives during routine prenatal visits, in which they are taught how to care for themselves, their children, and their husbands.

Given the perception of *quemada* as contagious, and its etiology often linked to violations of bodily cleanliness, the first preventive measure (though optional) is to administer a series of herbal baths to those considered at risk during the final months of pregnancy, in order to strengthen their blood and bodily defenses. At the same time, women approaching childbirth are encouraged to use the same herbal infusions along with neutral soaps for intimate hygiene (this recommendation often extends to menstruating women as well). These herbal washes help maintain overall household hygiene, both for those who might «infect» and those who could be «infected», serving as preventive care not only for *quemada*, but also for other external agents, whether linked to Indigenous symbolic frameworks or to biomedical concerns.

The most fundamental and non-negotiable precaution occurs at the end of childbirth, particularly in cases of homebirth: any bed sheets and clothing that came into contact with bodily fluids must either be discarded or washed with powerful disinfectants or soaps. Afterwards, clothing and linens (towels, sheets, cloth diapers, handkerchiefs, etc.) belonging to the newborn and the new mother must be washed separately from those of the rest of the household, even if the delivery took place in a hospital.

> It's just that one has to take precautions, like I was telling you, that you must not mix the clothes. You have to separate them. With the [same] soap you wash the patient's clothes, well, you must not wash the clothes for them… the older [children][19] (P. D. – Chilcuauta, September 9, 2017).

[19] Original: «*Nomás que hay que tener precauciones, como le decía yo, de que no hay que juntar la ropa. Hay que separarla. Con el jabón que lavas la ropa del paciente, pues no debes de lavar la ropa para ellos… los más grandes*».

> She cannot lift the child, the older one, she cannot be in the bed (with him). And also what I told you about the clothes, mothers have to take many precautions in this regard. Well, always separate the clothes when they are going to wash them. First, they have to wash the children's clothes, always, always. And then, the husband's clothes and, last, the newborn's clothes and the woman's clothes, the one who just gave birth. Because there are places where they wash clothes by hand, so that is where they have to separate the clothes, so to speak. [And with the washing machine?] The same, the same. After they wash there in the washbasin, afterward they must wash the washbasin well with bleach and soap, very, very clean, and scrub it with *omequelite* herb, because this *omequelite* herb helps you a lot for *quemada*[20] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

The practice of not mixing laundry is present in nearly all narratives. However, as with many aspects of traditional medicine, each midwife recommends a different domestic protocol to avoid contagion. In the above interview, for instance, P. B. suggests washing the laundry basin with bleach and even scrubbing it with *omequelite*, a medicinal plant also used during the treatment phase. Another midwife told me it was easier to line the basin with a plastic bag when washing potentially «infected» clothes. In other cases, simply rinsing the basin with water and neutral soap was considered sufficient. Although some women own washing machines, as in the case of P. B. and P. F., I was not able to obtain a clear explanation of the steps to follow when using them; the only constant rule is that laundry must always be washed separately from that of other family members to avoid the risk of transmission.

Baez Cubero (2008) describes a similar ritual among the Indigenous populations of Xolotla and Nauapan (Puebla), where clothing must be washed in a river: flowing water, always clean and always in motion, is thought to prevent contagion. Washing clothes in *manantiales* (springs), where water is stagnant, is strictly forbidden.

---

[20] Original: «*No puede levantar al niño, el grandecito, no puede estar en la cama [con él]. Y también lo que te dije de la ropa, las mamás tienen que tener muchas precauciones en este aspecto. Pues, siempre separar la ropa, cuando van a lavar. Primero, tienen que lavar la ropa de los niños, siempre, siempre. Y, ya luego la ropa del marido y, en último, la ropa del recién nacido y la ropa de la mujer, de la recién aliviada. Porque hay lugares que lavan a mano la ropa, entonces allí [es] donde deben de separar la ropa, por decir así. [¿Y con la lavadora?] Igual, igual. Ya después que lavan allí nel lavadero, después deben de lavar bien el lavadero con cloro y jabón, bien bien lavadito y restregarle la hierba del omequelite, porque esta hierba del omequelite te ayuda mucho para la quemada*».

The danger is not limited to the expelled blood or clots during the first weeks of the postpartum period. The mother herself must avoid contact with older children: she must not carry them in her arms or allow them to sleep in her bed. In the case of the husband, although he is believed to be more resistant and may sleep beside his wife, the risk of contagion remains present: in fact, midwives advise against sexual intercourse after childbirth. The length of these restrictions varies depending on the source. Children should not sleep in their mother's bed for at least the first week. The husband should abstain from sexual relations for the entire forty-day postpartum period or ideally for three to six months. Laundry must be washed separately for at least forty days. In some cases, the midwife herself may assist with laundry for a small fee, taking care of the woman's and her family's clothing. According to certain accounts, the mother is considered contagious (in a kind of asymptomatic carrier state) until her regular menstrual cycle resumes.

Possible Etiology, Victims and Blame

Among the Nahua of the Sierra, the onset of illness is generally attributed to identifiable causes. However, because illnesses are often perceived as complex, their etiologies are typically multifactorial: several contributing elements may coexist without necessarily excluding one another. As Lupo (2012: 49-50) summarizes from emic accounts, the causes of illness include:

1. Direct external agents, such as trauma, animal bites, or burns
2. Mechanical dysfunctions of internal organs, as in *caída de mollera* or *empacho*;
3. Thermal imbalances or alterations in body temperature;
4. Qualities of ingested substances;
5. Contagion or transmission through contact;
6. External influences such as intense emotions or social tensions;
7. Intentional acts of harm, often of a magical nature, inflicted by others.

In the case of *quemada*, although symptoms and explanatory frameworks may vary, most traditional healers identified two main causes: contagion through contact and a subsequent thermal imbalance. These factors are embedded in the very name of the illness: it is a symbolic burn.

Significantly, transmission is not limited to direct contact with infected blood. It may also occur through improperly washed clothing, bedsheets, or underwear; through close proximity to the mother or newborn (who is initially considered hot, regardless of gender); or even via inhalation of unpleasant odors linked to poor hygiene. Notably, despite the severity of the condition, supernatural or religious forces are generally absent from local explanations. Unlike illnesses such as *ojaeda*, believed to result from envious stares, or *susto*, associated with fright or emotional shock, *quemada* is framed as a consequence of tangible, material interactions. In Foster's terms, its etiology is predominantly naturalistic rather than personalistic, as illness is attributed to the intrinsic properties of substances rather than to the intentional action of an agent (Foster 1993).

Crucially, *quemada* is not caused by external natural or spiritual agents, nor by spontaneous internal dysfunctions. Rather, it emerges within the domestic sphere and results from failures to observe specific preventive behaviors. In this context, illness is interpreted as a direct consequence of having transgressed established rules and prohibitions, and its symptoms are often viewed as difficult if not impossible to cure. Responsibility, and frequently blame, is attributed to those directly involved. According to nearly all the narratives collected, the culpable party is usually one or more of three figures: the child's mother, the midwife (or, in some cases, the woman's mother-in-law or her own mother), and more rarely, the husband. Most often, blame falls on the woman who failed to maintain cleanliness, who remained in close contact with her children or husband, or who did not follow established norms for washing clothing, linens, and especially underwear. She is perceived as having neglected her family's health. In some cases, responsibility is shared with the midwife or maternal figures who failed to provide adequate support during her vulnerable state. Nevertheless, the mother-wife is typically held primarily, if not exclusively, accountable for the transmission of the illness. The husband, by contrast, is never blamed for causing illness in others; his involvement is only acknowledged if he himself becomes ill. Even then, responsibility tends to be shared, as both partners are considered to have violated the prohibition on sexual relations. Still, in most accounts, the woman bears the greater share of guilt.

> […] I remember I witnessed a case. A couple had their first baby, then they had their second baby, but with little time between them. She had the first baby and then the next year she had the other one. It seems that the woman

> did not observe the *cuarentena*[21] because a year had not yet passed and they already had sexual relations. The woman did not get sick, because she was still tender… but the man got sick, because his baby was born and after six months [the man] got *quemada*. He developed severe malnutrition and his whole [body] began to burn. But the doctors said it was leukemia, but it was caused… well, we as midwives say that it was caused by that, because the woman did not take care of herself and did not observe the *cuarentena*, and because the woman has strong blood and the man weak blood, it attacked him. The man died… what was the use of having two babies so close together, if then there was no one to support them? The grandparents had to support them[22] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

Here, the midwife clearly places blame on the wife: although the husband «did not take care of himself», the woman's failure to observe the quarantine (repeated twice) is framed as the cause of her husband's death and of her children's orphanhood, since «the grandparents had to take care of them». In rare cases, because menstrual blood can also cause *quemada*, some advice abstinence during menstruation. Still, as P. B. told me with a smile, «it would be better, but you can't forbid them everything».

Stories of *quemada*, often shared through personal or familial anecdotes, are nearly always infused with moral overtones. Illness is linked to someone's failure to follow a rule or a healer's guidance. However, one story from my 2018 fieldwork stood out for its tone of compassion:

> I'm telling you, a woman had nowhere to live. They lent her a small house, very small, where she lived with her baby and her daughter. And she had

---

[21] The *cuarentena* refers to a forty-day postpartum period during which the woman is expected to observe a set of behavioral and hygienic precautions aimed at preventing the transmission of illness (*quemada*) to other household members. These include, among others, the avoidance of close physical contact with older children, the separation of clothing and bedding when washing them, and sexual abstinence.

[22] Original: «*[...] me acuerdo de que yo viví un caso. Una pareja tuvo su primer bebé, luego tuvo su segundo bebé, pero muy seguiditos. El primer bebé lo tuvo y luego al año tuvo el otro. Se ve que la señora no hizo la cuarentena porque todavía no pasó el año y ya había relaciones sexuales. No se enfermó la mujer, porque estaba tierna… pero se enfermó el señor, porque así nació su bebé y al medio año se le dio la quemada. Se le dio una desnutrición fuerte y se empezó a quemar todo [el cuerpo]. Pero, los médicos dijeron que era leucemia, pero fue provocado… bueno, nosotras como parteras decimos que fue provocado por eso, porque no se cuidó y no guardó la cuarentena la mujer, y porque la mujer tiene la sangre fuerte y el hombre la sangre débil, la atacó. Falleció el señor… ¿de qué sirvió que tuvo dos bebés así seguiditos, si pues ya no había quien los mantuvieran? Los tuvieron que mantener los abuelitos*».

> nowhere else to sleep. So, they had no space, and they had no hygiene, because they had to go get the water and the woman, they told us, had no help. So, she lost her older girl of about nine years old, because she had no one to help her. And the girl helped her… to make food, to heat coffee, they asked for *tortillas* as gifts, they were given *tortillas*, food… but in the end the girl was affected, because she spent a lot of time with her mother and, I'm telling you, because they did not have adequate personal hygiene. Because they had to go get the water. The woman who had recently delivered and the little girl who would go to bring the water. She carried the water like that for the food… but the girl died with time. She got «burned»[23] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

Although the healer recounting this episode mentions fault in terms of poor hygiene, she also highlights the poverty and hardship faced by the mother. In fact, several interviewees noted how living in cramped spaces, with only one bed or one room, can increase the risk of contagion.

Another uncommon explanation came from a second-generation midwife in her early forties. At the time of the interview, she had a toddler and told me:

> Well, it also depends on the children. If their blood is weak, it affects them more; if their blood is strong, nothing happens. And even more the belief. If one believes that it is going to happen, it happens more, and if one does not believe, nothing happens[24] (P. D. – Chilcuauta, September 9, 2017).

She confirmed the widespread theory about *strong* and *weak* blood but was the only one to reference *belief* as a variable: according to her, *quemada* only occurs if one believes it will. When I asked whether she believed in it

---

[23] Original: «*Te digo, una señora no tenía donde vivir. Y entonces le habían prestado una casa chiquita, chiquita, adonde vivían no más ella y su bebé y su niña. Y no tenía adonde acostarse a otro lado. Entonces, porque no tenían espacio, y no tenían higiene, porque tenían que cargar el agua y a la señora, nos contaron, que no la apoyaban. Entonces, perdió a su niña grande de como nueve años, porque no tenía a quien la ayudara. Y la niña la ayudaba… hacerle su comida, calentarle el café, las tortillas las piden regaladas, les regalaban tortillas, comida… pero ya a la niña la afectó, porque estaba mucho con su mamá y, te digo, porque no tenían la higiene personal adecuada. Porque tenían que cargar el agua. La señora recién parida y la niña chiquita que iba a traer el agua. Así cargaba el agua para la comida… pero se murió la niña con el tiempo. Se quemó*».

[24] Original: «*Bueno también depende de los niños. Si la sangre la tiene débil le afecta más, si la sangre la tienen fuerte no pasa nada. Y más la creencia. Si uno cree que eso va a pasar, sucede más y si uno no cree no pasa nada*».

herself, she said she did not, thus implying that her son and husband were not at risk.

A few weeks later, I visited her again and noticed that her child had a rash resembling inflamed vesicles on his chin and neck. She initially diagnosed it as a reaction to an animal or plant and treated it with homemade ointments. When the child developed a low-grade fever (around 37.5-38°C), she grew visibly concerned. Before a private specialist diagnosed it as a mild form of chickenpox, she admitted she feared it might be *quemada*, contradicting her earlier dismissal. Indeed, despite claiming not to believe in the illness, she had offered detailed preventive guidelines during our interview and encouraged others to follow them, just in case.

Quemada is not the only childhood condition in the Sierra Norte grounded in relational and reproductive dynamics. Lupo has described *tzipit* (or *chipilez*) (Lupo 2012: 68-70), an ailment affecting breastfed children when the mother becomes pregnant again (especially if the fetus is of the opposite sex), manifesting in weakness, irritability, and the distinctive nail pain that locally signals relational hostility toward the unborn sibling. A further childhood condition grounded in a different etiological logic is that of *tlazol* (*basura*, garbage) and the so-called *aires de basura* or *ixtlazol* (garbage air), analyzed by Hersch Martínez (1997). In the former, the child's illness is attributed to a moral breach, such as parental infidelity (the blame can be attributed to either parent, depending on who has been unfaithful); in the latter, it may derive from exposure to sexually «heated» or contaminated effluvia without necessarily implying a direct transgression. Although their symbolic mechanisms differ (i.e., thermal excess, relational rivalry, moral pollution) these conditions share with *quemada* an etiological logic in which children's bodies register adult sexual and reproductive conduct.

Local Treatments and Remedies

Traditional Nahua medicine operates through a combination of ritual practices, herbal remedies, and bodily manipulations. In the case of *quemada*, although all these elements may be present, healers tend to place particular emphasis on the therapeutic power of plants. Herbal treatments are not only central, but often regarded as the most effective approach to address the illness. Because *quemada* is relatively rare yet potentially fatal, each healer guards their own herbal knowledge and treatment meth-

ods with great care. Nevertheless, the severity of the illness often leads to collaboration and mutual consultation among healers. This sense of *compañerismo* has produced notable dynamics, particularly in shaping the localized circulation of specific remedies.

For instance, the bark of *nantzincuohuit* or mother tree (*Byrsonima crassifolia*) is employed by midwives in San Andrés Tzicuilan and nearby communities such as Cuauhtamazaco and Tenango, despite its limited accessibility, as the tree grows only in remote, uninhabited mountain areas.

Treatments and understandings of *quemada* vary considerably across the municipality. While remedies for more common ailments tend to be relatively standardized across the region, the herbs and combinations used for *quemada* are as numerous as the healers themselves. These remedies are mainly used to treat those who have been affected by the *quemada* (such as the older children in the household or the husband), however they are also used preventively and the *puerpera* may be subjected to them as well.

A particularly intriguing aspect concerns the thermal quality attributed to these medicinal plants. As previously noted, *quemada* is caused by a thermal imbalance, specifically an excess of internal heat (retained blood becomes dangerously hot and, through direct or indirect contact, causes an internal burn). One might therefore expect the use of cooling plants to restore balance to the child or man who came into contact with the «burning blood». However, many of the herbs employed in treatment are themselves classified as hot. During and after childbirth, the woman herself turns even colder, due to the loss of the hot blood, and she as well must be heated up with hot remedies. A prime example is *omequelite*, a plant considered extremely hot and to be handled with caution, yet widely used by midwives for its perceived potency. Despite its intensity, *omequelite* was the only herb mentioned unanimously by all interviewees, followed closely by *cempoalxochit* (*Tagetes erecta*, also known *flor de muerto*).

When I asked about the necessary thermal properties of plants used to treat *quemada*, the answer was almost always the same:

> [The plants for quemada, what qualities do they have? Are they hot, cold…?] Hot. *Omequelite*, laurel [*Laurus nobilis*], eucalyptus [*Eucalyptus globulus*]… [Why are hot plants used?] Because we say that the heat goes inside. So, if you use cold, it stays there. Because when they are burned they begin to drink a lot of cold water, cold. So, we bathe them with hot plants on top, so that the heat

> [counteracts] what is inside. That is why they are also given *temazcal* baths[25] (P. C. – Cuetzalan, September 21, 2018).

