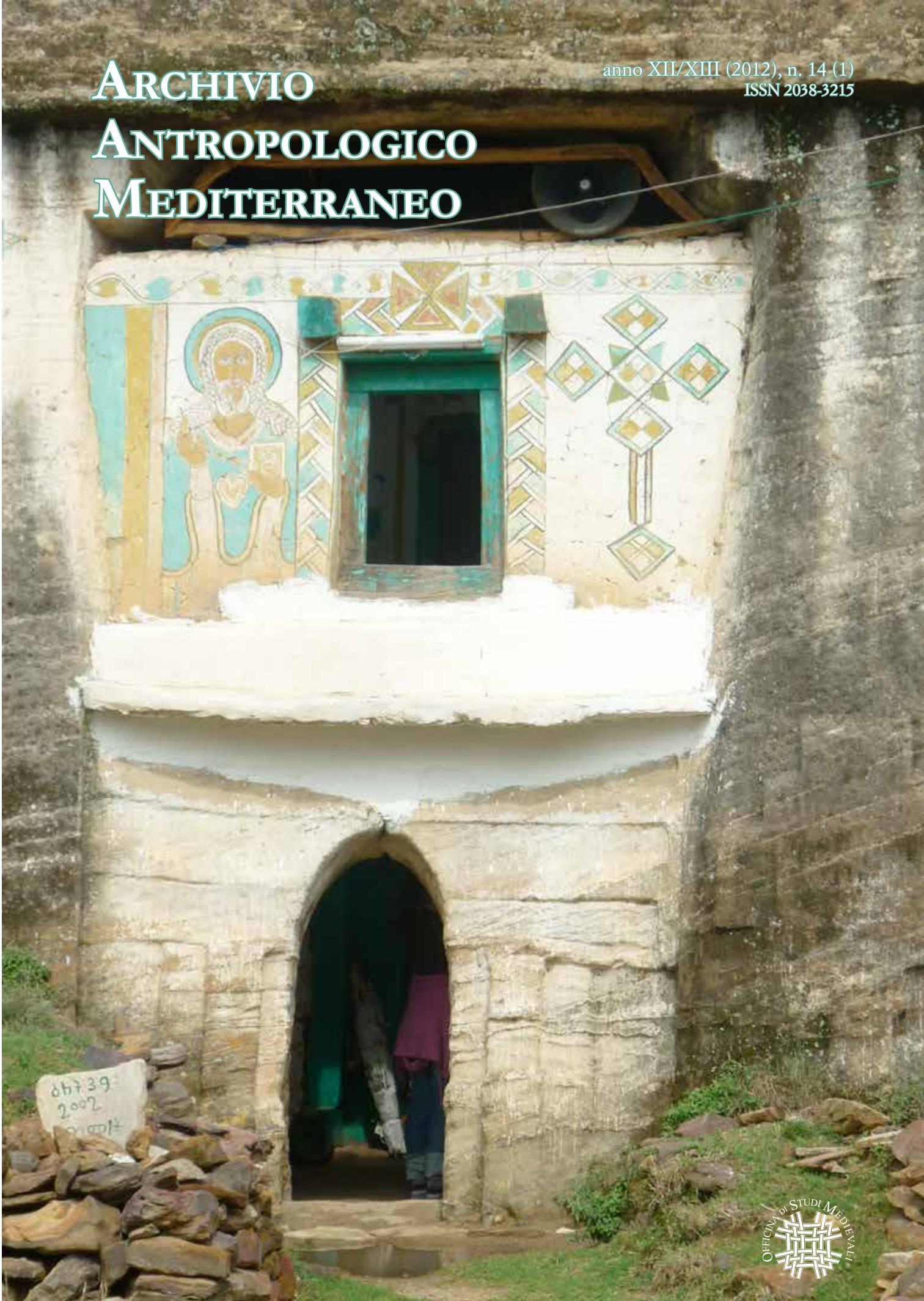


ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2012), n. 14 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XII/XIII (2012), n. 14 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia

MONDHER KILANI

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse

PETER LOIZOS

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Anthropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione ignazio buttitta

Documentare

5 Jean Cuisenier, *Navires, navigateurs, navigations aux temps homériques*

15 Caterina Parisi, *I popoli tra "natura e cultura" nelle Storie di Erodoto*

27 José Antonio González Alcantud, *Hércules, héroe mediterráneo, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas*

Ragionare

47 Pino Schirripa, *Grossisti, farmacie, ONG e medicina tradizionale. Il mercato dei farmaci tra pubblico e privato in Tigray (Etiopia)*

57 Giovanni Orlando, *The dilemmas of anthropology 'at home' when your home is Sicily: between problem-solving critique and appreciative inquiry*

Ricerca

65 Aurora Massa, «*Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto*». *Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle*

77 Alessia Villanucci, *Una «medicina tradizionale moderna» tra istituzioni politiche e associazioni di guaritori in Tigray (Etiopia)*

87 Francesca Meloni, «*Il mio futuro è scaduto*». *Politiche e prassi di emergenza nelle vicende dei rifugiati in Italia*

97 Metis Bombaci, «*Arabi della panna*». *Dominio e dissenso tra i palestinesi-israeliani di Cana*

109 Leggere - Vedere - Ascoltare

113 Abstracts

In copertina: ingresso di una chiesa rupestre, Tigray, Etiopia (foto di Pino Schirripa)