Only one interviewee offered a different view, arguing that cold plants were required because the disease was, in fact, hot:

> [And the remedies, the plants that are used, are they hot or cold?] They are cold! They have to be cold. All the herbs have to be something cold. Because the illness is hot. That's how it is handled[26] (P. E. – Cuetzalan, September 24, 2018).

Despite this last interview, the evidence collected suggests that local therapeutic reasoning cannot be fully explained through the logic of humoral opposition nor only through the principle of sympathetic correspondence, such as those described by Lupo (2012: 54-55) in reference to remedies grounded in analogical resemblance (e.g., the wart-like plant used to treat warts, or the opossum's tail employed to facilitate childbirth). While humoral medicine often prescribes remedies of opposite quality (cold for hot ailments and *vice versa*), in the case of *quemada* the use of «hot» plants may respond to a different rationale. Interviewees repeatedly describe the body as permeable, emphasizing that heat may «enter inside», remain trapped or be forced outward through the opening of pores and the release of gas. A comparable understanding of heat emerges in local explanations of measles: when the eruptive process has begun, covering the child is believed to drive the heat inward («*se les mete por dentro*»), concentrating it internally and potentially leading to death; therapeutic recommendations therefore aim to let the eruption complete its outward course while regulating internal heat through the ingestion of fresh substances[27]. In *quemada*, however, heat is not conceived as a quality to be

---

[25] Original: «*[Las plantas para la quemada, ¿qué calidades tienen? ¿Son calientes, frías…?] Calientes. El* omequelite*, el laurel [*Laurus nobilis*], el eucalipto [*Eucalyptus globulus*]… [¿Por qué se usan plantas calientes?] Porque decimos que lo caliente se le va por dentro. Entonces, si tú utilizas frío allá se queda. Porque cuando están quemados empiezan a tomar mucha agua fría, fría. Entonces, bañarlos con plantas calientes encima, para que lo caliente lo que está por dentro. Por eso también se les da baños de temazcal*».

[26] Original: «*[¿Y los remedios, las plantas que se usan, son calientes o frías?] ¡Son frías! Tienen que ser frías. Toda la hierba tiene que ser algo frío. Porque la enfermedad es caliente. Así se maneja*».

[27] The measles example was added thanks to a personal communication by Alessandro Lupo.

counterbalanced, but as a force that may accumulate or become trapped inside the body, growing more dangerous if not expelled. The relevant concern in both cases is not simply the opposition between hot and cold, but the direction and movement of heat within the body. In this perspective, the application of «hot» remedies in *quemada* aims to mobilize and expel the pathological heat already lodged within. The therapeutic objective is not simple opposition nor mere resemblance, but the proper movement, direction and final externalization of heat.

The use of medicinal plants in the treatment of *quemada* reflects both the perceived nature of the illness and the characteristics of the affected individual. Although the condition frequently manifests through visible signs on the skin (such as swelling and yellowish discoloration), it is not conceptualized as a superficial disorder. Rather, it is understood as a pathological heat lodged within the body that must be mobilized and expelled. For this reason, the primary therapeutic intervention for the affected child or man consists of repeated external baths with specially prepared herbal infusions, administered over an extended period, often lasting several weeks. For older children or adults, more intensive treatments may be adopted, such as the oral administration of herbal teas or infusions. These remedies, while effective, are considered more potent and require careful preparation. In certain cases, steam baths in a *temazcal* are employed, where heat and aromatic plants are believed to aid in the purging of harmful substances from the body. Such treatments, however, are considered too intense for infants and are therefore reserved for individuals deemed strong enough to withstand them.

> But the mother brings the child to us. Then we say, «I am going to cure your child, I am going to cure him… but yes, every day, every day you have to bathe him with these herbs that we boil». Sometimes we don't have them… but there is a tree, its bark, we make little pieces and then we boil them and with this we bathe the baby. Every day, up to a month, but always removing, removing… it does not go away quickly, it is slow. We, with these herbs and the bark of this… it is called *nantzincuohuit*… we chop this and boil it. With this we remove everything[28] (P. F. – Cuetzalan, September 26, 2018).

[28] Original: «*Pero lleva el niño la mamá con nosotros. Entonces, nosotros decimos "Yo te voy a curar el niño, lo voy a curar… pero qué tal, sí, diario, diario para bañarlo con estas hierbitas que hervimos". A veces no tenemos… pero hay un árbol, su cáscara, hacemos pedacitos y ya hervimos y con esto bañamos al bebé. Pero diario, hasta un mes, pero siempre*

The structure and duration of treatment for *quemada* vary according to each healer's knowledge, experience, and personal practice. Some recommend daily herbal baths, while others suggest intervals of three or even eight days. Similar variation applies to other therapeutic interventions, including the *temazcal*, massages, and herbal infusions. Given this diversity, I found it useful to document a full treatment regimen as described by P. B., a healer from San Andrés Tzicuilan who now practices in central Cuetzalan. Her treatment plan includes a series of baths, teas, and manual therapies, and typically costs around 500 pesos in 2018, excluding the price of herbs and materials, which are either collected fresh by the patient or acquired from the healer's own supply.

> Well, yes, first you begin to massage him. You begin to massage the child from his little head, all the way well to his stomach. From his feet to his stomach, from the tips of his hands, the same, to the heart. You begin to massage him gently, because his intestine begins to loosen. Because from the same swelling he has, it is inflamed, so all his intestine is tight. So, one goes to massage him in circles, on the stomach, about twenty times like that, gently, gently. And he is massaged with rosemary oil. I have rosemary oil, with that I begin to massage all his stomach very, very well, until it loosens. And when one finishes massaging him, the children begin to release a lot of gas. Why? Because the stomach is full, even though they begin to swell, to swell. Even their little cheeks become like that, like, shiny. And I'm telling you, they begin to get cold. So, you have to massage his whole body gently, well, well. And give him his remedy for *aire* and for *susto* and then you wrap them. There are seven cures, because *quemada* is very dangerous. Every two days. If you came on Monday, then Wednesday, then Friday… like that. And also [one does] the baths. The baths have to be every eight days, three baths, every eight days. [*And the* temazcal?] The *temazcal* every third day, so to speak. If it is an adult person, we can put them in the *temazcal*. Let them come to take their three *temazcal* baths with herbal water, because there, when you go into the *temazcal*, what the *temazcal* does, it purifies, it detoxifies your body, then it opens the pores. Because it opens the pores, then it begins to take out all the illnesses. [*And do the baths have a recipe? For example, a little bunch of this, one of the other…*] Ah, you can put, for example, five branches of *cempoalxochit*, five branches of rue [*Ruta graveolens*], five branches of basil [*Ocimum basilicum*], about ten branches of rosemary [*Salvia rosmarinus*[29]], because rosemary is very good. Also,

---

quitando, quitando… no va rápido, es despacio. Nosotros con estas hierbas y la cáscara de este… se llama nantzincuohuit *… esto picamos y hervimos. Con esto quitamos todo*».

[29] Formerly: *Rosmarinus officinalis*.

Santa María [*Piper auritum*], the leaves of peach [*Prunus persica*], *zacapale* [*Cuscuta umbellata*], *muitle* [*Justicia spicigera*]. All that. You make a mixture of herbs and it is boiled. [*In, more or less, how much water?*] In five liters of water or more. Seven liters, because it has to boil well, or a bucket of twenty liters, there you put all the herbs, all of them. And you boil them. But the water, you are going to boil it, but you are not going to be hitting it. Rather, the water, just as you boil it, you take it off, you cover it with something and it cools by itself. And when you feel that the water is already ready for you to bathe, when you cannot stand it and then it is done[30] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

At the General Hospital, traditional medicine has been partially institutionalized within the *Módulo de Medicina Tradicional*. In this setting, therapeutic practice is commonly organized around what practitioners describe as *tres atenciones*: a locally articulated triad that structures their intervention. These include *rezo* (a prayer addressed to the patient's chosen

[30] Original: «*Pues, sí, primero se le empieza a sobar. Se le empieza a sobar al niño de su cabecita, todo bien a su estómago. De sus pies a su estómago, de la punta de las manos, igual, al corazón. Se le empieza a sobar bonito, porque se le empieza a aflojar el intestino. Porque de la misma hinchazón que tiene, está inflamado, así todo su intestino está apretado. Entonces uno va a sobarle como círculo, en el estómago, como unas veinte veces así, bonito, bonito. Y se le soba con aceite de romero. Yo tengo el aceite de romero, con eso les empiezo a sobar bien bien todo su estómago, hasta aflojarle. Ya cuando uno le termina de sobar, los niños empiezan a sacar mucho gas. ¿Por qué? Porque el estómago está repleto, aunque se empiezan a hinchar, a hinchar. Hasta los cachetitos se les pone así, como, brilloso. Y te digo, se empiezan a enfriar. Así hay que sobarle bonito todo el cuerpo, bien, bien. Y echarle su remedio de aire y de susto y, ya, les enredas. Son siete curaciones, porque la quemada es muy peligrosa. Cada dos días. Por, si viniste el lunes, luego [vienes] el miércoles, luego el viernes… así. Y también los baños. Los baños tienen que ser cada ocho días, tres baños, cada ocho días. [¿Y el temazcal?] El temazcal cada tercer día, por decir así. Como si es gente grande, ya lo podemos meter en el temazcal. Que se venga a dar sus tres baños de temazcal con agua de hierba, porque, ahí, cuando te metes al temazcal, lo que hace el temazcal, purifica, te desintoxica tu cuerpo, entonces te abre los poros. Porque te abre los poros, entonces ya te empieza a sacar todas las enfermedades. [¿Y los baños tienen una receta? Por decir, un ramito de éste, uno del otro…] Ah, se le puede poner, por decir, cinco ramas de cempoalxochit, cinco ramas de ruda [*Ruta graveolens*], cinco ramas de albahácar [*Ocimum basilicum*], unas diez ramas de romero [*Salvia rosmarinus*], porque es muy bueno el romero. Este, la Santa María, también, las hojas de durazno [*Prunus persica*], el* zacapale *[*Cuscuta umbellata*], el* muitle *[*Justicia spicigera*]. Todo eso. Hace un conjunto de hierbas y se hierve. [En, más o menos, ¿cuánta agua?] En los cinco litros de agua o más. Siete litros, porque tiene que hervir bien o una cubeta de veinte litros, allí pones todas las hierbas, todas. Ya y las hierves. Pero el agua, la vas a hervir, pero no la vas a estar golpeando. Sino que el agua, así como la hierves, así la sacas, la tapas con algo y él solito que se enfría. Y cuando vas a sentir el agua que ya está lista para que te bañes, como no lo aguantes y, ya, que está echo».*

saint), *limpia* (a purification ritual using plants and aromatic oils), and *sobada* (therapeutic massage). During the *sobada*, the healer may simulate «rubbing away» impurities with the hands, physically enacting the removal of illness not only from the body's surface but also from within, as if drawing the pathogenic heat outward.

Given the widespread availability of healthcare services in the region (whether public, private, or through *similares* clinics[31]) any analysis of traditional medical practices must take into account their constant interaction with biomedical medicine. Nonetheless, despite the increasing use of clinics and hospitals, *quemada* is rarely brought to biomedical professionals. According to many mothers, doctors either dismiss their concerns or focus exclusively on visible symptoms, without providing a culturally meaningful diagnosis or a treatment capable of addressing the condition in its entirety.

> [Are there people who prefer to take a child sick with *quemada* to the doctor, privately, or to the hospital?] No, because the doctor is not going to cure him. It has to be with the *curandero*, with the *curandera*. [And if someone takes him, what will the doctor say? Why will he not cure him?] Because he will say that he has nothing, that he is only swollen. So then, they do not know why he is like that. I'm telling you, because when the child begins to swell his skin looks almost shiny. And there is a color that is somewhat yellowish[32] (P. B. – Cuetzalan, September 17, 2018).

During my 2018 fieldwork, I also attempted to interview several biomedical professionals. One private doctor admitted not understanding what I meant by *quemada*. Another, working at a *similares* clinic, simply stated: «They don't bring them to me; they take them to the midwives or healers». A third, also a private doctor, explained:

---

[31] In Mexico, *médicos similares* refers to low-cost private clinics often located adjacent to pharmacies (notably those associated with *Farmacias Similares*). These clinics offer basic medical consultations at reduced prices and operate alongside both fully private practitioners (*particulares*) and public healthcare services.

[32] Original: «*[¿Hay personas que prefieren llevar el niño enfermo de quemada al doctor, como particular, o al hospital?] No, porque el doctor no te lo va a curar. Tiene que ser con el curandero, con la curandera. [¿Y si uno lo lleva, qué va a decir el doctor? ¿Por qué no lo va a curar?] Porque va a decir que no tiene nada, que no más está hinchado. Entonces ya, ellos no saben por qué está así. Te digo, porque cuando el niño se empieza a hinchar se le ve la piel casi brillosa. Y hay el color que es medio amarillento*».

> […] I have not seen the symptoms. I was telling you, we monitor him, maybe. Antibiotics, if necessary, but really patients like that have not come to me. Most patients take precautions about that, because they already know. Sometimes, from the grandmothers, from the aunts, from the mother who tells them, «Be careful with this. Don't let the child come close to you». Or even when they are menstruating. «Don't get too close to the children!» [laughs] You are going to burn everyone![33] (D. A. – Cuetzalan, October 1, 2018).

This enduring preference for traditional healers, even in cases like *quemada* where symptoms are clearly visible and potentially life-threatening, reflects not only epistemological distance but also a persistent lack of trust in biomedical practitioners. Biomedical doctors tend to display a paternalistic attitude, failing to engage seriously with indigenous explanatory models. This perceived detachment often leads to diagnostic dismissal or superficial treatment, reinforcing the idea that biomedical professionals «don't know why they "are like that"».

The problem is further exacerbated by linguistic and cultural barriers. Physicians at the General Hospital are frequently from outside the region and never speak Nahuatl, the primary language in many rural communities. As a result, they are unable to access local categories of illness or communicate effectively with their patients. Even when doctors are from Cuetzalan, the high turnover and transitory nature of medical personnel in public institutions make it difficult to establish relationships of continuity and trust, a critical component in indigenous healing contexts[34].

Importantly, this lack of engagement is not interpreted by local communities as simply a technical or systemic failure, but as a sign that biomedicine is structurally incapable of treating illnesses with moral, emotional, or supernatural dimensions. Nahua medicine does not deny the

---

[33] Original: « *[...] no he visto las síntomas. Te decía, le damos seguimiento, a lo mejor. Antibióticos si es necesario, pero realmente no me han llegado pacientes así. La mayoría de las pacientes tienen precaución en eso, porque ya lo saben. A veces, desde las abuelitas, desde las tías, de la mamá que les dice "Ten cuidado en esto. Que el niño no se te acerque". O hasta cuando están menstruando. "¡No te pegues tanto con los niños!" [*he laughs*] ¡Vas a quemar a todo mundo!* »

[34] Even when physicians are native to Cuetzalan, this does not necessarily translate into engagement with traditional medicine. They rarely display curiosity toward indigenous therapeutic systems, nor do they actively seek dialogue with ethnographic research on the region. This epistemic asymmetry further widens the gap between institutional medicine and local explanatory models.

legitimacy of biomedical diagnoses. Indeed, midwives and healers often incorporate biomedical concepts into their own reasoning, especially those who work in the traditional section of the hospital and undergo frequent training programs (Macchiarelli 2024). Moreover, when they themselves fall ill, they frequently turn to biomedical services and synthetic drugs, acknowledging their efficacy in specific contexts. However, they maintain a clear division of therapeutic competence. By traditional healers and the Nahua people, only traditional medicine is seen as capable of addressing conditions linked to social transgressions or spiritual imbalance. In the case of *susto*, for example, only a traditional practitioner can retrieve the *ecahuil* (the soul's shadow) from the earth or the elements (fire, water, etc.) in which it is retained (Signorini 1988; Signorini & Lupo 1989).

That *quemada* is not entrusted to biomedical professionals, despite its observable and serious physical symptoms, is thus telling. It suggests that the illness is locally understood not merely as a somatic disturbance, but as an embodied consequence of moral and relational imbalance. An imbalance that requires forms of intervention grounded in etiological reasoning, ritual precaution, and social regulation, rather than just biomedical treatment. The common response: «the doctor doesn't cure this» should not be read simply as pragmatic skepticism, but as an assertion of cultural boundaries of therapeutic legitimacy, shaped by long histories of marginalization and epistemic exclusion.

Conclusion

Quemada in Cuetzalan exemplifies how certain Mesoamerican illness categories function primarily as etiological frameworks rather than standardized syndromes. Its diagnostic logic, which is centered on the burning power of postpartum or menstrual blood, guides interpretations of illness not only in physiological but also in moral and relational terms. Responsibility is frequently gendered: women are expected to regulate bodily heat, maintain hygienic protocols, and protect vulnerable household members. When these expectations fail, blame is often swift, revealing how illness becomes a site where social order is contested and reaffirmed.