Jean Cuisenier

Navires, navigateurs, navigations aux temps homériques

Ce fut un projet mûri de longue date, un siècle ou presque après celui de Victor Bérard (Bérard 1927-1929). Retrouver les routes nautiques dont l'*Odyssée* d'Homère garde et transmet la mémoire. Suivre ces routes en bateau à voiles dans des conditions qui permettent de comprendre les dangers auxquels les navigateurs grecs s'exposaient. Repérer, reconnaître, retrouver les escales que décrivent ou mentionnent les textes épiques. Mobiliser le résultat des recherches entreprises par les hellénistes, les archéologues, les océanographes et les météorologues, afin d'éclairer les passages du texte d'Homère relatifs aux navires, aux navigateurs et aux navigations aux époques de référence: soit la fin de l'âge du bronze et des temps mycéniens, les XIII^e-X^e siècle avant l'ère; soit l'époque de la fixation des textes homériques à Athènes fin du VI^e siècle, et finalement sous les Pisistratides, VIII^e-VII^e siècle. Tel fut le programme que j'assignai aux deux expéditions que j'ai conduites en septembre-octobre 1989, en Méditerranée occidentale, et en septembre-octobre 2000, en Méditerranée orientale¹, et dont les principaux résultats sont désormais publiés (Cuisenier 2003, trad. grec, 2005, rus 2007, it. 2010). Certains points demeurent l'objet de controverses, comme il apparaît, par exemple, d'après la publication de l'ouvrage d'un géologue et de deux hellénistes de Cambridge qui situent l'Ithaque homérique à Céphalonie et non à Thiaki, l'Ithaque actuelle (Bittlestone 2005). Voilà, pourtant, qui n'altère en rien la problématique de la navigation que j'avais mise au programme de mes deux expéditions. Et voici maintenant un nouveau développement, relatif aux navires armés et équipés dont l'épopée narre les mouvements en Méditerranée.

J'examinerai d'abord ces navires en eux-mêmes, leur construction, leurs capacités, selon les différents genres distingués par les Grecs selon les textes. J'étudierai ensuite les navigateurs, la composition des équipages, les différents postes, avec une attention particulière portée aux "pilotes". Sur ces bases, je proposerai une reconstruction d'une *pentekontore* en trois D, avec le concours d'un architecte naval, assez précise pour qu'on puisse en

réaliser une maquette au 1/50, puis un navire en vraie grandeur ... pour peu qu'un mécène se présente pour en assurer le financement... Sur toutes ces matières et pour simplifier l'exposé, je considérerai que "les temps homériques" visent la période comprise entre la fin de l'Âge du Bronze vers le XII^e siècle, d'une part, et la fixation des traditions orale par "Homère", au tournant du VIII^e et du VII^e siècle, d'autre part.

1. *Les navires des temps homériques, d'après les sources*

Les recherches archéologiques ont livré des restes de navires de charge dont les plus anciens datent du VI^e siècle avant J.-C.. Il apparaît que deux modes de liaison entre les pièces de la coque étaient alors encore pratiquées: par coutures en cordes de chanvre, et par tenons et chevilles (Pomey 1997: 91). Qu'on ne s'étonne pas que les navires des temps homériques aient été "cousus", œuvrés comme des productions de "haute couture". Les charpentes des navires de transport sillonnant le Golfe Persique à la fin du siècle précédent étaient pareillement assemblées, à la satisfaction manifeste de leurs usagers. Aucun vestige, cependant, ne nous est parvenu des navires de guerre armés pour les expéditions dont la guerre de Troie magnifie la mémoire. Or ceux-là différaient certainement en formes et en capacités des vaisseaux de charge connus des archéologues en Méditerranée. Force est donc de s'en remettre à d'autres sources pour connaître ces fameuses *pentekontores*: les textes, d'une part, les figurations graphiques sur céramique, d'autre part. Convenablement interrogées, ces sources vont-elles livrer des informations assez précises pour que l'on puisse parvenir à reconstituer des unités navales de ce genre et à juger de leurs performances?

Voici un grand navire courant à l'aviron (fig. 1). On distingue nettement deux rangées de vingt-cinq rameurs, norme de la *pentekontore* ou "navire à cinquante-rameurs", figurées ici l'une au-dessus de

l'autre. L'équipage est en position de "nage", face à la poupe. L'avant est pointu. Il porte un éperon ou plutôt un "taillemer", cette pièce de charpente caractéristique, dont je parlerai plus loin pour apprécier les capacités nautiques de ces unités navales. L'arrière laisse voir les deux avirons de gouverne à la disposition du "pilote".

Une autre céramique livre des informations d'une étonnante précision sur le gréement et sur la façon de manœuvrer les voiles de ces grands navires (Fig. 2). Ici l'artiste, tout à son souci de figurer la voilure, ne cherche pas à proportionner la taille des marins à la taille du navire. L'homme de vigie est campé haut sur le gaillard d'avant, le "pilote" est à son poste avec les avirons de gouverne. Le mât est dressé et tenu droit par deux cordages faisant fonction de "haubans" et plus ou moins incliné selon l'axe du bateau par des "étais". La grand-voile est déployée depuis une "vergue" mais reste à demi repliée – "carguée" – par des cordages faisant fonction de "cargues". On distingue les cordages réglant la position de cette "vergue": des "balancines", qui la tiennent en position plus ou moins horizontale, des "bras", qui règlent l'angle qu'on lui donne par rapport à l'axe du navire et à la direction du vent, et des "écoutes", qui règlent l'ouverture plus ou moins grande de la voile. Une échelle servant à l'embarquement et au débarquement est rangée à la poupe. Un détail intrigue: une curieuse petite voile, à demi-gonflée, comme une poche d'air, est grée à l'extrémité de la poupe. J'en interprète la fonction en me référant à la manœuvre des bateaux de pêche traditionnels gréant une petite voile d'arrière, le "tape-cul", destinée à faciliter les virements "vent debout". Et j'y vois l'une des preuves montrant que les *pentekontores* étaient parfaitement capables de mener ce genre de virage, indispensable pour naviguer entre les îles et le long de côtes accidentées comme les côtes de la Mer ionienne et de la mer Égée (Roberts 1990: 245-256).

Les informations issues de ces dessins sur céramique et de quelques autres semblables sont assez précises pour qu'un géographe et historien anglais, Tim Severin, ait tenté de reconstituer un navire de guerre d'un genre semblable à celui de la *pentekontore*, en plus petit : le navire à vingt rameurs dont il est fait état à plusieurs reprises dans l'*Odyssée*, et notamment, avec un certain détail, livre II, 416-432. L'expérience fut concluante, le navire se laissa convenablement propulser à l'aviron, les rameurs étant en position de "nage". Il cingla aussi sans "gîte" excessive à la voile, avec du lest, traversa une partie de la Mer Égée et parvint jusqu'en Mer Noire, dans le sillage de Jason et des Argonautes (Severin 1985; Severin 1987).

Du navire à vingt-rameurs au navire à cinquante

rameurs, il n'y a qu'une différence de degré: les matériaux, la disposition générale, la technologie sont les mêmes, seules les mesures changent. On estime généralement à trois pieds l'espace nécessaire à un homme pour manœuvrer un aviron en position de "nage". La longueur allouée à la proue, au taillemer et au gaillard, à l'avant; à la poupe et au gaillard, à l'arrière, est d'environ la moitié de la longueur allouée aux bancs de "nage". La largeur au "maître-bau" – la plus grande largeur – peut être estimée, toujours d'après les dessins, à treize pieds, ou quatre mètres et demi. Une *pentekontore* est donc longue de cent-vingt-cinq à cent-cinquante pieds, soit quarante à quarante-sept mètres, élancements compris. Serait-on surpris que les Grecs de l'époque mycénienne aient été capables de construire de pareils chefs-d'œuvre d'architecture navale, en quantité significative, si l'on en croit le dénombrement de la flotte partie attaquer Troie, qu'Homère détaille avec sa précision habituelle (*Iliade*, livre II, 453-759)? On aurait tort, car douze cents ans plus tôt, vers 2560 av. J.-C., les Égyptiens savaient déjà construire des navires de taille semblable: la barque solaire du pharaon Cheops, enterrée au pied de la pyramide, mesure quarante-trois mètres de long. Destinée à un usage rituel, elle n'a pas à rechercher la vitesse. Elle peut donc être plus large qu'une *pentekontore*: six mètres, contre quatre mètres et demi pour le navire de guerre grec. Elle cale un mètre et demi, tirant d'eau que ne dépasseront guère, non plus, les *pentekontores* des temps homériques.

2. Reconstituer une *pentekontore*

Les données tirées de ces sources m'ont semblé assez sûres et assez précises pour qu'on puisse tenter un dessin d'ensemble d'une *pentekontore* dans son environnement maritime naturel. La revue *Geo* s'y employa, avec un succès certain pour donner l'idée de la puissance de ce genre de navire, moins sûr pour faire comprendre la construction de la charpente et le fonctionnement du gréement. Son dessinateur produisit, en vérité, plutôt une "vue d'artiste" qu'une reconstitution visuelle fidèle (Cuisenier 1985 a et b). Il fallait procéder autrement si l'on voulait parvenir, un jour, à reconstituer un *pentekontore*: recourir aux compétences d'un architecte naval. L'occasion m'en fut offerte par une commande de la revue *Historia* pour son numéro spécial 123 (janv-fev 2010). Celle-ci me mit en relation, à cette fin, avec un expert, un architecte naval expérimenté, M. Loïc Derrien. Muni des informations et des mesures que je lui communiquai, averti, surtout, par une longue connaissance de la charpenterie navale, l'architecte se mit au travail.

Une confiante collaboration s'ensuivit. En voici les principaux résultats, à partir de l'épure de l'image numéro 3

La coque, d'abord. Longue, fine, étroite, soumise à des sollicitations inégales selon la variété des points d'application, "arquée" (*Il.*, II, 771) la coque avait besoin d'être rendue rigide dans le sens de la longueur, notamment pour les embarquements dans les rouleaux et les atterrissages au milieu des brisants. Une "coursie", long assemblage de pièces de bois dans le sens de la longueur, relaiyerait, à hauteur des bancs, l'effet en ce sens de la pièce faisant fonction de quille. Les navires égyptiens obtenaient cet effet par un gros cordage tendu de la proue à la poupe de leurs navires, surélevé par un mâtereau placé au milieu de la coque et portant sur la quille. Les architectes des galères vénitiennes gardèrent ce système de la "coursie". Ils lui donnèrent même une fonction annexe: faciliter le déplacement rapide des gardes-chiourmes d'un banc à l'autre du navire ou permettre aux archers de lutter contre les tentatives d'abordage.

Comment traiter la proue? Les dessins sur céramique montrent tous que la pièce de charpente formant "quille" pointe en avant, tel un groin de sanglier, *steîra* en grec homérique. De là vient l'idée de figurer ce genre de proue par une tête d'animal complète. Rien n'indique cependant que cet appendice fasse fonction d'éperon pour défoncer la coque d'un navire adverse lors d'une bataille navale, le danger d'endommager l'attaquant compensant le risque de couler l'attaqué. En revanche la fonction de cette pièce de quille prolongée au-delà des élanements de la proue est bien connue en dynamique des fluides: elle allonge les lignes d'eau et améliore en conséquence la capacité d'un bateau à "remonter" au vent (Fig. 4). Les navires modernes offrent toujours cette configuration de coque à leur proue, le "bulbe"; cela présente l'avantage en outre, pour eux, de fendre mieux la vague d'étrave provoquée par leur avancée, en raison de leur vitesse. Deux motifs décoratifs ornent généralement la proue à hauteur du gaillard d'avant: une ou deux cornes recourbées pour surmonter le pavois, auxquelles la vigie peut s'appuyer, un œil de grande taille peint tribord et un autre babord, comme en portent encore nombre de *caïques* – bateaux de travail – en mer Égée et les bateaux de pêche de l'île de Malte, en Méditerranée occidentale.