While some midwives integrate biomedical notions, such as likening *quemada* to scarlet fever or leukemia, these interpretations do not displace the indigenous logic rooted in thermal balance, moral transgression, and relational care. Indeed, *quemada* persists despite the expansion of biomed-

ical services precisely because it continues to provide a meaningful, actionable model for understanding and managing illness.

This ethnography also highlights the limitations of biomedicine in engaging with therapeutic frameworks that fall outside its epistemological premises. Conversations with hospital and private physicians revealed a general skepticism toward traditional practices and a limited recognition of midwives' therapeutic authority. Although institutional programs formally promote collaboration through the traditional medicine module, such cooperation remains asymmetrical: midwives often act as linguistic and cultural mediators for Spanish-speaking physicians who do not speak Nahuatl, yet their knowledge is rarely comprehended or accepted and is thus not integrated into their clinical process (Macchiarelli 2024). In this context, the refusal to entrust *quemada* to doctors is not simply a matter of access, but reflects the perception that biomedical practitioners neither fully understand nor are inclined to engage with its underlying logic. As midwives and families insist: «el doctor no te lo va a curar».

An alternative interpretation, which also emerged during the revision process and had initially been considered but not fully developed due to lack of ethnographic evidence, is that *quemada* may function not only as an etiological framework but also as a culturally codified set of practices that indirectly protects the postpartum woman and the newborn. From this perspective, the numerous warnings concerning bodily exposure, sexual relations too soon after childbirth to allow proper healing, and excessive labor could be understood as regulating the recovery period and preserving maternal strength. The present ethnography, however, does not provide sufficient material to substantiate this reading, nor did local actors articulate (and likely would not articulate) these prescriptions explicitly in protective terms. Nonetheless, this hypothesis invites further reflection on how systems that frame female blood as dangerous may simultaneously operate as mechanisms of care and protection.

Moreover, *quemada* offers a clear example of how Nahua medicine cannot be reduced to simple thermal opposition or to the use of sympathetic remedies. Ailment causes a force (heat in this case) that is as something that may accumulate, become lodged within the body and must be mobilized and expelled. The body itself is understood as permeable and dynamic, a site through which heat can enter, circulate, and be externalized.

In peripheral regions such as the Sierra Norte de Puebla, epistemological distance is compounded by structural fragility. Biomedical services

operate with scarce resources, high personnel turnover, and limited time for sustained dialogue. Clinical encounters frequently reduce complex experiences of illness to observable symptoms, while serious communicative and relational gaps persist, especially in contexts marked by poverty and linguistic marginalization. In this setting, the holistic orientation of Nahua medicine does not merely reflect cultural continuity; it also compensates for the practical and relational shortcomings of a biomedical system that, in these areas, often functions with visible limitations.

Ultimately, *quemada* challenges enduring assumptions that frame Indigenous medicine as residual, folkloric, or symbolic. It reveals instead a dynamic and coherent epistemological system that is fully capable of producing diagnoses, guiding therapeutic action, and articulating a theory of health that remains vital today. Recognizing this forces us to rethink what counts as legitimate medical knowledge, and to acknowledge that healing, in Indigenous contexts, is always medical, social, and moral at once.

Bibliography

Alcina Franch, J., Ciudad Ruiz, A. & Iglesias Ponce de León, J. 1980. El «temazcal» en Mesoamérica: evolución, forma y función. *Revista española de antropología americana*, 10: 93-132.

Baez Cubero, L. 1998. Encuentros peligrosos. Contaminación y ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México). *Mitológicas*, 13, 1: 19-34.

Baez Cubero, L. 2008. El oficio de tejer la vida. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, in *La religión de los pueblos nahuas*, a cura di S. Limón, 219-246. Madrid: Trotta.

Bierhorst, J. 1998. *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.

Buckley, T. & Gottlieb, A. 1988. A Critical Appraisal of theories of Menstrual Symbolism, in *The Anthropology of Menstruation*, a cura di T. Buckley & A. Gottlieb, 1-53. Berkley: University of California Press.

Caprara, A. 2012. Contagio, in *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, a cura di D. Cozzi, 53-66. Perugia: Morlacchi.

Carr, J.E. & Tan, E.K. 1976. In search of the true amok: Amok as viewed within the Malay culture. *The American Journal of Psychiatry*, 133, 11: 1295-1299.

Cuerno Clavel, L. E. & Domínguez Hernández, M. 1989. *Costumbres y creencias relacionadas con el proceso de gestación, parto y puerperio*, Bachelor Thesis. México, D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* London: Routledge.

Fagetti, A. 2004. *Síndromes de filiación cultural: Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco hospitales integrales con medicina tradicional del Estado de Puebla*. Puebla: Servicios de Salud del Estado de Puebla.

Foster, G.M. 1976. Disease etiologies in non-Western medical systems. *American Anthropologist*, 78, 4: 773-782.

Foster, G.M. 1993. *Hippocrates' Latin American Legacy. Humoral Medicine in the New World*. London: Routledge.

Frazer, J.G. 1998. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: A New Abridgement from the Second and Third Editions*, a cura di R. Frazer, Oxford: Oxford University Press.

García-Hernández, K.Y., Vibrans, H. & Vargas Guadarrama, L.A. 2022. "Frío" y "caliente" en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 29, 84: 107-150.

Gómez Aiza, A. 2011. Quemada: Reproducción humana y enfermedades culturales en la Sierra Otomí-Tepehua, Hidalgo. *Estudios de Antropología Biológica*, 15: 273-313.

Hersch Martínez, P. 1997. Tlazol e Ixtlazol: persistenza degli "aires de basura" (Estado de Puebla, México). *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 3-4: 41-67.

Karttunen, F.E. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.

Key, H. & Ritchie de Key, M. 1953. *Vocabulario de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*. Ciudad de México, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano.

Khalikova, V. 2023. Medical pluralism, in *The Open Encyclopedia of Anthropology*. *Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, a cura di F. Stein, http://doi.org/10.29164/21medplural.

López Austin, A. 2004 (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, vol. II,* México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Hernández, M. 2017. La alteridad del cuerpo femenino en estado de menstruación, embarazo, parto y puerperio entre los nahuas antiguos y contemporáneos. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 25, 70: 89-112.

López Hernández, M. & Echeverría García, J. 2011. El cuerpo femenino en estado liminar: connotaciones entre los nahuas prehispánicos. *Cuicuilco – Revista de Ciencias Antropológicas*, 18, 50: 159-184.

Lupo, A. 1998. Apostillas sobre las transformaciones de la medicina tradicional en México, in *La cultura plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica. Homenaje a Italo Signorini*, a cura di, A. Lupo & A. López Austin, 221-255. México: UNAM/Roma: Università di Roma "La Sapienza".

Lupo, A. 2012. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.

Macchiarelli A.G. 2024. La difícil integración entre conocimientos tradicionales y gestión biomédica de la salud reproductiva entre los nahuas de Cuetzalan (Puebla),

in *Seminarios sobre México-Italia: 500 años de diálogo cultural, Tomo I. Patrimonios que unen. La cooperación cultural Italia-México en los estudios sobre patrimonio, arqueología y antropología*, a cura di E. Giorgetti, A. Lupo & D. Domenici, 93-104. México: INAH.

Montoya Briones, J. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo nahua*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortiz De Montellano, B.R. 1984. Los Principios Rectores de la Medicina Entre los Mexicas. Etiología, Diagnóstico y Pronóstico, in *Historia general de la medicina en México*, *T.1, México Indígena*, a cura di A. López Austin & C. Viesca Treviño, 159-170. México: UNAM, Academia Nacional de Medicina.

Quattrocchi, P. 2000. Quando il sangue diventa acqua. Tabù e interdizioni femminili tra i Lenca di La Campa (Honduras). *Lares,* 66, 4: 675-693.

Quattrocchi, P. 2006. Confini corporei e pratiche puerperali: "Apertura" e "chiusura" del corpo femminile tra i Lenca di La Campa (Honduras) e i Maya yucatechi del villaggio di Kaua (Messico). *La Ricerca Folklorica*, 53: 23-39.

Ranisio, G. 2012. Corpo femminile e medicalizzazione, in *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario*, a cura di D. Cozzi, 67-84. Perugia: Morlacchi University Press.

Reyes Antonio, A. 1982. *Plantas y medicina nahua en Matlapa indígena.* México: Instituto Nacional Indigenista (Etnolingüística, 21), Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Signorini, I. 1988. Spavento e sindromi *culture-bound*. Sindrome? *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*, 1, 1-2: 25-49.

Signorini, I. 1989, Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana. *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*, 4, 2: 125-147.

Signorini, I. & Lupo, A. 1989. *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Veracruz: Universidad Veracruzana.

Sindzingre N. & Zempleni, A. 1981. Modèles et pragmatique, activation et répétition: reflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo de Côte d'Ivoire. *Social Science and Medicine*, 15b: 279-93.

Van Gennep, A. 1961. *Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Yap, P.M. 1962. Words and things in comparative psychiatry, with special reference to the exotic psychoses. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 38: 163-169.

Yap, P.M. 1969. The culture-bound reactive syndromes, in *Mental health research in Asia and the Pacific*, a cura di W. Caudill & T.-Y. Lin, 33-53. Honolulu, HI: East-West Center Press.

Zolla, C. & Argueta, A. (a cura di) 1995. *Biblioteca de la medicina tradicional mexicana. 12 vols*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Note

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 159-170
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

Sul posizionamento. Una nota preliminare[1]

Adriano Favole
Università di Torino

A mo' di premessa

«Posizionamento» e alcuni termini connessi, sono sempre più frequenti nel lessico dell'antropologia, delle scienze sociali e di molti movimenti politici. Il mio obiettivo qui è quello di sollevare l'interesse per un concetto che, questa almeno una mia prima valutazione, viene dato oggi per scontato, che sembra esser entrato a far parte di un linguaggio insieme comune (da «antropologia pop», direbbe Fabio Dei) e scientifico senza che si senta bisogno di una riflessione critica sui suoi usi e sulla sua pertinenza. Ritengo che possa essere utile contribuire a un dibattito e che proprio il confronto di punti di vista e di ampie bibliografie possa permettere un lavoro collettivo di spessore attorno a una questione che tocca il metodo, l'impegno e la responsabilità della ricerca scientifica. Se l'antropologia culturale ha tra i suoi oggetti di studio il «senso comune», ciò che appare ovvio e scontato o persino «naturale», allora mi sento di dire che è proprio necessaria una riflessione critica attorno alla nozione di «posizionamento». Tengo a precisare che la rilevanza dei temi connessi al posizionamento per l'antropologia culturale e in generale le scienze sociali, è tale da richiedere un ben più solido approfondimento di quanto il lettore troverà in questa Nota, che considero un *work in progress* più che un lavoro compiuto.

---

[1] Questo breve testo è l'elaborazione scritta di un seminario intitolato *Sul posizionamento. Metodo e politica*, che ho tenuto presso il Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino il 12 novembre 2025, nell'ambito dei Lunch Seminars dedicati al collega Luca Bossi, prematuramente scomparso. Ringrazio i curatori dell'iniziativa per l'invito e i numerosi colleghi che hanno partecipato per la ricca discussione che ne è seguita.

In effetti è sempre più consueto sentire, sia nel dibattito pubblico sia nelle nostre letture scientifiche, espressioni come «prendere posizione», «posizionarsi», «posizionamento»; «postura», ancorché termine altisonante in italiano, sta divenendo moneta corrente, sia in un certo linguaggio giornalistico, sia nelle pubblicazioni scientifiche; la letteratura antropologica e sociale in lingua inglese trabocca di *positioning, locating, positionality*. Quali sono le ragioni del successo di questi termini? Come ricercatore/antropologo, mi colpisce il fatto che siano usati per lo più senza che si senta il bisogno di un inquadramento teorico e di riflessività al proposito, come se fossero «attrezzi» consolidati, dal significato univoco. Cosa vuol dire, in effetti, esprimere il proprio posizionamento? Colpisce ugualmente la carica «positiva» di cui sono portatori: posizionarsi appare eticamente, politicamente, scientificamente auspicabile. Al contrario, non è sempre chiaro ed esplicitato cosa significhi il *non* posizionarsi: l'implicito riferimento sembra quello di abitare i luoghi dell'indifferenza, il girone dantesco degli ignavi e dei negligenti, il mondo borghese di chi ama nascondersi, il non essere responsabili e ancora, l'essere complici di una qualche forma di potere. Se poi, mettendo per un attimo da parte il riferimento «politico» del termine, ne enfatizziamo il carattere metodologico, «posizionamento» appare l'atteggiamento proprio di un ricercatore consapevole della propria soggettività, riflessivo, situato, in contrapposizione a vecchie (e coloniali) forme di oggettivismo. Il contrario del «posizionamento» diviene qui il peccato originale oggettivista delle scienze sociali, qualcosa di simile alla «neutralità assiologica» di Max Weber (mi si perdoni l'eccessiva semplificazione).

Tra metodo e politica

Il campo semantico che include termini connessi quali «posizionamento», «postura», «posizione», «posizionalità» e altri ancora risulta in effetti diviso in due aree tematiche distinte. (1) La prima è di ordine politico. Non passa quasi giorno ormai senza che ci arrivi un messaggio di posta elettronica, senza che leggiamo un post sui principali social, senza una richiesta di firma su siti come *change.org* o, per chi fa il mestiere universitario, non c'è un Consiglio di Dipartimento in cui non ci venga chiesto di «prendere posizione». Le *forme* del posizionamento sono interessanti: la più diffusa consiste nell'apporre la firma su un documento o una petizione, a volte veniamo sollecitati a prendere la parola in pubblico, a scrivere un *post* o un

articolo, a volte a prendere parte a una marcia o a una manifestazione di protesta. Il posizionamento è, in questo senso un gesto, una dichiarazione pubblica di pensiero, a volte un'esplicita affermazione di «da che parte si sta», in un'arena che è spesso fatta di due «metà», una sorta di struttura elementare della politica. O di qua o di là. La pratica del posizionamento è diventata, in questo significato, assai popolare, un modo di abitare l'arena politica e di esercitare un impegno politico, a fronte di un continuo calo di partecipazione all'attività di partiti e soggetti istituzionali e della crescita dell'astensionismo elettorale. Ci sarebbe da interrogarsi, ma non è l'obiettivo di questa breve nota, sull'efficacia di questa modalità di impegno politico.

In un contesto più specificamente disciplinare e scientifico, il posizionamento, nel senso politico del termine, si manifesta nella necessità da parte del ricercatore di esplicitare in modo preventivo, spesso nell'Introduzione a un libro o a una tesi di dottorato, il suo orientamento politico e, nel caso di studi di società post-coloniali, la sua collocazione nell'arena politica del campo frequentato.

(2) La seconda area tematica è invece metodologica. Qui il termine «posizionamento» esprime l'esigenza di situare il soggetto della ricerca sul campo, esplicitando questioni come il genere, l'età, gli interessi tematici, gli orientamenti ideologici, le diseguaglianze tra sé e gli interlocutori: si tratta in questo senso non solo di riflettere sul sé, ma anche sul modo in cui «si è collocati» sul campo dai nostri ospiti e interlocutori, visto che le etnografie sono caratterizzate da relazioni interpersonali. In questo secondo significato, «posizionamento» è quasi un sinonimo di «riflessivismo», una esplicitazione delle condizioni della ricerca di campo, la cui esigenza è emersa con forza, come dirò tra poco, nelle «svolte» degli anni Ottanta del secolo scorso.

Sia che prevalga la prima area tematica sia la seconda, sia che si verifichi una certa confusione tra i due piani, il campo semantico del posizionamento è divenuto negli ultimi decenni onnipresente e pregnante, soprattutto in antropologia culturale. A titolo di aneddoto, mi ha colpito in una delle ultime procedure di valutazione comparativa a cui ho partecipato come commissario, il fatto che tutti/e le sei persone coinvolte nell'orale del concorso abbiano dedicato una parte della loro presentazione al proprio «posizionamento» (utilizzando esplicitamente il termine). Nel corso dell'ultimo orale, uno/a dei candidati, alla fine del suo discorso, sentì la necessità di precisare alla commissione che, pur non avendo usato la paro-

la, era inteso che, parlando delle proprie metodologie, aveva voluto presentare il proprio «posizionamento»! La parola «posizionamento», nell'attuale contesto antropologico accademico, equivale a quello che, una ventina di anni fa, erano termini come «governamentalità», «soggetto», «processi di soggettivazione», in un momento storico in cui non si poteva non essere foucaultiani e in cui il lessico foucaultiano rappresentava una sorta di linguaggio iniziatico alla tribù degli antropologi.

Vorrei essere chiaro su un paio di punti. La mia non è una argomentazione *contro* il posizionamento, ovvero contro l'uso del concetto e i suoi rimandi politici e/o metodologici. Ritengo piuttosto che sia necessario un lavoro critico sui suoi significati, tutt'altro che scontati, univoci e condivisi. Ritengo ugualmente che la confusione dei due piani, politico e metodologico, sia fortemente problematica. Siccome il posizionamento è spesso identificato con il «prendere posizione» e con la militanza, tengo a sottolineare il fatto che io mi identifico in una antropologia *impegnata*, capace di intercettare dibattiti e questioni politiche centrali ai nostri tempi (Favole 2012). Non sono di principio ostile alle antropologie militanti[2]: credo però che la militanza sia solo *uno* dei possibili punti di vista in una ricerca antropologica e soprattutto ritengo errato, come predicava Nancy Scheper-Hughes in un articolo tanto criticato quanto influente sull'antropologia contemporanea (1995), considerare la ricerca militante come una sorta di avanguardia etico-politica da contrapporre a un oggettivismo vecchia maniera. In alcuni casi, *non* prendere esplicitamente una posizione politica sul campo è del tutto legittimo e non può essere motivo di contestazione delle capacità scientifiche del ricercatore e tanto meno della sua etica.

Alle origini del posizionamento

Il concetto e il termine stesso di «posizionamento», nel loro uso antropologico, sono alquanto recenti e risalgono alla metà degli anni Ottanta. Mi servirò qui di una lunga citazione di James Clifford, che ringrazio per aver condiviso alcune idee al proposito[3].

---

[2] Un articolo disseminativo scritto insieme a Stefano Allovio su *La Lettura* del *Corriere della Sera* (25.5.2018) a cui venne attribuito l'infelice titolo *La militanza radicale nuoce all'antropologia* è spesso usato come pretesto per attribuirmi posizioni teoriche poco inclini alla dimensione del potere e del conflitto (Boni 2024) e soprattutto contrarie a ogni forma di antropologia militante.

[3] James Clifford, *comunicazione personale*, 22.10.25.

> «Positioning» (or «location») was certainly in the air when *Writing Culture* took shape around 1984-5. It was certainly active in my thinking when I wrote about «partiality» («Partial Truths») in the book's introduction. … The key texts, in my milieu, were Adrienne Rich: «Notes toward a Politics of Location» (1985). And a bit later, Donna Haraway's essay «Situated Knowledges» (1986). In Anthropology, the concept, if not the word, was present in the whole critique (the de-centering) of «authority» which was argued about during the decade. A specific example that comes to mind is Renato Rosaldo's Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis (1989) His use of the «positioned subject» (vs the detached observer) was a consolidation of the discussion for Anthropology, broadly conceived. … The aim wasn't primarily to state one's political position, but to engage with relationality (cultural/economic/political/interpersonal), to recognize a complex research practice of both inequality and dialogue. No doubt, there were simplistic versions of positionality. But at its best, the concept was about specific relationships and partial truths. A deepening and historicizing of cross-cultural modes of understanding.

Un rapido sguardo alle origini del concetto, sulla scia delle «piste» di riflessione delineate da Clifford, ci permette di formulare sinteticamente alcuni punti di analisi.

1. *Location*, *positioning*, da cui l'italiano «posizionamento», sono «nell'aria» a metà anni Ottanta e accompagnano una delle tante "svolte" della disciplina. Le «verità parziali» di cui parla Clifford nell'Introduzione a *Scrivere le culture*, sottolineano la pluralità dei punti di vista in etnografia, le inevitabili incompletezze di quest'ultima, il carattere costruito e «finzionale» dei testi antropologici. Alla malinowskiana ricerca *del* punto di vista dei nativi, si affiancano *i* punti di vista che nascono dalla relazione tra l'antropologo, i suoi interlocutori, i suoi lettori, la sua accademia. L'antropologia intreccia ricerca, politica, etica, retorica. L'esigenza del situarsi o del «posizionamento» nasce da una rinnovata consapevolezza della soggettività del ricercatore e della parzialità dei suoi punti di vista.
2. L'antropologia femminista (autrici come Adrienne Rich e Donna Haraway) ha avuto un ruolo importante nella genesi di termini come *location* e *positioning*: la messa in discussione dell'autorità dell'antropologo, della dimensione maschilista della disciplina, la decentralizzazione dei saperi e il ruolo degli studiosi nativi, la critica all'oggettività sono tutti temi che hanno contribuito ad aprire la strada al posizionamento. L'insistenza di Renato Rosaldo sulla figura del *positioned subject* va in questa

direzione: i suoi lavori hanno contribuito molto a diffondere il lessico della «posizionalità». «The ethnographers», scrive Rosaldo, «as a positioned subject, grasps certain human phenomena better than others. He or she occupies a position or structural location and observes with a particular angle of vision» (1989: 207).

3. C'è un passaggio molto interessante della comunicazione di Clifford che vorrei qui riprendere: «The aim wasn't primarily to state one's political position, but to engage with relationality (cultural/economic/political/interpersonal), to recognize a complex research practice of both inequality and dialogue». La questione del «posizionamento», è bene sottolinearlo, non nasce in relazione al «prendere posizione» in un campo politico, né ad antropologie militanti, benché sia connessa a questioni di politica, potere, di critica dell'autorialità. Siamo piuttosto nel terreno della *metodologia*, di un ripensamento di tutta la «filiera» etnografica (dalla progettazione collaborativa della ricerca allo stare sul campo, fino alla scrittura). Essere consapevoli del proprio posizionamento ha a che fare con la *relazionalità* della ricerca antropologica (Rosaldo parla di *relational knowledge*), con il riconoscimento di un difficile equilibrio tra dialogo e diseguaglianza e, come abbiamo già osservato, con la parzialità di ogni punto di vista.
4. Arriviamo così a una sorta di paradosso. «Posizionamento», almeno alle sue origini, è un termine *di* e *in* movimento. Esso ha a che fare con l'idea di *shifting ethnography*, cioè una etnografia rinnovata, capace di dar conto di punti di vista diversi, attraversati certo da logiche di potere e autorialità, oltre che dall'esigenza del dialogo. La realtà (e qui sono inevitabili gli echi del post-modernismo) non ha una consistenza ontologica «dura», ma è sempre *relazionale*, un'osservazione che vale per l'oggetto del sapere antropologico – la cultura –, ma vale più in generale per l'intera realtà che ci circonda (è la tesi che Carlo Rovelli esprime sulla realtà fisica, nel suo recente *Sull'eguaglianza di tutte le cose*, in cui riecheggia curiosamente il prospettivismo di Edoardo Viveiros de Castro). Il paradosso a cui faccio riferimento è dato dal fatto che l'attuale lettura politica e militante del «posizionamento» appare al contrario come la richiesta di una «scelta di campo», il collocarsi o di qua o di là, l'opposto insomma di una *shifting ethnography*. L'etnografia è un metodo che richiede la capacità di movimento tra punti di osservazione diversi, richiede la disponibilità a mettere in gioco i concetti e la loro trasversalità (Remotti 2009), ciò che appare piuttosto lontano da una

preventiva scelta di campo o dichiarazione di appartenenza identitaria a una qualche categoria (nativo, bianco, omosessuale ecc.), come vedremo tra breve.

Un termine di successo

Emerso negli anni Ottanta, il posizionamento si è affermato come uno dei termini di maggior successo in antropologia e nelle scienze sociali. Il suo uso è non solo molto pervasivo, ma ne sono scaturite intere correnti teoriche e metodologiche come la *Positioning theory* (Harré & Van Langenhove 1998), e la *Social positioning*, prospettive trasversali e interdisciplinari che hanno messo in discussione le classiche teorie sociologiche dei ruoli sociali, mostrando la rilevanza dei processi di posizionamento e di etichettamento sociale nella costruzione del soggetto e della persona umana (Holland & Leander 2004). Rimanendo nel campo dell'antropologia culturale, una semplice ricerca per parole chiave nelle principali riviste internazionali, consente di documentare un uso via via più diffuso del termine a partire dagli anni Novanta e una vera e propria esplosione del concetto nei primi venti anni del nuovo millennio.

Ho analizzato, a mo' di campione che dovrà essere integrato da ricerche ben più approfondite, i volumi degli ultimi cinque anni di tre riviste italiane di Antropologia culturale collocate in Fascia «A»: i termini riconducibili al campo semantico del posizionamento non solo ricorrono in ogni volume, ma spesso in ogni articolo del singolo volume, a testimonianza di uno strumento concettuale ormai molto radicato. A essere prevalenti dal punto di vista delle ricorrenze sono i significati *metodologici* del concetto, riconducibili alla riflessività del ricercatore sul campo; non mancano però riferimenti alla necessità di «prendere posizione», cioè ai significati politici del posizionamento. La varietà dei significati con cui il concetto è utilizzato è tuttavia notevole. Ne fornisco qui alcuni esempi. «Posizionamento» viene utilizzato per riferirsi a:

- *Il punto di vista* dello/a studioso/a, un sinonimo di riflessività (il genere, l'età, la collocazione sul campo ecc.);
- *Il punto di vista* su cui è costruita un'etnografia (per esempio se riferita agli operatori o ai frequentatori di un servizio sanitario specifico);
- *L'orientamento teorico del ricercatore* (per esempio se si colloca nell'antropologia femminista, interpretativa o critica);
- *La forma dell'impegno politico del ricercatore* (per esempio se è militante dell'associazione/partito di cui fornisce una etnografia);

- La necessità di definire se la propria scrittura etnografica *è rivolta alla società studiata oppure alla comunità accademica* o, in ogni caso, quale posizionamento si assume rispetto a questo «doppio uso» della ricerca;
- *Il processo di classificazione sociale dei soggetti*, il loro etichettamento da parte del gruppo a cui appartengono o del ricercatore stesso;
- *La presa di posizione*, la denuncia sociale, il situarsi dell'intellettuale nell'arena politica e mediatica del suo tempo (per esempio il posizionamento di Pier Paolo Pasolini contro la cultura di massa);
- *La collocazione economica e sociale di un soggetto* nel suo gruppo di appartenenza

Come è evidente da questo sintetico carotaggio, i significati del posizionamento sono tutt'altro che univoci. Un tema alquanto interessante, a mio modo di vedere, è come il concetto sia diventato parte del discorso pubblico o, meglio, quali forme di circolarità vi siano tra l'uso scientifico e l'uso «pop» del posizionamento. Nell'uso giornalistico e popolare del termine, come osservavo più sopra, prevale l'accento politico, etico e militante e l'impressione è che questa traiettoria sia stata «contaminante» per una parte dell'antropologia contemporanea. Gli usi politici del termine, minoritari, ma ben presenti come si è detto, potrebbero insomma risentire di un lessico molto diffuso tra i movimenti. Soprattutto nel campo della cosiddetta «antropologia critica», particolarmente attenta ai temi dell'egemonia e del potere, il termine tende ad assumere risvolti politici e militanti. Il posizionamento del ricercatore diviene allora una necessità per fondare approcci critici e decostruttivi delle strutture di potere esistenti. In un'ottica di storia della disciplina è importante ribadire che questa «svolta» politica e militante del concetto, non è nata con l'imporsi di prospettive post-moderne e riflessive – dove, come abbiamo visto, prevale un significato metodologico – ma dall'adozione di approcci etici e militanti, influenzati dall'antropologia statunitense di inizio millennio, da una particolare lettura di quegli autori che Fabio Dei (2017) ha ricondotto alla «Theory» e, come suggerito in precedenza, dalla contiguità con un lessico politico e giornalistico militante.

Una crepa in un mare di consenso

In un recente articolo pubblicato su *Qualitative Health Research*, Kaitlin Sibbald, Shanon Phelan, Brenda Beagan e Tara Pride (2025) invitano a distinguere la riflessività dal posizionamento. Se al ricercatore, specialmente

in discipline qualitative, è richiesta un'attenzione costante alla riflessività in ogni fase della ricerca – «question development, team composition, research ethics, recruitment of participants, data collection, interpretation and analysis, and dissemination» (*Ivi*: 2) –, le richieste di posizionamento che, sempre più spesso, direttori di tesi di dottorato, valutatori, riviste e curatori di saggi pongono agli autori/autrici, sono altamente discutibili. Il rischio infatti è che il posizionamento diventi una sorta di dichiarazione di «identità» che finiscono per essere essenzializzate. Scrivono le autrici:

> We are, among us, disabled, neurodivergent, Indigenous, queer, women, and of working-class origins. We, among us, are also white, settler, nondisabled, neurotypical, heterosexual, cis-gender, and middle class. Equally as relevant, among us, we are trained in psychology, sociology, philosophy, health promotion, kinesiology, and occupational therapy. We, among us, engage in research concerning ableism, sanism, anti-racism, colonialism, heteronormativity and cis-gender binarism, and classism – as well as other things (*Ibidem*).

È necessario che ciascuno/a, singolarmente, precisi in quale di queste etichette si identifica? Secondo le autrici no, è inopportuno e fuorviante e rischia, anzi, di ridurre la riflessività a una sorta di preventiva dichiarazione identitaria. Allo stesso modo, potremmo chiederci, è necessario che un ricercatore esprima la propria appartenenza politica a un movimento, partito, gruppo di protesta? È necessario che «prenda posizione»? È necessario un processo di autoetichettamento preventivo? Il rischio, ben evidente oggi nelle scienze sociali, è quello di creare, riprendendo ancora un'espressione dall'articolo citato, una «lista della spesa del posizionamento» (*shopping list positionality*), fatta di etichette che dovrebbe chiarire il punto di vista del ricercatore e che finiscono invece per diventare delle «patenti» di autorizzazione (o meno) alla ricerca. Essere nativo o non nativo, bianco o nero, eterosessuale o di altro orientamento, di destra o di sinistra, divengono altrettante carte di identità che autorizzano o non autorizzano certi tipi di ricerche. In più, per fare un esempio molto pregnante almeno per i campi di ricerca che frequento, definire un autore come nativo, equivale a riconoscere alle sue idee un carattere anti-coloniale?

Dichiarare la propria appartenenza a una categoria identitaria (nativo, disabile, omosessuale, bianco/borghese, indipendentista ecc.) attraverso un posizionamento preventivo, rischia – sempre secondo le autrici dell'articolo – di riprodurre stereotipi e «posizioni» che, in realtà, possono essere fluide e mutevoli: «Stating membership in an identity group in itself does

not necessarily convey ideas about ideology, epistemology, experience, or bias and rather may reproduce or invoke harmful stereotypes» (*Ivi*: 4).

Come scriveva Leonardo Piasere (2002), l'etnografia è un esperimento di esperienza, una curvatura dell'esperienza. Noi possiamo conoscere solo attraverso la relazione e questa si trasforma costantemente sul campo, letteralmente ci muove da una prospettiva all'altra. E rientra nella riflessività anche la costante attenzione a come i concetti e le teorie si trasformano, attraversando lingue e culture, quella che Francesco Remotti chiama appunto la «trasversalità» o il «connessionismo» dell'antropologia. Insomma non c'è etnografia (e antropologia) senza riflessività e capacità critiche sugli strumenti che utilizziamo e, si può aggiungere, senza la capacità di mettersi nei panni degli altri, secondo la celebre conclusione di *Argonauti del Pacifico Occidentale*:

> Non possiamo assolutamente raggiungere la suprema sapienza socratica della conoscenza di noi stessi se non lasciamo mai i ristretti confini dei costumi, delle credenze e dei pregiudizi entro cui ogni essere umano nasce. Niente può giovarci in tale questione di estrema importanza più dell'atteggiamento mentale che ci consente di trattare le credenze e i valori di un altro essere umano *dal suo punto di vista* (Malinowski 2004: 521).

L'articolo di Sibbald, Phelan, Beagan e Pride (2025) si conclude con varie «raccomandazioni» sul modo di esercitare correttamente la riflessività nelle ricerche qualitative. A mo' di conclusione di questa breve Nota, vorrei rimarcare l'importanza di distinguere il posizionamento dalla riflessività o comunque i significati metodologici del posizionamento da quelli politico/identitari. Ed è qui che occorrerebbe, nell'antropologia italiana, ma anche internazionale, una riflessione attorno al concetto di «critica», che viene oggi adottato come termine di definizione di una antropologia particolarmente attenta ai temi del potere e all'importanza del posizionamento politico. «Critica», al pari di «riflessività» rimanda alla capacità di essere consapevoli delle condizioni di produzione del sapere. In questo senso, l'antropologia ha da essere tutta «critica», perché la soggettività e la relazionalità che entrano in gioco nel sapere etnografico sono (o dovrebbero essere) parte di una metodologia condivisa da tempo e co-costruita da generazioni di ricercatori che hanno fatto esperienza di campo. Interrogarci sul posizionamento, insomma, sembrerebbe un buon modo di riflettere sullo statuto epistemologico della disciplina, sulle sue svolte teoriche e sulle contrapposizioni che caratterizzano oggi l'arena accademica (italiana e non solo).

Bibliografia

Boni, S. 2024. Cratofobia e cratofilia. Etica e posizionamenti nello studio dello Stato. *Anuac*, 13, 2: 71-98.

Dei, F. 2017. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, a cura di F. Dei & C. Di Pasquale, 9-50. Roma: Donzelli.