Quant à la poupe, elle présente les mêmes élanements que la proue et un gaillard semblable, sur le plancher duquel opère le "pilote" (Fig. 5). Recourbée en un mouvement plein d'élégance comme le suggèrent les dessins sur céramique, elle reçoit deux cordages tenant le mât et faisant fonction de "pataras", pour équilibrer les deux cordages sem-

blables frappés à l'avant dans la fonction d' "étais". L'appareil à gouverner se compose de deux avirons aux larges "pales", un de chaque bord, tournant autour d'une forte pièce de bois fixée à mi-hauteur sur la coque, taillée en anneau. Des manches en facilitent la manœuvre.

Pour l'architecte et moi, le plus difficile restait à concevoir: comment dessiner l'implanture du mât, de telle sorte que la manœuvre consistant à dresser un "espar" de quinze mètres de haut ou plus, en tronc de sapin, soit faisable par quelques hommes seulement? Nous avons exclu – à raison ou à tort, c'est à discuter – le recours à un mâtereau de charge, haut de quatre à cinq mètres, pour faciliter l'érection du mât principal, dont on sait qu'il était unique. Les textes ne parlent jamais de cet espar, et on ne le voit jamais figuré. En l'absence de documents, nous nous sommes bornés à figurer un massif de bois de forme carrée. Le mât, allongé sur la "coursie", pouvait culer alors sur ce carré. Levé progressivement à bras puis à l'aide des avirons, depuis l'arrière, halé par les "étais" depuis l'avant, tenu dressé d'un côté et de l'autre par les "haubans", il s'approchait progressivement de la verticale, jusqu'à tomber par son poids à travers le massif d'implanture jusqu'au massif semblable aménagé sous la "coursie", sur la pièce maîtresse de quille (Fig. 6).

Nombreux restaient alors les détails à décider. Pour n'en citer que quelques-uns: comment figurer la tête de mât où viennent se frapper "étais", "haubans", "pataras" et "balancines"? Nous avons opté pour un "bloc". Comment "raidir" les cordages, les doubler ou les tripler, en l'absence de poulies et de palans – au sens moderne de ces termes? Nous avons pensé que ce pouvait être de petits blocs de bois dur, analogues à aux "caps-de-mouton" servant à raidir les "cadènes" et les "haubans": le dessinateur les a fidèlement traités. Comment concevoir les pièces de bois surmontant la coque, destinées à protéger les rameurs des embruns? Le "pavois" des "caïques" grecs récents, garni de pièces de forte toile, suggère la solution: un "pavois" de pièces de bois plantées à l'extrémité des bancs, capables de supporter des pièces de cuir de bœuf et des boucliers lorsque le navire était en opérations de guerre. Comment se représenter les avirons de nage? Nous avons hésité: les dessins sur céramique figurent des avirons ressemblant plus à des pagaies à large pale comme en ont les navires égyptiens du Nil, qu'à des rames longues et fines comme celles de nos chaloupes de mer modernes. Ce sont ces dernières qui nous ont paru les mieux congruentes avec la position de nage en pleine mer, dans les vagues et les embruns.

Au final, nous aboutissons à la représentation complète d'une *pentekontore* sous voile.

3. *Manœuvres, navigation*

Comment ces navires de guerre, aux carènes fines et aux élancements prononcés, étaient-ils manœuvrés? Homère, une fois de plus, l'explique dans son langage, toujours aussi précis s'agissant des choses de la mer. L'*Odyssee* ne contient pas moins de quinze scènes différentes décrivant la technique et le rituel de l'embarquement. C'est assez pour discerner des constantes, notamment pour le rituel, et pour discerner des variantes, selon que les navigateurs embarquent d'une plage où ils ont halé leur navire et d'où ils doivent le remettre à flot, ou selon qu'ils démarrent d'un mouillage abrité où ils peuvent se préparer à flot et tout à loisir.

Voici Mentor, le guide de Télémaque, qui dirige la manœuvre. Ils partent de Port Polis, le port de la cité, situé à peu de distance du palais d'Ulysse, une plage abritée, d'où ils embarquent en toute sécurité²:

Télémaque embarqua: toujours le conduisant,
Athéna sur le *gaillard de poupe* prit place et Télémaque
se *posta* près d'elle; puis ils *larguèrent les amarres*;
montés à leur tour, les rameurs s'assirent, chacun
à son *tolet*³
Athéna aux yeux étincelants leur envoya un vent
favorable,
un fort Zéphyr retentissant sur la mer vineuse.
Télémaque ordonna à ses compagnons de se hâter
de *saisir les manœuvres*. Ils l'écoutèrent et se hâtèrent
d'*emplanter le mât* de sapin en le *passant*
dans le trou de la *coursie*, *gréèrent un étai* en le
frappant à la proue,
hissèrent par des drisses en cuir tors les voiles
blanches.
Le vent emplit alors la voile *par le milieu*; et fendant
de *l'étrave*
la vague purpuréenne, le navire bondit dans les
sifflements.
Puis, quand on eut *saisi les agrès* dans le noir et
rapide navire,
on dressa les cratères, les emplit de vin jusqu'au
bord
et on puisa une libation pour les dieux immortels
et, entre tous, pour la fille de Zeus, la Vierge aux
yeux étincelants⁴.