Favole, A. 2012. Cultura, creatività, potere. Un'introduzione al Manifesto di Losanna, in *Per un'antropologia non egemonica*, a cura di F. Saillant, M. Khilani & F. Graezer Bideau, 7-19. Milano: Elèuthera.

Haraway, D. 1986. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14, 3: 575-599.

Harré, R. & Van Langenhove, L. (a cura di) 1998. *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action*. London: Wiley-Blackwell.

Holland, D. & Leander, K. 2004. Ethnographic Studies of Positioning and Subjectivity: An Introduction. *Ethos*, 32, 2: 127-139.

Malinowski, B. 2004 (1922). *Argonauti del Pacifico occidentale*. Torino: Bollati Boringhieri.

Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto*. Roma-Bari: Laterza.

Remotti, F. 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Torino: Bollati Boringhieri.

Rich, A. 1985. Notes Toward a Politics of Location, in *Women, Feminist Identity and Society in the 1980s: Selected Papers*, a cura di M. Díaz-Diocaretz & I.M. Zavala, 7-22. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Rosaldo, R. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Rovelli, C. 2025. *Sull'eguaglianza di tutte le cose*. Milano, Adelphi.

Scheper-Hughes, N. 1995. The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, 36, 3: 409-420.

Sibbald, K., Phelan, S., Beagan, B. & Pride, T. 2025. Positioning Positionality and Reflecting on Reflexivity: Moving From Performance to Practice. *Qualitative Health Research*, OnlineFirst.

Recensioni

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 173-178
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

L. Jourdan, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari, 2025, 237 pp., ISBN 9788858158814.

Ai giorni nostri, l'antropologia è spesso chiamata a dimostrare di essere in grado di produrre un sapere pertinente e rilevante per comprendere le società contemporanee e le trasformazioni in corso nelle forme umane di esistenza, di convivenza e di conflitto. Tra i tanti dilemmi che affronta il lavoro antropologico vi è quello posto dal suo rapporto con la temporalità. Da una parte, si chiede alla disciplina di produrre un sapere più immediato, di tradursi talvolta in conoscenze e sguardi critici che possano sostenere i ritmi e i tempi di una società della comunicazione istantanea e di una storia del presente che muta rapidamente, con il rischio però di perdere la profondità dello sguardo e il beneficio della sedimentazione di conoscenze ed esperienze di campo. Dall'altra, l'antropologia è tenuta a salvaguardare lo sguardo con il quale considera il contemporaneo nel suo spessore temporale – tutt'altro che schiacciato sul mero presente –, una temporalità che sia più in sintonia con i ritmi esistenziali dei soggetti di cui si parla e che si incontrano lungo campi densi e duraturi, con il rischio però di sembrare inattuale e di dire qualcosa quando ormai il mondo è cambiato davanti ai nostri occhi e sotto i nostri piedi. Il dilemma appare tanto più forte per quell'antropologia che è generalmente definita con l'aggettivo «politica» e il cui obiettivo non è tanto quello di raccogliere miti ancestrali o ontologie alternative che subiscono lo scontro con la modernità, ma di cogliere le mutazioni sociali e culturali, gli slittamenti di senso e i dilemmi etici, le prospettive e le aspirazioni, le pratiche, le strategie e gli ideali, così come le delusioni e le perversioni, dei soggetti individuali e collettivi, incastrati in una storia in divenire. Se poi questa antropologia politica pone come suo oggetto la violenza, e per di più la violenza nella sua forma sublimata e al contempo incancrenita della guerra endemica, ecco che il dilemma della temporalità si pone in una forma estrema: come conciliare una lettura storicizzante, indispensabile per comprendere le origini storico-sociali della violenza, e un *engagement* sul campo di lungo corso con il bisogno di rendere significative per il presente le considerazioni che dalla ricerca possiamo trarre, per ragioni scientifiche ma anche etiche, per richiesta degli interlocutori sul campo o per sollecitazioni mediatiche a restituire un messaggio rilevante per il dibattito pubblico?

Nel rivisitare il proprio lavoro del 2010 per un'edizione aggiornata del suo *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Luca Jourdan non ha affrontato esplicitamente la questione. Eppure, ci offre, implicitamente, una soluzione al dilemma attraverso la riproposizione del testo di allora e grazie alla sua ri-contestualizzazione in passaggi riflessivi inediti, che emergono soprattutto nell'introduzione e nella conclusione. Questi passaggi sono scritti a distanza di quindici anni da un antropologo che rilegge non solo il proprio lavoro, ma anche l'evoluzione del mondo di violenza, e di speranza di riscatto, di cui parlava allora e di cui continua ad essere osservatore. Nei paragrafi che seguono si tratterà certo di presentare il contenuto della nuova edizione, ma tenendo a mente il fine di discutere dell'importanza del lavoro antropologico al di là del passare del tempo.

Cominciamo con il ricordare che l'edizione del 2010 si è rapidamente affermata come un importante punto di riferimento nei dibattiti accademici italiani, sia nel campo degli studi africani che in quello dell'antropologia, attirando altresì un vasto pubblico di studenti universitari e lettori non specialisti. Il libro si basa su una notevole ricerca etnografica condotta tra i giovani delle regioni remote del Congo orientale, e fornisce un resoconto approfondito delle loro esperienze con la violenza e con il conflitto e di aspetti più ampi, tanto quotidiani quanto eccezionali, della loro vita. In contrasto con le interpretazioni riduttive del conflitto e della violenza nel Congo orientale che erano, e sono, spesso avanzate dai media qualora si interessino alle vicissitudini africane, Jourdan dimostra che i giovani nati intorno al millennio, nel mezzo di quarant'anni di guerra ininterrotta, si muovevano in condizioni strutturali complesse mentre cercavano di affermare la loro soggettività sia come individui autonomi che come membri di gruppi paramilitari. Già a suo tempo[1], gli specialisti avevano riconosciuto all'opera di Jourdan il tentativo di comprendere il «senso alla barbarie senza cadere nell'afro-pessimismo» in una «società congolese contemporanea sconvolta dalla dittatura, la miseria e poi la guerra civile»[2].

Il titolo del libro, *Generazione Kalashnikov*, evidenzia il ruolo delle armi come strumenti per affermare la soggettività di una generazione nata nella guerra, nonché il loro significato simbolico e pratico nel dare senso alle esperienze individuali. Più in particolare, piuttosto che rappresenta-

---

1 Médard, H. 2011. Jourdan Luca 2010. Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo. *Journal des africanistes*, 81, 1: 209-210.

2 Traduzione dell'Autore.

re semplicemente un'inclinazione alla violenza, l'attaccamento emotivo e soggettivo al kalashnikov è interpretato come una delle poche opzioni a disposizione dei bambini e dei giovani per accedere a beni, risorse e capitali, e quindi partecipare alla società dei consumi. Questa analisi propone dunque di intendere l'attaccamento a un oggetto, e più particolarmente a un oggetto del tutto eccezionale ma banalizzato e routinizzato come un'arma, come una risposta ai cambiamenti neoliberisti globali, attraverso resoconti etnografici dettagliati di costruzione di soggettività, di emozioni personali, di prospettive di riscatto e di aspettative o illusioni di sopravvivenza, vita e successo. In questo modo, il libro dimostra come l'antropologia possa contribuire alla comprensione etnografica delle dinamiche di larga scala e suggerisce che le interpretazioni multiscala siano meglio perseguibili attraverso un approccio induttivo che colleghi le osservazioni locali alle teorie globali e metta in relazione la teoria con le esperienze vissute dagli attori sociali.

Il libro è organizzato in quattro capitoli, ciascuno suddiviso in diverse sezioni tematiche o descrizioni etnografiche, oltre a un'introduzione e una conclusione. L'introduzione colloca efficacemente il lettore nel cuore del tema principale, offrendo una panoramica scritta in modo accattivante dell'itinerario dell'antropologo, attraverso il quale si delinea, e quasi si ripercorre assieme, il viaggio fisico, l'esperienza etnografica e l'esplorazione teorica. Questo approccio guida induttivamente il lettore attraverso i contesti sociali, politici e storici, sottolineando in ultima analisi l'importanza dell'esperienza dei ragazzi soldato per comprendere sia gli eventi passati che quelli attuali: la loro voce non è solo traccia di una storia troppo grande o testimonianza di una storia subita, ma l'attestazione di una storia vissuta, certo da vittima, ma anche agita. Il primo capitolo fornisce un'analisi completa e attuale del contesto storico della guerra che sta alla base della militarizzazione dei bambini. Il secondo affronta direttamente questo fenomeno, esaminandolo come una complessa interazione tra dinamiche strutturali – quali povertà, crisi giovanile e violenza – e processi culturali o simbolici che conferiscono significato a queste esperienze (tra cui rituali, modelli e credenze). Il terzo capitolo presenta un'analisi monografica dei movimenti Mayi-Mayi da una prospettiva sia storica (diacronica) che contemporanea (sincronica). Il quarto riprende e articola le discussioni precedenti, sottolineando l'esperienza dei ragazzi soldato come mezzo per i giovani di dare un senso alla loro vita, di definire identità e di partecipare come possono alla più ampia società dei consumi.

Questa nuova edizione mantiene la stessa struttura della prima e si basa sugli stessi dati empirici, esperienze etnografiche e quadri teorici. La scelta appare del tutto pertinente, poiché il libro è ora una testimonianza della storia quale era in corso a suo tempo. Al tempo stesso, esso rappresenta un'opportunità per una riflessione, a distanza, sul significato del lavoro antropologico in un dato periodo storico e sulla sua rilevanza per gli anni, e talvolta i decenni a venire. Le modifiche di questa seconda edizione offrono tuttavia nuove intuizioni e nuove prospettive. Prima di tutto, la nuova edizione aggiorna i dati storici ripercorrendo la guerra in Congo fino ai primi mesi del 2025. Ciò rafforza l'analisi nel mostrare come la guerra e la violenza fossero, e siano tuttora, un orizzonte strutturale in cui i bambini e i giovani di quei giorni dovevano trovare la loro strada. Non si tratta certo di dire che l'analisi di allora avrebbe dovuto essere per forza intesa come un allarme profetico che denunciava l'incancrenirsi ormai definitivo di una situazione di violenza estrema; si tratta piuttosto di riconoscere la validità dello sguardo antropologico nel cogliere le modalità con le quali la violenza, la crisi, l'instabilità e la miseria si sedimentano nel lungo periodo, dando forma alle stesse configurazioni sociali ed economiche, ma anche etiche e politiche, nelle quali si costruiscono le soggettività di chi, in quel contesto, è nato e cresciuto, senza altra memoria del passato e senza altro orizzonte del futuro, se non quello del successo individuale nell'economia simbolica e materiale della guerra. Di fronte a tale iscrizione endemica della violenza e dell'economia morale di guerra e al suo prolungarsi nel tempo, risulta ancora più arduo non cedere al pessimismo, ma Jourdan sembra voler resistervi nel riaffermare, come antidoto, il bisogno di comprendere la storia e di riconoscere tracce di umanità anche in quel che del tragico ha tutto. La nuova edizione riformula il lavoro con una versione rivista dell'introduzione e della conclusione, le quali rafforzano un senso di coerenza circolare tra ipotesi e tesi. Ma esse costituiscono soprattutto l'occasione, per l'autore, di apportare uno sguardo riflessivo sul significato dell'etnografia e dell'antropologia, soprattutto nelle zone di conflitto. Questi passaggi fanno della nuova edizione un modello esemplare su come costruire un posizionamento etico, emotivo e deontologico in un contesto del genere, senza cadere in un'introspezione autoreferenziale o nel miserabilismo, ma come mezzo per cercare un senso nell'andare in Congo e lasciare che i ragazzi soldato diano testimonianza della propria vita, attraverso il kalashnikov, ma anche nella parola o nell'esperienza confidata all'etnografo.

A questo proposito, bisogna precisare che la nuova edizione, pur avendo elementi di rilettura del lavoro passato, non va intesa come una rivi-

sitazione del campo etnografico alla ricerca degli interlocutori di allora. Bisogna ammettere che ogni tanto chi legge – soprattutto se già conosceva la prima edizione – cede alla tentazione di chiedersi che fine abbiano fatto oggi i ragazzi del libro. Offrire questi dati non è stata l'intenzione di Jourdan, che ha inteso la riedizione piuttosto come un'opportunità per provare la rilevanza di un'etnografia, su questi temi, anche a 15 anni di distanza. L'etnografia, dopotutto, non è tenuta a dire tutto e ad apportare costantemente un «aggiornamento» – come dicono gli inglesi – ai dati del campo, come se fosse da restituire in un libro illimitato da compilare infinitamente con informazioni ulteriori: forse questo possiamo lasciarlo fare, se proprio vogliamo, ai dispositivi elettronici e alle intelligenze artificiali che ormai possono registrare tutto, perfino – e forse soprattutto – nei cuori di tenebra. L'empatia non è richiesta solo all'etnografo-autore, ma forse anche a chi legge, che può dunque chiedersi che fine abbiano fatto quei ragazzi. L'assenza del loro presente, se non altro, contribuisce a dare un'idea delle incertezze che quelle vite devono aver affrontato e spinge l'immaginazione dei lettori a chiedersi se e come siano diventati adulti, quindici anni dopo.

Potremmo chiederci anche se una ricerca condotta oggi, da un antropologo altrettanto brillante e sensibile e nel medesimo contesto, darebbe come risultato un'opera simile a quella che leggiamo in questa edizione rivisitata. L'attenzione data al rapporto con l'oggetto-kalashnikov, a suo tempo certamente innovativa, verrebbe forse oggi intrappolata da approcci ontologici e da sociologie della traduzione sul rapporto con il non-umano, quando già allora Jourdan mostrava che il rapporto con gli oggetti, seppur simbolicamente mediato, era un rivelatore di dinamiche storiche, sociali ed economiche di largo respiro e di ampia scala, che meritavano dunque di essere politicizzate. A tale proposito, il libro non smetterà di rinnovare il proprio contributo alle discussioni teoriche contemporanee nell'ambito dell'antropologia politica, culturale e sociale, presentando un approccio innovativo che integra le prospettive culturali e simboliche sulla formazione dell'identità individuale («persona») con analisi più critiche, processuali e politiche («soggettività»), mediate da un oggetto qual è un'arma. Più specificamente, il libro di Jourdan appare come un ponte necessario per ricollegare gli studi antropologici sull'«antropopoiesi», che comprendono anche l'incorporazione di oggetti come estensioni del sé, a un'analisi storica e politica per comprendere come le soggettività siano formate da un'*agency* tattica di persone che navigano tra processi sociali e modelli di personalità da un lato e dinamiche strutturali (comprese armi e tecnologie) che defini-

scono opportunità e vincoli dall'altro. Forse è in tale prospettiva che il testo potrebbe essere riletto per reintrodurlo nei dibattiti attuali, dove l'antropologia sembra talvolta avere posto solo come testimonianza di prospettive simboliche alternative per guardare al mondo non-umano, perdendo però di vista la sua capacità di offrire uno sguardo corrosivo sulle dinamiche e sulle asimmetrie di potere che si sviluppano a livello geopolitico e che hanno armi, oggetti e tecnologie come vettori del proprio dispiegamento, come rivelatori delle proprie logiche e come metafore dell'esistenza fragile di umanità ancorate alla storia. In questo senso, per concludere, sono convinto che Jourdan abbia tracciato la strada anche per comprendere antropologicamente fenomeni che spesso sembrano scappare dall'orizzonte della disciplina perché «troppo grandi», come guerre e dinamiche geopolitiche. Riletto nel 2025, il lavoro di Jourdan appare come uno degli esempi più lampanti per pensare a dinamiche africane come a una sorta di anticipazione o di laboratorio di quel che si preparava per altri orizzonti, nella lunga tradizione africanista che ha tentato di mostrare quanto l'Africa sia non il luogo dell'esotico, ma un orizzonte entro il quale pensare le trasformazioni del contemporaneo. A proposito di guerre, quelle che per tanto tempo sono state considerate puramente periferiche nella narrazione sulla fine della storia, come quella del Congo, si rivelano al contrario cruciali per capire i «surriscaldamenti» geopolitici di oggi. Poiché, in fin dei conti, al di là di ogni *raccourci* culturalista delle nuove «geopolitiche umane», sarà comunque meglio appoggiarci a saperi etnografici solidi, critici e sensibili per immaginare altri ragazzi o adulti sotto le reti anti-drone in Ucraina o, ancora, con un kalashnikov in mano nell'est del Congo.

Riccardo Ciavolella

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 179-186
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

M. Benadusi, *Maremoto. L'onda anomala degli aiuti umanitari*, editpress, Firenze, 2025, 432 pp., ISBN 9791280675651

Quali sono le conseguenze sul lungo periodo innescate da un evento singolare e straordinario come una catastrofe e quali matrici di senso – quali repertori cosmologico-culturali – vengono mobilitati, negli scenari locali e internazionali, per interpretare e (re)agire alla rovina generata da un disastro come uno tsunami? Quali spazi di *agency* politica vengono dischiusi nelle fratture, nelle negoziazioni e nelle ricomposizioni messe in moto dall'intervento umanitario approntato per l'emergenza? E come i linguaggi, i paradigmi operativi e l'economia morale della ragione umanitaria intersecano le pulsazioni politiche che attraversano «comunità» chiamate a rigenerare crisi e liminalità secondo progettualità non sempre condivise ma, anzi, diversificate, competitive e persino conflittuali?