(*Od.*, II, 416-432)

Trahirais-je la beauté du texte grec en faisant prévaloir, pour la traduction, la précision du vocabulaire technique dont use l'auteur? Assurément, la version traduite perd le rythme du vers homé-

rique, elle perd la sonorité de cette langue si particulière, riche en voyelles, au style formulaire si caractéristique. Et pourtant, ce que des générations de grammairiens et de commentateurs prennent pour de pures "images poétiques" s'avère, dans un texte comme celui-là, de sûre précision technique. Ainsi, ce "fort Zéphyr retentissant sur la mer vineuse" désigne un vent de Nord-Ouest de "force 5 à 6" sur l'échelle de Beaufort, tel que l'enregistrent nos modernes relevés météorologiques. Le *Zéphyr*, en effet, n'a rien d'un vent doux lorsque'il souffle en Mer Ionienne. Il déboule de l'Adriatique avec cette "force" que signale Homère. Et à ce degré de "force", il provoque en mer un bruit "retentissant", au sens propre: les vagues "brisent", leur crête d'écume s'écrase en provoquant de grands bruits, des paquets de mer viennent se fracasser sur la coque des navires. Le vacarme atteint un niveau assez élevé pour qu'un homme posté à la proue ne puisse se faire entendre d'un homme posté à la poupe et qu'il faille alors communiquer par gestes. Quant à l'apparence de la mer par cette force et cette direction de vent, le poète la qualifie de deux expressions: elle est "vineuse", la vague est "purpuréenne". Épithètes "homériques", style "formulaire", convient-on généralement, qui signalent la beauté de la comparaison. Nul ne le niera. En qualifiant la mer ainsi, l'auteur parle un langage qui est aussi, et peut-être d'abord, d'une belle précision. Il faut naviguer à la voile dans la Mer Ionienne, au ras de l'eau, et non du pont d'un paquebot surplombant les vagues d'une hauteur semblable à celle d'un immeuble de six étages, pour saisir comment la mer peut être qualifiée de "vineuse", rouge-noir, couleur du vin épais, non coupé d'eau, tel que les Grecs le conservaient dans des outres, des amphores ou des cratères; ou "purpuréenne", de couleur pourpre, de ce rouge-violet profond tiré du coquillage affectionné des Phéniciens. Au creux des vagues, l'équipage d'une *pentekontore*, creuse d'un mètre et demi tout au plus, est surplombé par des masses d'eau épaisses, opaques, qui dressent leurs "murs" autour de lui, d'autant plus sombres, d'apparence, que des crêtes d'écume blanche étincelant sous le soleil s'en détachent, arrachées par le vent.

Oui, le navire "bondit" en effet, v. 428, dès que la voile, hissée, s'emplit d'un seul coup de la force du vent. Oui, le navire "s'enlève" d'un bond, tous les marins le savent. Ils s'y attendent, ils s'y préparent, si grande est la force qui se déploie d'un coup quand la voile se déferle, allégeant le navire et le tirant vers le haut. Oui, le navire bondit "dans les sifflements", et ce n'est pas seulement une image. Lorsqu'un vent souffle de cette direction et de cette force – cinq ou six sur l'échelle de Beaufort – il fait "siffler" les drisses, les étais, les haubans, les ba-

lancines. Ces cordages tendus comme des cordes à violon entrent alors en vibration à des fréquences changeantes, plus ou moins aigües, car la force du vent – mesurée aujourd’hui en mètres par seconde – est en effet sujette à d’incessantes petite variations. Un port de voiliers à quai ressemble, par grand vent, à un orchestre d’instruments à cordes jouant une improbable partition, sous la conduite d’un Éole toujours quelque peu capricieux.

4. Navigation, navigateurs

Mais la navigation n’est pas seulement affaire d’expertise. Les marins savent d’expérience qu’ils ont à traiter avec des partenaires indociles, les courants et les vents. Ils savent que ces derniers se comportent de manière souvent imprévisible. Toute navigation se présente à eux un comme un “jeu” contre la nature, dans une situation riche en aleas. À chaque “coup” joué – choisir un cap plutôt qu’un autre, hisser la voile à demi ferlée ou totalement déferlée, décider de faire escale plutôt que de poursuivre une course commencée, etc. – la nature répond par un “coup” – le vent change de direction, il faiblit ou il forcit, le courant redouté est moins fort que prévu, etc.. Comment rassembler les forces mentales nécessaires pour manœuvrer en situation constamment changeante, sinon en recourant à des rituels, toujours les mêmes, pour opposer aux aleas des pratiques culturelles stables? À la mer vineuse, l’équipage de Télémaque s’appête à offrir une libation de vin. Opération complexe, aux gestes techniques maîtrisés, toujours les mêmes. D’abord “dresser les cratères” : ces lourds récipients de terre ou de bronze, surchargés d’ornements, sont fragiles; pour supporter un voyage à bord, à fond de cale, il a fallu les emballer soigneusement, puis les serrer sous le gaillard d’arrière, à l’abri du roulis, du tangage et des coups de mer. Il faut donc les déballer, puis les mettre en état de recevoir le vin, qui, lui aussi ne peut voyager qu’en outres ou amphores soigneusement emballées. Quant au vin lui-même, il se présente sous la forme d’une pâte consistante et visqueuse. Il ne peut être consommé dans cet état. Il faut le mélanger à de l’eau, dans des proportions déterminées selon l’usage auquel on le destine. Alors, mais alors seulement, la boisson est prête pour la libation: un peu de vin versé en offrande aux dieux, le reste – donc, le principal – consommé par les officiants, voire par l’équipage en son entier. Voilà qui, depuis la nuit des temps, met du cœur au ventre.

Des équipages, que savons-nous d’après Homère? Deux postes sont bien définis et souvent figurés sur les céramiques. L’un, en position sur le

gaillard d’avant, est celui de “vigie” : un homme au regard perçant, capable de discerner les courants aux petits changements de couleur des eaux, ainsi que de pronostiquer les changements de vents d’après le mouvement des nuages et le vol des oiseaux, à la manière d’un devin, disent d’autre part les *Argonautiques*. L’autre poste est celui de “pilote”, ou plus exactement de “barreur”, l’homme installé au gaillard d’arrière pour la manœuvre des avirons de gouverne. Mais de même que la “vigie” a aussi pour fonction de voir loin, le “barreur” a également pour fonction de voir “juste”, de mener le navire à destination, tant par sa compétence en manœuvre que par sa connaissance des passes et des passages, des caps et des baies, des ports et des plages. Nous savons peu de choses sur l’apprentissage et l’exercice de ces fonctions spécialisées dans les conditions de la navigation à la fin de l’Age du Bronze. Homère en fait entrevoir assez, cependant, pour nous donner à comprendre qu’outre l’expérience acquise par des navigations répétées, ce qui caractérisait le pilote et le distinguait des autres membres de l’équipage était la capacité de fixer, par le langage et par la mémoire, des noms de lieux, des descriptions de sites, des noms de peuples et des informations sur les escales possibles ou les arrêts à redouter, tous éléments qui forment la matière même et jusqu’à la trame narrative de chants entiers de l’épopée. Ainsi le pilote était-il non seulement le dépositaire de savoirs transmis de pilote à pilote par voie orale, mais aussi le gardien des histoires, contes, légendes, proverbes, et aphorismes relatifs aux lieux et aux peuples rencontrés. Or l’on sait que, dans les cultures de l’oralité, ces pièces sont d’autant plus sûrement mémorisées qu’elles se laissent lier les unes aux autres par une véritable “mise en intrigue” (Ricœur 1983) jusqu’à former des unités narratives, tels ces “chants” dont le rassemblement forme l’*Odyssee*.

Ce passage de l’expérience acquise, mais encore informulée, au savoir verbalisé, puis narrativisé, est d’autant plus décisif, pour la formation des pilotes, que, dans les conditions de la navigation aux temps homériques, ces experts ne peuvent conduire les navigations depuis la Mer Ionienne ou la Mer Égée vers la Méditerranée occidentale qu’un très petit nombre de fois dans leur vie de métier: une par an, de mai au début septembre quand les circonstances sont favorables, une tous les deux ans quand l’expédition, prise de court sur le chemin du retour, est contrainte d’hiverner au loin, au voisinage de quelque Circé sur la côte italique, ou sous la menace de Lestrygons sur un rivage de la Mer Tyrrhénienne. Jusqu’à ces dernières années, le navigateur, à l’approche d’une côte, ouvrait le livre des *Instructions Nautiques*. Il le lisait à voix haute face aux ri-

vages défilant sous ses yeux, cherchant à identifier les lieux décrits et nommés: *Cap de l'Ours*, *Port du Puits*, *Mouillage de la Source*, etc.. Il ne procédait guère différemment de la façon d'opérer propre aux pilotes, dans les civilisations de l'oralité, face aux rivages semblables défilant déjà sous leurs yeux, récitant ou chantant à voix haute les pièces apprises pour identifier et nommer les mêmes configurations de lieux. N'arrive-t-il point que certains sites, certains caps, certaines aiguades portent, sur les cartes marines et dans les *Instructions Nautiques*, les noms mêmes que d'antiques pilotes leur avaient donné, trois ou quatre millénaires plus tôt, pour se repérer à l'approche des rivages de la mer Tyrrhénienne?

* * *

S'il en est bien ainsi que je viens de le montrer, on ne sait qu'admirer le plus. Serait-ce le navire de guerre, ce chef d'œuvre de charpenterie et de couture, aux purs efillements et aux courbes de parfaite élégance? Seraient-ce les techniques de grément, poussées à un point de complexité et de raffinement tel que l'équipage pouvait manœuvrer ces coursiers des mers pour des navigations au long cours? Faudrait-il admirer plus encore le savoir des pilotes, ces artistes, capables de se réciter en chantant les centaines de vers, les milliers de vers peut-être, fixant leur connaissance des lieux, des peuples et des usages? Mais plus que tout, plus que tous, celui auquel s'adresse notre admiration a pour nom Homère, l'immense poète à qui nous devons de connaître ces navires, ces navigations et ces navigateurs.

Notes

¹ Placées sous le patronage du Centre national de la recherche scientifique (Paris), du Musée de la Marine et des Musées de France, ces expéditions ont bénéficié de nombreux concours, et en particulier de la part de Mme Nara Bernardi, linguiste, spécialiste des parlers des Iles Lipari, et de M. Antonino Buttitta, anthropologue.

² En *italiques*, les termes techniques, qui renvoient à la reconstitution de la *pentekontore*, plus haut.

³ "Tolet": j'emploie ce terme du vocabulaire de la marine traditionnelle pour désigner la pièce de bois à travers laquelle l'aviron de nage est passé et sur laquelle celui-ci prend appui comme un levier pour imprimer par là un mouvement au navire.

⁴ Je donne ma traduction au plus près du texte grec, en usant du vocabulaire technique des anciennes marines à voile.

⁵ Échelle de Beaufort: classification et désignation de la force du vent par degrés successifs, numérotés de 0 à 12, adoptée internationalement.

Bibliographie

Bérard V.