Questi e altri interrogativi percorrono *Maremoto. L'onda anomala degli aiuti umanitari*, volume di recente pubblicazione per i tipi di editpress e di cui è autrice Mara Benadusi, che dal 2005 compie ricerche etnografiche in Sri Lanka, dove ha indagato le politiche e le pratiche dell'umanitarismo in relazione allo tsunami che il 26 dicembre del 2004 si è abbattuto sull'isola dell'Oceano Indiano. Negli anni ha continuato a esplorarne i mutamenti territoriali di matrice ecologica e antropica, esaminandone finanche l'intreccio con modelli cosmologici e mito-storici di sovranità e regalità che plasmano secondo modalità peculiari e cangianti le dinamiche politiche, sociali e istituzionali del Paese asiatico. A questi interessi l'autrice ha affiancato nel tempo la costruzione di solidi rapporti istituzionali con l'Università di Colombo, confluiti in percorsi di ricerca condivisi e partnership consolidate che garantiscono fruttuose esperienze di scambio tra studenti e ricercatori. Un elemento prezioso nella messa a punto lungimirante di progetti scientifici.

Il volume segue una struttura drammaturgica articolata in quattro atti (*Potlatch umanitario*; *Serendipità e disastro*; *Sovranità galattiche*; *Secondo tsunami*; ognuno dei quali è diviso in due capitoli), congeniale per cogliere «la dimensione performativa della vita sociale» intesa come «scena instabile in cui si articolano conflitti, si negoziano identità e si ridefiniscono continuamente le forme della convivenza» (9). Il testo, nel quale convivono in un non comune equilibrio densità etnografica e approfondimento teo-

rico, ripercorre il dispiegamento degli aiuti umanitari in Sri Lanka dopo il catastrofico tsunami e il loro problematico innesto nel tessuto sociale e politico locale, osservandone le trasformazioni per circa un decennio. Ad essere esaminata è in particolare la molteplicità complementare delle forme di scambio attivate dall'intervento umanitario in Sri Lanka: da quello internazionale imbevuto delle tecnicalità neoliberali dell'*audit* alle «tradizionali» forme altruistiche e anonime di dono libero (*dan*) prevalenti in Asia meridionale. Registri di scambio «divergenti ma capaci di contaminarsi tra loro, ciascuno producendo le sue obbligazioni e forme di reciprocità» (39) e innescando complesse dinamiche politiche la cui esplorazione rappresenta l'asse portante del libro.

Lo scenario etnografico e narrativo di *Maremoto* si distende dunque lungo un orizzonte temporale ampio che riflette un posizionamento altrettanto complesso e articolato, che l'autrice ripercorre riflessivamente (in particolare nei capitoli III – *Erranza, casualità e scoperte in terra d'Oriente* – e IV – *Sul campo, l'inevitabile e l'accidentale*) a partire dalla sua decisione di avviare un percorso di ricerca nell'isola, dove è approdata per la prima volta nell'estate del 2005, diversi mesi dopo il maremoto. Un evento ormai lontano e quasi evanescente, le cui tracce tuttavia apparivano ovunque, seguendola come fossero ombre. Questo disvelamento auto-etnografico offre tra l'altro il pretesto per una esplorazione del rapporto tra etnografia e serendipità, vero *topos* della ricerca antropologica e nervo sensibile di quelle esperienze di ricerca ancorate a terreni colpiti da catastrofi o che diventano improvvisamente il teatro di interventi umanitari (dai pionieristici studi di Susanna Hoffman alle più recenti etnografie realizzate anche in Italia).

L'articolato posizionamento dell'autrice ha permesso di osservare l'impatto dell'intervento umanitario sul lungo periodo, oltre la formale conclusione dell'emergenza: un effetto trasformativo definito non a caso nei termini di un secondo tsunami, date le rilevanti conseguenze generate sugli assetti morali, sociali e politici delle comunità interessate. La scelta di diluire l'evenemenzialità del disastro nell'arco di una *longue durée* attraversata da plurime processualità sociali e politiche garantisce diverse opportunità in termini epistemologici, metodologici ed etnografici. Anzitutto consente di sfuggire alla tentazione di ingabbiare la catastrofe nel solo ordine della naturalità, secondo un approccio del resto consolidato nell'antropologia dei disastri – e di cui si offre un'ampia prospettiva nei capitoli I (*Politiche della pietà*) e II (*Paradigma disastro*). Lo tsunami e la susseguente ricostruzione umanitaria hanno infatti costituito eventi catalizzatori di tra-

sformazione politica e sociale in Sri Lanka, intervenendo sulla tenuta dei confini sociali e sulle logiche culturali di estraneità e intimità. Di più, il campo degli aiuti e l'agone politico-elettorale hanno finito per fondersi, in uno scenario che fino al 2009 è stato contrassegnato dalla guerra «civile» combattuta tra esercito nazionale singalese e milizie indipendentiste tamil, nonostante la fragile tregua siglata nel 2002, e nel quale l'onda degli aiuti umanitari è stata incanalata dall'influente famiglia Rajapaksa per ingrossarne il potere, segnando in particolare l'ascesa di Mahinda Rajapaksa, presidente dello Sri Lanka dal 2005 al 2015.

Iniziando a esaminare più da vicino il testo, l'accompagnamento sul campo di esperti e professionisti dell'intervento umanitario, come l'unità tecnica della cooperazione italiana o la Croce Rossa Internazionale, insieme alla partecipazione a riunioni operative e incontri internazionali promossi da varie agenzie, hanno permesso di problematizzare retoriche e immagini semplicistiche dell'aiuto. Particolarmente efficaci sono le descrizioni etnografiche delle visite di monitoraggio (capitolo VII, *Sulle colline di Mawella*): su tutte, a parere di chi scrive, quella condotta appunto nella zona collinare di Mawella, dove lo scambio tra operatrici/operatori, organizzazioni di villaggio e clero buddhista innerva una conversazione polifonica e discordante circa il grado di influenza sulle gerarchie sociali che l'intervento umanitario dovrebbe o meno prevedere. Tale scambio attraversa gli scarti e le intersezioni intercorrenti tra le diverse economie morali del dono, incarnate ora dai criteri di *accountability* del dispositivo umanitario, ora dai presupposti dottrinali di dono disinteressato espressi dal buddhismo theravāda. È stato così possibile individuare spazi di inattesa coabitazione tra orientamenti economico-morali differenti, rivelando peraltro le tensioni e le contraddizioni di ogni intervento umanitario, sulla scia di quei lavori antropologici che hanno esplorato, decostruito e riconfigurato concetti come umanitarismo, universalismo e cosmopolitismo (da Ulf Hannerz ad Anna Tsing e Seyla Benhabib, passando per i celebri studi di Barbara Hallen-Bond e Liisa Malkki).

Ma a rivelarsi particolarmente prezioso è stato soprattutto guardare all'impatto generativo della *governance* transnazionale degli aiuti nella sua complessa relazione con i destinatari dell'assistenza umanitaria: un blocco disomogeneo e frammentato di soggettività, fazioni e partiti ben lontani dal corrispondere a quell'immagine di soggetti resi passivi dalla loro stessa vulnerabilità o tutt'al più animati da quelle posture resilienti tanto celebrate dalle configurazioni (neo)liberali e depoliticizzate dell'umanitarismo

moderno. Nello Sri Lanka post-tsunami, anzi, l'azione di ONG internazionali, volontari e agenzie di sviluppo si è inserita «in un'arena politica i cui equilibri erano più complessi e stratificati del "qui e ora" della campagna ricostruttiva» (206), determinando che risorse, morale e linguaggi dell'aiuto seguissero «logiche di clientelismo e patronato attivate a livello locale, intrappolate dentro linee di demarcazione etnico-religiose» (38-39). Clamorose, in tal senso, sono le azioni di mimetizzazione, scorgibili solo grazie a un'attenta e prolungata immersione etnografica, con cui famiglie e comunità «reinventano» abilmente la loro identità economico-culturale, lavorando con cauta creatività persino sui confini di casta per aderire ai «regimi di verità» fabbricati dalle agenzie umanitarie e accedere ai corrispondenti aiuti (capitolo VIII, *Ai bordi del Parco Nazionale di Yala*).

Come negli scenari di crisi esplorati in diverse ricerche antropologiche, anche in Sri Lanka lo tsunami ha inaugurato un'intensa aspettativa di radicale rigenerazione politica e sociale, qui modellata secondo la tradizione etno-nazionalista del sovranismo buddhista singalese, tema oggetto dei capitoli V (*Prolegomeni a una tsunamologia*) e VI (*A maggior forza e a miglior natura*). L'eziologia del maremoto prevalente in vasti settori della società srilankese ha infatti chiamato in causa il disordine morale e il progressivo smarrimento di un chiaro baricentro identitario, in particolare i valori incardinati nel buddhismo, e di cui sono drammatica testimonianza le fragilità ecosistemiche segnalate dagli squilibri nel rapporto tra uomo e natura. Ne è spia rivelatrice la sempre più difficile coabitazione tra persone ed elefanti, simbolo della idealtipica «civiltà singalese», soprattutto nelle aree intorno al parco nazionale di Yala a cui l'autrice dedica forse i maggiori sforzi etnografici nel rilevare trasformazioni di carattere demografico, insediativo ed economico sostenute dai progetti di ricostruzione e dislocazione post-tsunami. Su questo sfondo di profondo disorientamento, solo un nuovo eroe nazionale potrà restaurare un'era di prosperità, giustizia e rettitudine, secondo il modello di regalità sacra rappresentato dal *Dhamma-king*, il re che incarnando un *Bodhisattva* aspirante all'Illuminazione salvaguardi la tenuta dell'insegnamento buddhista e l'unità nazionale.

Secondo questo modello politico-culturale, ricorrente in rinomati lavori antropologici d'area con cui l'autrice ingaggia un dialogo serrato (tra cui gli studi di Stanley Tambiah, Bruce Kapferer, Richard Gombrich e Ganatha Obeyesekere), «la forza politica del sovrano, la sua investitura sacrale e la capacità di controllo territoriale che egli possiede trovano una sintesi perfetta» (125). A questa configurazione corrisponde un modello di

sovranità strettamente correlato, ricorrente nella storia precoloniale dello Sri Lanka, che lo stesso Tambiah ha definito *galactic polity*. Si tratta di conformazioni della sovranità dalla geometria variabile prevalenti in Asia meridionale e nel sud-est asiatico, in cui diversi domini politico-territoriali competono ciclicamente per il potere, aggregandosi (come nei campi gravitazionali generati dal Sole sui satelliti minori) secondo scale mutevoli che perturbano periodicamente gli equilibri di regni e società. L'autrice dedica un'analisi approfondita al modello perché è ricalcando questo schema che dal periferico «regno» meridionale di Ruhuna, tradizionale feudo della famiglia e che già secoli addietro aveva risalito le gerarchie politiche dell'isola, che Mahinda Rajapaksa si è fatto interprete della crisi e delle aspirazioni palingenetiche di matrice singalese e buddhista.

Se catastrofi e disastri (al pari di altri eventi inattesi e imprevedibili) sollecitano in ogni società il ricorso a categorizzazioni morali e a sistemi tassonomici con cui interpretare mali, ingiustizie e sofferenze, Mara Benadusi osserva attentamente in quale modo le matrici culturali, religiose e cosmologiche si attivino negli scenari di frammentazione e riconfigurazione politica successivi allo tsunami. In altri termini, non evoca soltanto le categorie culturali con cui in Sri Lanka ci si è interrogati sulle cause della catastrofe per mettere in forma il disordine – secondo una lente tipica delle letture antropologiche simbolico-rituali della politica – ma le convoca, grazie a una postura etnografica vigile e multifocale, all'interno di spazi di azione individuale e collettiva stratificati, nei quali «locale», «statual-nazionale» e «globale» definiscono livelli intimamente connessi (e non solo giustapposti), producendo ora sincronizzazioni e adattamenti, ora urti e scarti. Nel punto di contatto tra economia morale del buddhismo theravāda e *governance* umanitaria, l'interpretazione della catastrofe (ad esempio mobilitando il concetto buddhista di *kamma*) è stata infatti solcata da numerose ambiguità detonate da «processi di ristrutturazione simbolica delle affiliazioni» (110) decisamente in contrasto con l'ambizione universalistica dell'aiuto e che lo stesso intervento umanitario ha stimolato nello Sri Lanka post-tsunami, secondo modalità approfonditamente delineate nel volume.

Maremoto è un testo denso, caratterizzato da una prosa appassionata e da una scrittura scorrevole ma coinvolgente, in grado di intessere – grazie al rigore etnografico che lo sostiene – un dialogo prolifico e mai scontato tra ambiti disciplinari e temi d'indagine differenti ma interconnessi. Oltre a rendere accessibile per il pubblico italiano un solido approfondimento su

un'arealità non certo tra le più battute dalla ricerca antropologica di casa nostra, il volume ha il pregio di focalizzarsi sulla contemporaneità senza rinunciare però a collocare i fatti esaminati in una cornice più ampia, nella quale trovano posto i dinamismi politici in Asia sud-orientale, le trasformazioni del buddhismo, il rapporto tra religione, economia e materialità (in dialogo con quegli studi che hanno indagato tale nesso proprio a partire dai contesti etnografici dell'Asia meridionale, come nei lavori di Filippo Osella e Roderick Stirratt), la creatività mito-storico-identitaria singalese e riletture di studi classici dell'antropologia dai quali possiamo ancora ricavare intuizioni stimolanti (come il *Saggio sul dono* di Mauss). I temi del terrore e della violenza esplosi durante la guerra civile, già al centro di un'ampia serie di ricerche sviluppate negli ultimi anni in ambito internazionale e con cui il libro si confronta a più riprese, vengono qui esplorati all'interno di una prospettiva originale (l'umanitarismo, il disastro, la dialettica tra cosmologie e sistemi locali) che segna senz'altro un punto di (ri) partenza per ulteriori studi e ipotesi di ricerca. Ad esempio, in che modo la «diaspora» srilankese (singalese e tamil) contribuisce alle dinamiche identitarie e fazionali descritte? Come interagiscono con la narrazione nazionalista singalese e buddhista le minoranze confessionali, in particolare i gruppi musulmani e cristiani? E come partecipano ai processi di sacralizzazione politica riportati nel testo le forme rituali di commemorazione dei martiri della guerra civile e dei caduti delle insurrezioni popolari guidate dal *Janatha Vimukthi Peramuna* negli anni Settanta e Ottanta, diffuse tanto in Sri Lanka quanto nei contesti della mobilità transnazionale?

Tra i pregi dell'analisi proposta dall'autrice, vi è senz'altro la scelta di non limitarsi all'individuazione di modelli o sistemi culturalmente determinati di configurazione politica (in questo caso dalla matrice asiatica). *Maremoto* incoraggia piuttosto una visione dinamica del campo politico come un'arena attraversata da corpi in tensione tra la sistole degli impulsi di segmentazione politico-culturale e la diastole della sedimentazione istituzionale, incoraggiando così un dialogo promettente con alcune tra le più attuali prospettive di antropologia politica maturate nel dibattito internazionale. Istanze di frammentazione sociale e intimità culturale fioriscono all'interno degli Stati-nazione contemporanei, non solo in Asia meridionale, istituendo spazi di antagonismo politico nei quali germinano identità e coltivazione morale, tanto nelle rivendicazioni delle minoranze indigeno-culturali che in populismi e fondamentalismi di varia estrazione. Anche la sovrapposizione tra moderne strutture giuridico-burocratiche

dello Stato e preesistenti tassonomie politico-amministrative di matrice comunitaria, che l'autrice rileva nelle memorie locali e nelle pratiche di gestione del potere stimolate dall'intervento umanitario nel distretto meridionale di Hambantota (capitolo VIII), è senza dubbio fruttuosa per pensare alle congiunture sociali di crisi e agli sfaccettati immaginari culturali che alimentano resistenze e movimenti sociali. Per questi motivi, il libro non rappresenta un riferimento prezioso solo per chi si interessa di Sri Lanka e Asia meridionale e/o di disastri e umanitarismo, ma anche per studiosi e studiose che lavorano sulla politica nelle sue plurime forme.

La scrittura si arresta lasciando lettori e lettrici nell'incertezza politica e sociale che, a dieci anni dal maremoto, ha continuato a permeare l'esistenza dei territori distrutti dall'acqua, ricostruiti dagli aiuti umanitari e ora minacciati dagli appetiti speculativi di investitori privati. I temi dell'assedio e dell'allerta continuano d'altro canto a risuonare in mobilitazioni e manipolazioni pubbliche della storia e dell'identità nazionale. Sentimenti di vulnerabilità ed esigenza di protezione non hanno tuttavia impedito che proteste di massa dalla forte connotazione inter-confessionale portassero alla fuga, sull'onda di una grave crisi economica nel 2022, il presidente Gotabaya Rajapaksa, fratello del già citato Mahinda. *Maremoto* appare una lettura indispensabile per inquadrare correttamente questo e altri recenti eventi nella storia tumultuosa dello Sri Lanka contemporaneo e alla luce delle mutevoli costellazioni politiche che ne plasmano il presente.

Giovanni Cordova

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 187-190
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

P. Boccagni, *Vite ferme. Storie di migranti in attesa*, Il Mulino, Bologna, 2024, 272 pp., ISBN 8815388516

Nella pletora di pubblicazioni uscite negli ultimi anni sui temi della migrazione, *Vite ferme. Storie di migranti in attesa* di Paolo Boccagni ci conduce nell'intimità delle stanze, della quotidianità e dei racconti di alcuni giovani uomini ospitati in quanto richiedenti asilo in un centro di accoglienza. Basato su una ricerca etnografica condotta tra il 2018 e il 2022, il libro è organizzato in 16 capitoli, ognuno dedicato a uno spazio del centro, dall'ingresso alla guardiola, dagli uffici degli operatori alle stanze di 12 richiedenti asilo. Il testo è inoltre è arricchito da immagini fotografiche e da cinque *excursus*, ognuno dedicato a uno dei cinque sensi che viene di volta in volta sollecitato a percepire e comprendere la vita del centro.

Il volume si interroga su come sia possibile esperire un senso di casa, seppur embrionale, in luoghi che non si sono scelti, che talvolta si considerano ostili, che sono caratterizzati da regole rigide e convivenze difficili e in cui si è presenti in modo «definitivamente temporaneo» (parafrasando Federico Rahola), poiché in attesa dell'esito della richiesta d'asilo o del ricorso. Tale esplorazione avviene attraverso la narrazione della quotidianità e degli atti ordinari che la costellano. Nonostante il libro affronti tematiche molto trattate nelle scienze sociali contemporanee, l'autore lascia sullo sfondo i dibattiti che vi si sono sviluppati attorno, evocandoli in pochi ma significativi riferimenti bibliografici appuntati in nota. Piuttosto, cornici interpretative e apparati teorici percorrono in filigrana la narrazione che risulta intima ed evocativa. Analogamente, sono assenti i riferimenti normativi, la terminologia tecnico-giuridica (ad esempio, Commissione, protezione sussidiaria, CAS) e persino la disamina dei cambiamenti avvenuti durante il *fieldwork* con l'introduzione del cosiddetto Decreto sicurezza (DL 113/2018). Leggi e burocrazia si intravedono negli effetti che hanno nella vita del centro e dei suoi ospiti, riproducendo l'opacità spesso percepita da chi le subisce.

Il testo ha un taglio prevalentemente narrativo che l'autore sottolinea menzionando in Appendice romanzi e auto-etnografie tra i lavori che lo hanno ispirato. Se, per certi versi, questa scelta stilistica ben si spiega con l'ambizione del testo a «essere letto al di fuori delle bolle accademiche» (263), per altri versi mi pare disveli una certa insoddisfazione per la scrit-

tura accademica canonica, o quantomeno il desiderio di sperimentare altre modalità di restituzione della ricerca etnografica. Senza mai abdicare al rigore metodologico e analitico, *Vite ferme* sembra riflettere quella sensazione di «inadeguatezza della narrazione scientifica» e del «procedere per le linee geometriche del saggio» che, come scriveva Alberto Sobrero in *Il Cristallo e la fiamma* (29), può scaturire di fronte a un sapere, quello fondato sull'etnografia, basato sulla pretesa di raccontare le vite degli altri.

Questa insoddisfazione per la scrittura accademica acquisisce significati peculiari se posta in relazione al boom degli studi sulla migrazione (di cui Boccagni, come noto, è un importante protagonista) che, negli ultimi due decenni, ha concorso a una certa saturazione del dibattito e alla sua standardizzazione attorno a posture di indagine denunciatorie. Non è forse un caso che una delle poche riflessioni teoriche esplicite riguarda una presa di distanza da «armamentari filosofici» (31) quali panopticon, stati di eccezione, regime, che se «suonano così bene nei corridoi» universitari, «fanno un po' ridere» (31) nei corridoi del centro d'accoglienza. Benché regole infantilizzanti, ingiustizie e violenze impregnino il testo, esse non oscurano la discrezionalità che caratterizza l'applicazione delle norme, il traffico confuso di simboli che permettono agli ospiti di significare quegli spazi e l'assunto che l'accoglienza è, nonostante tutto, un diritto.

Vite ferme ha dunque il pregio di abbracciare il linguaggio della quotidianità, connettendo la forma con la sostanza, lo stile narrativo con i contenuti. Azioni ordinarie e apparentemente prive di valore, quali tagliare la cipolla, mangiare insieme, fare (o non fare) le pulizie, sentire la musica, guardare lo smartphone, farsi la doccia e pregare, ricorrono infinite volte nel libro, proprio come ricorrono giornalmente nella vita dei richiedenti asilo. Se, soprattutto all'inizio, questa successione di pratiche può suscitare una sensazione di smarrimento in chi legge, pagina dopo pagina ci si rende conto che è proprio questa ricorsività a consentire di cogliere, in maniera emotivamente e sensorialmente densa, l'abitare quotidiano del centro e di riflettere sui due perni concettuali del libro, ossia lo spazio domestico e il tempo dell'attesa.

Da un lato, certe pratiche ordinarie sono fondamentali per rendere certi spazi un po' più propri, ossia per attivare processi di *homemaking*: «Stare in casa non serve a niente, diceva prima un ragazzo all'uscita. Eppure, stare in casa in questo momento serve a Woikat per disegnare. Al suo compagno per cucinare. Al vicino di camera per ascoltare musica alla radio. A tanti altri per farsi i fatti loro […] Così funziona una casa, anche a domesticità

limitata» (193). Ma, proprio rievocando altri lavori di Boccagni, «casa» costituisce un concetto polisemico che indica spazi ed emozioni, pratiche e relazioni, che può riferirsi a luoghi diversi (la casa di origine, la stanza del centro di accoglienza, l'abitazione del futuro) e che si definisce in termini scalari e attraverso soglie che delimitano diversi gradi di intimità.

Dall'altro lato, spostando l'attenzione al tempo, la ricorsività delle pratiche quotidiane squarcia il velo dell'attesa, nella duplice accezione di *waiting* e di *expectation*, rendendo il libro un esempio di etnografia del tempo vuoto. Negli ultimi anni, gli approcci che hanno inteso i regimi di frontiera come dispositivi di controllo delle temporalità della migrazione, hanno scorto nell'attesa articolate forme di *agency*, volte a realizzare i futuri desiderati, ma anche a dare senso al quotidiano. Se andare a scuola di italiano e mandare curriculum, come fanno molti dei protagonisti di *Vite ferme*, possono essere intese come attività che conferiscono al tempo quell'andamento vettoriale e di progresso che spesso imbeve le aspettative di chi migra, cucinare, pregare e curare la propria immagine emergono come pratiche significative nel punteggiare e strutturare il qui e ora. Attraverso la descrizione della quotidianità, il libro mostra che il passaggio nella struttura «anche quando sembra un circolo chiuso che si riproduce uniforme, giorno dopo giorno, non è fatto di vuoto o di semplice attesa. È carico di emozioni, pensieri e relazioni, sotto l'apparenza delle routine dell'immobilità. È spazio-tempo importante, critico, ambiguo. A volte perfino divertente» (9).

La scelta di stare nei dettagli si riflette anche nella restituzione delle modalità di ricerca. Pur non essendo organizzato cronologicamente, il libro evoca lo stile delle note di campo, conferendo all'autore-etnografo una certa centralità. Sin dall'inizio entriamo nel centro assieme a lui, prima nel cortile, poi nelle camere di chi vi lavora e infine in quelle degli ospiti. Il testo ci introduce nelle loro stanze, nelle loro storie e nelle loro intimità con il passo lento e incerto con cui vi entra l'etnografo, restituendo l'impegno e il tempo necessari a tessere relazioni intime e di fiducia. Seppur in maniera finzionale, nel testo è riprodotto l'andamento del processo conoscitivo dell'etnografia che pedina gli eventi e procede a tentoni, spesso in modi non lineari e senza un obiettivo chiaro a priori. Se nei resoconti etnografici le storie di vita sono di solito raccontate da chi (l'autore) le conosce e, attraverso quel racconto, vuole mostrare qualcosa, in *Vite ferme* i dialoghi sono riprodotti nel loro farsi e spesso chi legge non ne comprende, o almeno non ne comprende subito, il fine. Gli ospiti e le loro vicende sembrano non siano stati scelti perché paradigmatici o perché capaci di validare una

teoria o sostenere una certa analisi. Piuttosto, essi riproducono la varietà di vite che coabitano in un centro di accoglienza, restituendo la sensazione di smarrimento di biografie che lottano costantemente per avere senso.

Questa modalità di restituzione si costruisce per certi versi in antitesi al «mito dell'etnografo-eroe» in quanto avventuriero solitario che conquista il campo criticato già da Geertz, in favore del riconoscimento del carattere contestuale, costruito e relazionale della conoscenza etnografica e dell'importanza di render conto dei processi di tale conoscenza. A riprova di questo, *Vite ferme* è costellato delle difficoltà incontrate da Boccagni, delle sue gaffe, delle sue esitazioni, del suo sentirsi fuori posto in quanto «ospite degli ospiti» (8), ma anche della sua capacità di fare progressivamente casa nel centro. Tuttavia, la presenza dell'autore non è mai troppo ingombrante: essa accompagna ma non sovrasta i frammenti di vite narrati. Certo, a mio avviso, un libro così attento al farsi della ricerca e alla dimensione intima dell'etnografia avrebbe giovato di una maggiore riflessività sui modi in cui, con la sua peculiare soggettività, il ricercatore ha «perturbato» il centro di accoglienza, ha costruito relazioni, ha bucato il muro della diffidenza e dell'indifferenza.

Al termine della lettura, rimane la sensazione di essersi avvicinati al senso e alle esperienze di vita di alcune persone, al di là delle categorizzazioni sociologiche e giuridiche con cui sono definite. Se, come scrive Boccagni, viste da lontano le traiettorie dei richiedenti asilo sembrano tutte simili, poiché impigliate tra quotidianità precarie, futuri incerti e ricordi dolorosi, viste da vicino emergono nelle loro singolarità. «Vista da vicino è la storia di Fatou, e basta. Dei suoi modi miti e gentili che non si fermano alla facciata ma riemergono e ti restano impressi ogni volta che lo rivedi. Del suo sguardo malinconico e profondo. Della fiducia che mi dimostra a parlare di sé […]. Posso solo ascoltare e riportare qualcosa della sua profondità e della sua storia senza renderla banale, identificabile, o comprimibile nei binari attesi di qualsiasi storia di migranti» (153).

Aurora Massa

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 191-194
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

S. Langwick, *Medicines That Feed Us Plants. Healing, and Sovereignty in a Toxic World*, Duke University Press, Durham, 2026, 306 pp., ISBN 9781478033226

Che cosa significa guarire in un mondo tossico? Il volume di Stacey Langwick affronta le suggestioni di questa domanda nel Nord della Tanzania, studiando rimedi e attività terapeutiche a base vegetale e mirate alle infezioni da HIV/AIDS e altre malattie croniche. Langwick presenta un'etnografia convincente, basata su un profondo e continuato confronto con il campo e su una collaborazione con le interlocutrici principali che trascende il terreno tanzaniano. Cardine del volume è l'analisi di una serie di pratiche terapeutiche in cui le piante assumono un ruolo centrale e tramite cui sostanziano la possibilità di ridefinire la salute per corpi e ambienti intrinsecamente contaminati.

La riflessione sull'abitare un mondo tossico ha una storia lunga – basti pensare alla formulazione che ne fa Donna Haraway o alle etnografie di ecologie perturbate di Anna Tsing. Langwick contribuisce in maniera interessante all'argomento interrogandosi su che cosa possano considerarsi processi terapeutici efficaci nell'epoca contemporanea. Lo fa con la provocazione di un concetto teorico formulato nel campo, dalle sue interlocutrici: la costruzione in Kiswahili *dawa lishe*, traducibile letteralmente come «medicine nutrienti», e definita come «*social-therapeutic-ecological project*» (9). Prendendo seriamente questo concetto, il volume evidenzia l'utilità di seguire l'intrinseca «indisciplina» di rimedi che allo stesso tempo sono cibo e farmaco, che contemporaneamente rimandano sia all'ambito «economico» dell'agricoltura che a quello medico. Per Langwick, affidarsi a simili costruzioni vegetali ha la funzione di mettere in crisi le strutture della conoscenza di epoca coloniale e continuamente riaffermate dall'agricoltura di larga scala (e di piantagione), che separano a livello ontologico corpi, piante, suoli e farmaci. Tale configurazione del reale – come variamente dimostrato altrove – è emersa tramite il ruolo delle scienze biomedica, botanica, farmacologica ed epidemiologica nel naturalizzare l'espropriazione coloniale e la violenza lenta che avvelena e rende infertili corpi e terre, e l'idea che l'Africa sia organicamente più capace di assorbire scarti e tossicità.

Per Langwick, questi alleati vegetali sono capaci di stimolare la memoria contro la strutturale postura di dimenticanza che rende tossica la vita in Africa. Ricorda ad esempio che:

> Public debates highlight how the lack of regulations on known toxins is exploited as an asset throughout the continent. Capital's strategic use of regulation is accompanied by a strategic nonchalance to the leakage of toxins into informal markets, such as […] surplus pesticides (20).

Il volume va quindi inteso come un'esplorazione delle possibilità che tali configurazioni a base vegetale hanno di far ricordare da dove provenga la tossicità che si abita e di offrire strade per ristrutturare le relazioni che la impongono. Postulando che il cibo debba curare e che le medicine debbano nutrire, tossicità e malattia non sono più emergenze isolate, riducibili a corpi microscopici all'interno dei corpi umani o metaboliti tossici nei suoli, bensì processi strutturali per cui la possibilità della guarigione sta in dinamiche relazionali che riformulino il rapporto tra esseri umani, e tra esseri umani e ambiente.

Il primo capitolo riflette sul concetto di rigogliosità (*lushness*), e sul lussureggiante giardino in cui la ONG TRMEGA (*Training, Research, Monitoring and Evaluation on Gender and AIDS*) coltiva e fa crescere piante – come *mlonge* (*Moringa oleifera*) – che utilizza come cure o palliativi per l'HIV/AIDS e altre malattie croniche. Oltre ai principi attivi delle piante, l'efficacia terapeutica del giardino è quella di estrarre persone vulnerabili dalla stigmatizzione quotidiana legata alla loro diagnosi, offrendo supporto, nuove relazioni sociali, e un rinvigorimento dell'energia vitale esaurita tanto dal male cronico quanto dal soffocamento dei rapporti umani. Situato in uno spazio periurbano, di confine, il giardino sviluppa la rigogliosità nei rapporti tra piante, nelle loro autonome associazioni, e in opposizione alla diffusa infertilità e sterilità dei suoli circostanti. Nel fare ciò, secondo Langwick, sfrutta la capacità delle piante di dimostrare una possibilità di relazione con l'ambiente non estrattiva e mutualmente benefica e di incoraggiare relazioni interspecie.

Il secondo capitolo prende in oggetto i rimedi a base vegetale della compagnia *EdenMark*, e riflette su gusto e appetito come zone critiche dove si può negoziare il rapporto tra cibo, salute, ambiente. L'appetito è al centro di scrutini e dibattiti intorno alla crescita dei «mali Occidentali» (diabete, ipertensione, altre malattie non trasmissibili) legati al cambiamento dello stile di vita in Africa. Ma da Langwick è anche interpretato come lo spazio in cui le papille gustative mediano tra l'individuo e le diverse possibilità che vengono offerte a questi per nutrire il proprio corpo. Per la tesi del volume,

è cruciale la potenzialità dell'appetito e del gusto di evocare memorie, quindi di ricordare possibilità nutrivite alternative e curative, e di sottolineare la provenienza coloniale e postcoloniale della tossicità che inquina le vite tanzaniane. Langwick scrive così, riferendosi in particolare al gusto amaro tradizionalmente associato alle proprietà curative delle piante locali:

> Through the loss of taste for bitterness, […] changes in economy and appetite have resulted in people forgetting how to eat. The sweet and salty flavor favored by global capital economies have overwhelmed palates […] and in doing so, they have attenuated the capacity to appreciate other flavors (95).

(Ri)abituando i palati all'amaro, i rimedi a base vegetale di *EdenMark* materializzano una forma di relazione all'ambiente basata sulla reciproca cura tra essere umani, piante e suoli.