1927-1929 *Les Navigations d'Ulysse*, tome I: *Itaque et la Grèce des Achéens*; tome II: *Pénélope et les barons des îles*; tome III: *Calypso et la mer de l'Atlantide*; tome IV: *Nausicaa et le retour d'Ulysse*, Armand Colin, Paris.

Cuisenier J.

2003 *Le Périple d'Ulysse*, Paris, Fayard (trad. italienne: Sellerio, Palerme 2010).

2005a «Dans le sillage d'un héros de fiction, j'ai fait un périple homérique», in *Geo*, *Hors série La Méditerranée d'Ulysse*: 22-25.

2005b «Le trajet d'Ulysse: dix ans d'aventures en haute mer», in *Geo*, *Hors-série La Méditerranée d'Ulysse*: 26-31.

«Guidé par Homère, j'ai refait le périple», *Historia*, n° 123, *Numéro spécial*, «Le Monde d'Ulysse», janv.-fév: 80.

Ricœur P.

1983 *L'intrigue et le récit historique*, Le Seuil, Paris.

Severin T.

1985 *The Jason Voyage*, Hutchinson and Co, Surray.

1987 *The Ulysses Voyage*, Dutton, New York.



Fig. 1. VI^e siècle av. J.-C., Musée du Louvre, coll. Campana



Fig. 2. Quatrième quart du VI^e siècle av. J.-C., Musée du Louvre, coll. Campana

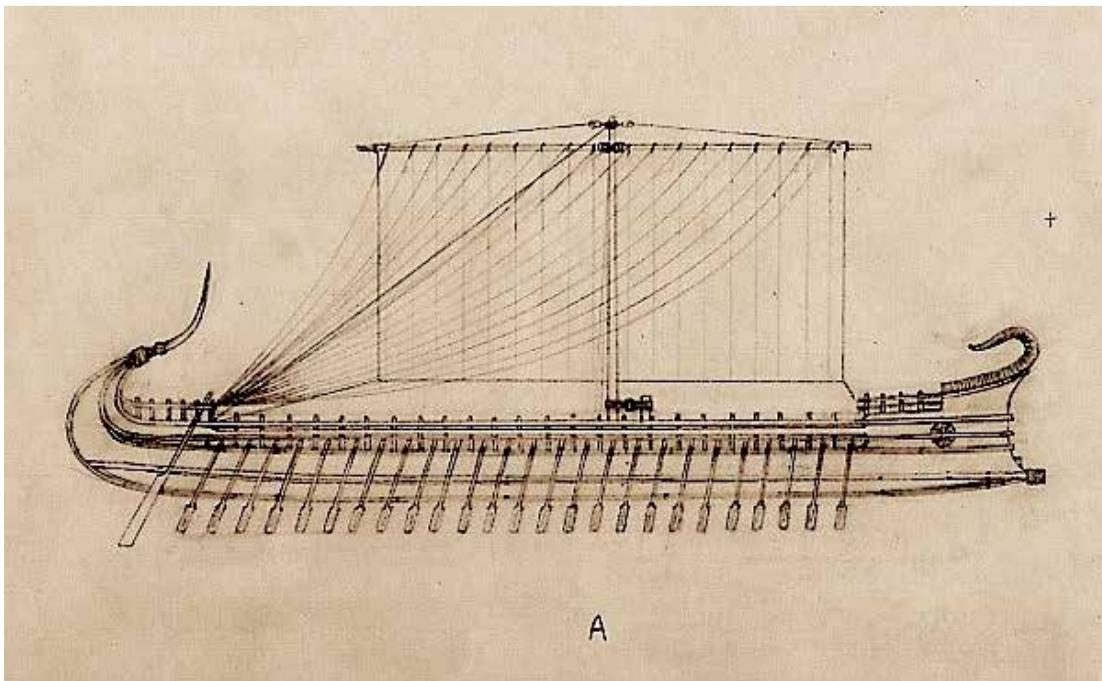


Fig. 3



Fig. 4. Pièce de quille prolongée au-delà des élancements de la proue d'une *pentekontore*.