Nel terzo capitolo, *Registers of Knowledge*, Langwick apre una parentesi diacronica per approfondire come i dispositivi coloniali e postcoloniali abbiano categorizzato le forme della salute e della cura in Tanzania. Mobilita il concetto di David Arnold del *pharmakon* imperiale come tecnologia di governo (coloniale) deputata a controllare pratiche e saperi dei guaritori tradizionali tramite una rigida determinazione di che cosa sia o non sia conoscenza. Langwick traccia quindi la storia della costruzione delle categorie di stregoneria e di medicina tradizionale e della loro distinzione nel Tanganyika inglese e poi nella Tanzania indipendente. In entrambi i casi, la farmacologizzazione dei saperi terapeutici locali ha – come documentato altrove – eliso le dimensioni relazionali, sociali, emozionali presenti intorno al processo di cura, mettendo tra parentesi il ruolo politico e sociale dei guaritori e riducendo le piante ai principi attivi che contengono e che possono prestarsi a divenire medicina. L'autrice sottolinea però come i rimedi a base vegetale che studia possano attivare un'ignoscenza Agambeniana, ovvero una volonta di accettare la relazione con ciò che ci sfugge, rompendo così le rigide categorizzazioni della biomedicina.

Il quarto capitolo riflette sulle politiche delle temporalità messe in atto dalla biomedicina nel trattamento dell'HIV/AIDS, concentrandosi sulla categoria della cronicità. In questo ordine temporale, le persone malate sono costantemente a rischio, in un tempo d'emergenza che è continuamente un presente e che non lascia intravedere un futuro, e in cui chi riceve la cura viene caricato anche della responsabilità dell'aderenza terapeutica. Parallelamente, tali meccanismi individuano la fonte di rischio in componenti microscopiche all'interno dei corpi umani, distogliendo così l'attenzione dalle

relazioni ecologiche e dalla violenza lenta che più profondamente causa le patologie in questione. Una sezione fortemente etnografica, lascia emergere vividamente gli scontri tra il presentismo farmacologico dei professionisti della biomedicina, da un alto, e le diverse forme di anticipazione del futuro che le interlocutrici di Langwick usano per immaginare una vita con la malattia.

Il quinto e ultimo capitolo si concentra sulla capacità della kitarasa – una varietà di banana autoctona della regione del Kilimanjaro – di mettere in crisi il binarismo che, vedendo nelle piante alternativamente un valore curativo o uno commerciale, separa agricoltura e medicina, cibo e farmaco. Rifacendosi ai *Critical Plant Studies*, Langwick esalta l'indisciplina delle piante, capaci di sfuggire a categorizzazioni rigide, e mostra come la farina di banana prodotta da *Dorkia Enterprises* permetta di pensare la pianta come una «cosa» densa e come un'aggregatrice di relazioni. Il carisma della banana *kitarasa*, la sua attrattiva, risiedono nella capacità di far riflettere chi ne compra la farina sul collegamento tra qualità locale dei prodotti e salute, sulla capacità quindi di orientare attraveso il palato le riflessioni di chi vi interagisce.

Per Langwick, tutti questi esperimenti hanno una fondamentale dimensione creativa, che ricorda che la tossicità non è tanto una realtà chimica quanto «about social-material configurations that foster depletion, infertility, and harm» (184), e contemporaneamente consente di mettere le basi per immaginare un «altrimenti».

Nel volume si sente la mancanza di una riflessione sul posizionamento di classe delle interlocutrici di Langwick in quanto, pur vulnerabili, dimostrano la possibilità economica e sociale di evadere una quotidianità tossica e di costruire una realtà letteralmente recintata. Similmente, non viene approfondita la complessità – di chiaro interesse – della collaborazione tra i progetti in esame con grandi istituzioni biomediche locali e organizzazioni internazionali quale *Slow Food*.

Per concludere, il libro di Langwick è ricco di spunti etnografici raccontati in maniera suggestiva, e compendia una serie di riflessioni affini agli *African Studies*, all'antropologia medica, agli studi etnobotanici e alle ricerche interdisciplinari sul concetto di tossicità. Prendendo seriamente una formulazione concettuale costruita nel campo e dal campo, contribuisce a espandere l'attenzione verso i meccanismi che inquinano ambienti e vite in Tanzania e soprattutto verso le riflessioni locali su come si possa vivere e guarire in un mondo tossico.

Antonio Umberto Mosetti

SAPIENZA UNIVERSITÀ EDITRICE
L'Uomo, vol. XV (2025)
n. 2, pp. 195-200
© Author(s)
E-ISSN 2465-1761
CC BY NC SA 4.0 INTERNATIONAL

J. Dua, *Catturati in mare. Pirateria e protezione nell'Oceano Indiano*, Prospero Editore, Milano, 2024, 328 pp., ISBN 9791281091344

Con *Catturati in mare. Pirateria e protezione nell'Oceano Indiano*, Jatin Dua ci restituisce in forma monografica un progetto di antropologia politica dalle solide fondamenta etnografiche. Il tema di fondo è quello della governance della vita umana nel contesto del capitalismo contemporaneo, approcciata a partire dal caso di studio della pirateria somala nel XXI secolo. L'autore si concentra sulle differenti concezioni e strategie di «protezione» messe in atto da pirati, assicuratori e da una nutrita pluralità di soggetti, fino ad arrivare al commento di veri e propri momenti d'«interruzione» del normale flusso delle cose, come la cattura di una nave o la convivenza in cattività durante il sequestro. Casi come questi rendono evidenti i differenti spazi d'azione dei singoli soggetti e le interconnessioni tra mondi diversi e in competizione. Mondi costretti a studiarsi, tradursi, comprendersi e negoziare, svelando le relazioni di potere, gli interessi e le visioni del mondo per i quali ogni gruppo sociale costruisce sistemi di difesa, regolamentazione e governance che nel momento d'incontro-scontro fanno saltare le rigide opposizioni tra «ospitalità e ostilità, cattura e libertà, terra e mare» (63). Ne emerge una più sottile comprensione «dell'essere in mare e [della] materialità della navigazione nell'Oceano Indiano» (66), che permette di «pensare oltre le divisioni metodologiche e analitiche tra pirateria e contropirateria» (67).

Anche se pressocché ogni lavoro antropologico sul presente tiene conto in modo più o meno esplicito di flussi e reti transnazionali, e nonostante sia banale ribadire quanto la complessità delle interconnessioni globali sia una parte non sottovalutabile degli elementi che strutturano il locale, l'estensione della dimensione «transregionale» del campo costruito da Jatin Dua è certamente vertiginosa. Si spazia dalla Somalia – le cui acque sono state teatro delle più importanti operazioni di piraterie del XXI secolo – al Kenya, dagli Emirati Arabi Uniti all'India Occidentale, fino al Regno Unito, attraversando capitali e paesi di provincia, deserto e oceano. Altrettanto sorprendente è la ricchezza delle figure umane prese in considerazione: pescatori e pirati, commercianti e appaltatori, sciamani e assicuratori, militari e sultani. Figure chiaramente non cristallizzate, maschere che possono essere vestite e interpretate o abbandonate senza

soluzione di continuità in un'arena dove le partite giocate sono complesse e molteplici, intrecciate e sovrapposte.

Nonostante il quadro appena delineato abbia una forte ed evidente spinta intrinsecamente centrifuga, Jatin Dua individua immediatamente il collante con il quale tenere tutto in modo organico, e l'intuizione gli arriva direttamente dall'esperienza in mare. Come le barche, che si tratti di piccoli pescherecci o di portacontainer, per svolgere la loro attività hanno bisogno, all'occorrenza, di potersi ancorare al fondale, così la pirateria è fondamentalmente connessa con la terra ferma attraverso diverse forme di «ancoraggio». Tale metafora, oltre a rendere esplicito il «radicamento a terra della pirateria» (122), permette di interpretarne le dinamiche per uscire dalle dicotomie lecito/illecito e legale/illegale, ed evidenzia le relazioni che legano la pirateria all'economia in generale e allo stesso tempo alle pratiche locali, liberandola dal doppio cappio della morale e del giuridico intesi in senso astratto.

In particolare, le principali connessioni al suolo somalo sono quelle con le tradizionali modalità di finanziamento e protezione dei gruppi di parentela *diya* e con le economie del *khat* (una pianta la cui masticazione stimola il sistema nervoso centrale con effetti più leggeri dell'amfetamina). L'una e l'altra, da digressioni potenzialmente stranianti, con l'avanzare dell'argomentazione diventano fondamentali descrizioni delle logiche locali che rendono possibile la comprensione del fenomeno della pirateria al di fuori dello schema degli «stati falliti». Viene così messo in evidenza come economie morali, dispositivi giuridici tradizionali e sistemi di governance informale partecipano attivamente alla composizione del contesto all'interno del quale la pirateria somala si è resa possibile tra il 2010 e il 2012 – i cosiddetti anni d'oro – e la «socializzano all'interno di forme d'obbligo e di scambio che offrono protezione e governano la sua economia» (153). Tali ancoraggi a terra, dunque, riconfigurano il pirata da «nemico dell'umanità» a «legittimo» attore inserito in dinamiche e reti sociali e morali riconosciute collettivamente.

Come però dicevamo, esistono altri attori, altre forze, e altri tipi di ancoraggio, questa volta non tanto o non solo proiettati verso la terra ferma, la tradizione, o il mercato regionale di *khat*, bensì direttamente al «cuore» dell'economia e della governance globale. Prendendo in considerazione la contropirateria, cioè quel variegato mondo adibito al contrasto della pirateria, Jatin Dua supera la distinzione tra polizia e amministrazione legislativa, e tiene insieme basi militari e uffici assicurativi collegando processi

legali e «forme tecnocratiche di regolamentazione dell'oceano» per mostrare l'intima connessione tra forza e contratto. In questo modo la questione coloniale e quella imperialista diventano lo sfondo sul quale prendono forma quei processi di costituzione dell'architettura giuridica, del mercato economico e delle forme quotidiane di polizia che caratterizzano il mondo della contropirateria. Così facendo, da una parte vengono toccate una pluralità di tematiche sulle quali si accendono nuove luci, e dall'altra si comprende il fenomeno della pirateria anche a partire dal sistema che la vorrebbe contrastare. In sostanza la contropirateria diventa l'altra faccia di un più ampio sistema di protezione che si estende oltre i confini delle due parti in causa e che tutte le ingloba, collegando l'Oceano Indiano agli uffici dei Lloyd`s nella city di Londra o al quartier generale della missione antipirateria UE (EU-NAVFOR).

Il libro è attraversato, infine, da ancoraggi diacronici in grado di collegare il presente alla concretezza e alla profondità storica di quei processi, tutt'altro che terminati, che principalmente hanno plasmato il contesto attuale preso in considerazione dall'autore: il passato coloniale, la storia delle assicurazioni, la più recente guerra al terrorismo ecc.

Le diverse forme di ancoraggio a terra, in ogni caso, non mettono in ombra la natura marina e oceanica che caratterizza la pratica della pirateria, anzi. È proprio a partire dai rischi e dalla vulnerabilità a cui le avventure marittime sono sempre esposte che gli ancoraggi diventano fondamentali. Ovviamente, come le compagnie assicurative sanno benissimo, l'attività umana è strutturalmente esposta al rischio anche sulla terra ferma, ma l'oceano in questo è paradigmatico: monsoni, correnti e mal tempo dettano i limiti e i ritmi della pirateria, come della pesca e delle attività in mare in generale. Eppure Jatin Dua non cede mai alla tentazione di individuare nelle forze «naturali» dei soggetti capaci di produrre cultura. L'oceano diventa piuttosto un luogo di incontro e scontro, di circolazione; e il focus sulla pirateria permette di ricomporre il quadro delle forze in campo, individuandone mosse e contromosse, violenze, ma soprattutto negoziazioni, cioè incontri e traduzioni di mondi, che i vari agenti attuano giocando ognuno la propria partita; partita che non nasce e non si esaurisce in mare. I venti e le correnti marine ad ogni modo sono lì a segnalare i confini del possibile, e a indicare gli spazi del probabile; gli attori, di ogni tipo, costruiscono con le loro azioni mondi sociali e culturali mutevoli e spesso inaspettati, plurali e stratificati, ma ancorati a dinamiche più ampie: la politica internazionale, l'imperialismo e il libero scambio. Quest'ultime, a loro volta, segnano ulteriori possibilità o

impossibilità dell'agire, e di rovescio sfidano costantemente i limiti imposti dalle forze naturali o dalle forze sociali concorrenti, ridefinendo costantemente i rapporti di forza e l'occupazione o l'abbandono di zone più o meno strategiche. In questo senso si definisce un'antropologia politica specializzata nell'individuare contesti di alta e bassa pressione che attirano, contrastano o respingono le diverse forze e le diverse correnti in gioco, strutturando le azioni degli attori su scale diverse, da quelle individuali a quelle macroscopiche, e venendo poi a loro volta ristrutturate dall'azione stessa, con un motore immobile a fondamento di tutto: la ricerca di «protezione».

E questo è il punto principale. Come accennato all'inizio, l'analisi della pirateria somala permette all'autore di proporre una teorizzazione che va ben oltre il suo oggetto di studio. L'antropologia politica prende la forma di un'antropologia della «protezione», della ricerca di protezione «in un mondo [nonostante tutto ancora ampiamente] insicuro». Si tratta di un fondamento che potremmo definire esistenziale dell'agire umano (e forse non solo), che l'attività in mare rende particolarmente evidente. Questi riferimenti al «rischio» e alla «vulnerabilità» riecheggiano le riflessioni di Ernesto De Martino sulla «crisi della presenza», cioè sul costante rischio per ogni soggettività di perdere se stessa di fronte a eventi ostili e al divenire irrefrenabile, e al conseguente costante sforzo di produrre un «orizzonte comune dell'utilizzabile» fondato sull'eterno «trascendimento della vita nel valore». Soprattutto, però, ci permettono di leggere le dinamiche di protezione e difesa messe in evidenza da Jatin Dua, cioè quelle relative alla pirateria somala, all'interno di una logica universale che ci spinge a guardare oltre i confini della pirateria stessa. Prendere sul serio la sua proposta ci può portare per esempio a recuperare concetti dell'antropologia del lavoro e della cultura materiale reinterpretando l'ilomorfismo, o quantomeno quel plurimillenario tentativo che l'umanità ha intrapreso nel cercare di dare forma alla materia, come progetto plurale e di costruzione di un mondo culturale e materiale più sicuro e meno vulnerabile. Un progetto enorme, ricco di contraddizioni, anche catastrofiche (cfr. crisi climatica), tra fallimenti e accelerazione esponenziale delle capacità umane – restando su *Catturati in mare* basti pensare all'invenzione dei container o dei piroscafi, che «svincolarono […] [certi] luoghi dai ritmi dei monsoni in modi che resero possibili nuovi tipi di mobilità» (260). Tale operazione moltiplica le scale in modo radicale, ma permette allo stesso tempo una forte consapevolezza della correlazione dei vari piani, dal micro al macro, dal locale al globale, dal metafisico al politico.

In particolare una domanda ci colpisce in tutta la sua radicalità: «cosa significa essere al sicuro? Chi può esserlo?» (62). Jatin Dua non risponde in maniera definitiva e ci suggerisce che «sia letta come impegno giuridico o come offerta di rifugio e protezione dall'ira di un altro, o ancora quale forma di lavoro o di intimità, la protezione aiuta a spiegare l'ascesa e il declino […] della pirateria marittima nell'Oceano Indiano» (63). Ma alle porte della V rivoluzione industriale, in un'epoca di flussi globali, transnazionalismo e crisi climatica, il concetto di «protezione» può diventare appunto anche un utile strumento di analisi del lavoro e del potere in senso ampio, e un prezioso dispositivo interpretativo di tutte le dinamiche di strutturazione delle diverse governance messe in campo dai vari soggetti sociali. Concetto che ha il pregio di funzionare su differenti scale, intersecate e reciprocamente condizionate secondo gli schemi top-down e down-up, rispondenti a molteplici identità individuali e collettive culturalmente e socialmente definite, che riflettono visioni e trascendimenti del mondo più o meno contrastanti e conseguenti modelli di governance della protezione in competizione tra loro. Concretamente, i campi di applicabilità sono davvero i più svariati, dall'antropologia dell'impresa alla «patrimonializzazione», dalle «aree protette» allo sviluppo tecnologico fino ai movimenti sociali. In sostanza si tratta di assottigliare la nostra conoscenza del politico in tutte le sue manifestazioni, con una particolare attenzione al locale, con le sue negoziazioni e traduzioni che producono processi e trasformazioni contingenti, ma senza trascurare le logiche macroscopiche.

Catturati in mare è dunque un'eccellente monografia non solo per i passi avanti che muove nel campo degli studi sulla pirateria e per gli spunti fruttuosi generosamente disseminati in ogni capitolo rispetto ai vari sottotemi affrontati; non solo perché ci lascia un esempio mirabile di come l'etnografia contemporanea o è transregionale o non è; ma in particolare perché ci fornisce diversi strumenti affilati e versatili per affrontare in modo avvertito la complessità e la drammaticità del nostro presente.

Ludovico Sandri