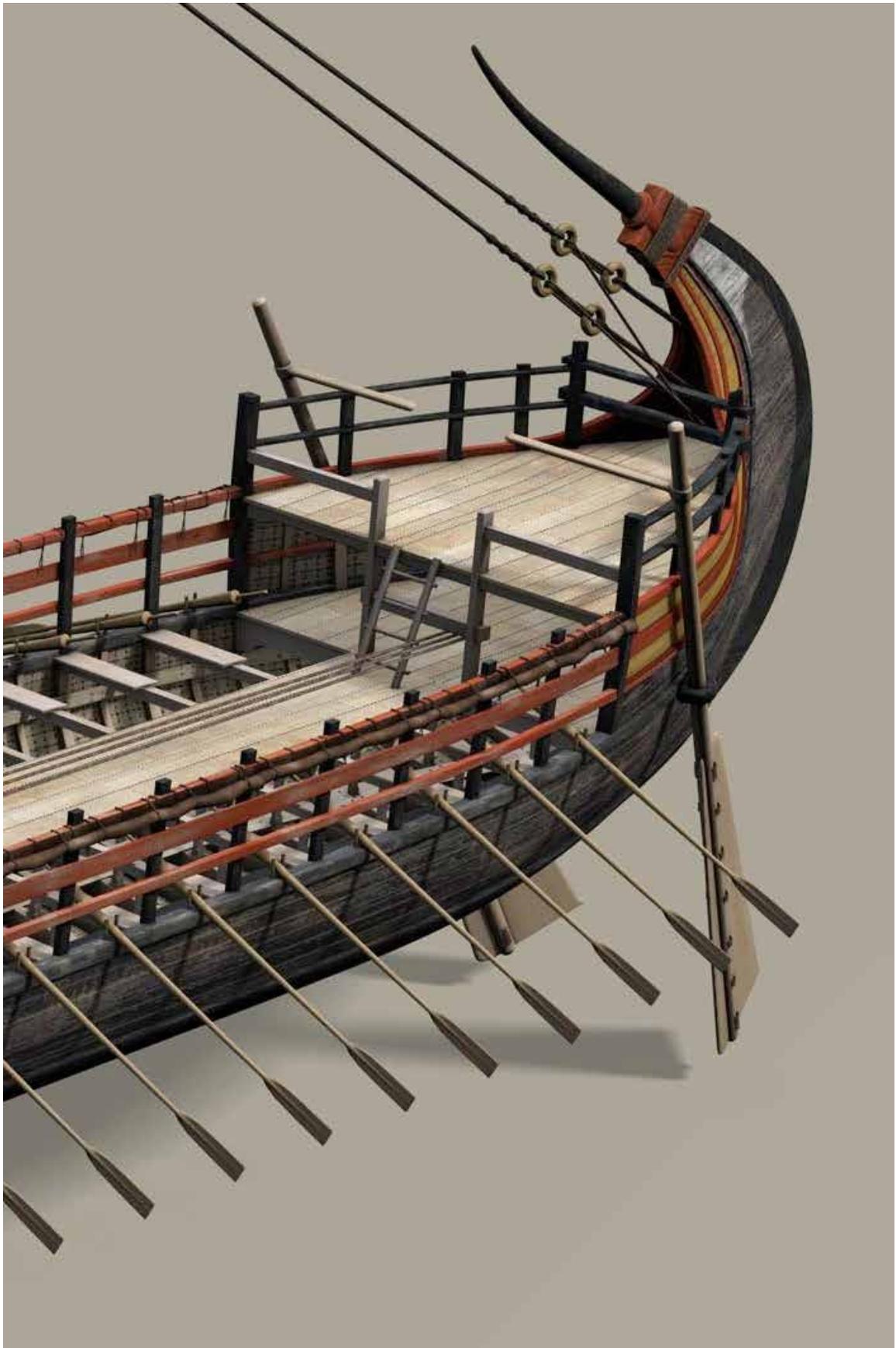


Fig. 5. Poupe d'une *pentekontore* et le plancher du "pilote"

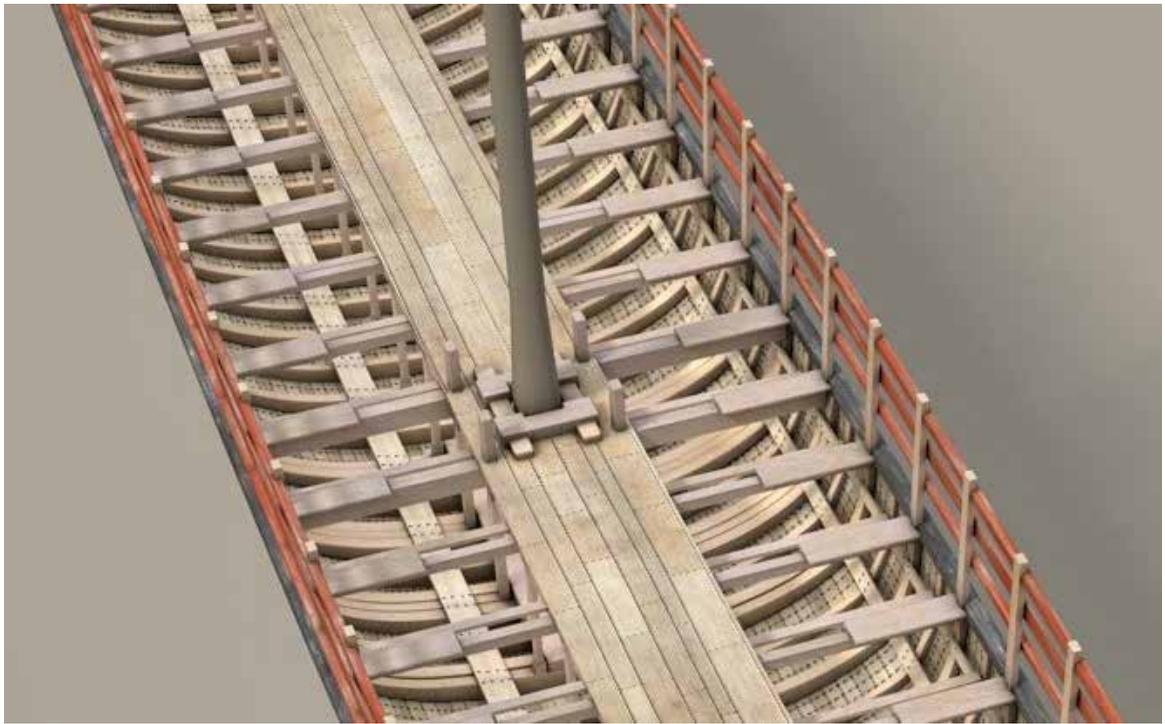


Fig. 6



Fig. 7. Représentation complète d'une *pentekontore*

Caterina Parisi

I popoli tra “natura e cultura” nelle Storie di Erodoto

Com'è noto, le *Storie* di Erodoto non sono solo l'opera del *pater historiae*, ma anche quella del «father of anthropology» (Myres 1953: 43): esse, cioè, non costituiscono esclusivamente l'atto di nascita del genere storiografico, ma anche il più antico e, probabilmente, il più completo saggio di etnografia tramandoci dalla letteratura greca (Immerwahr 1966; Canfora, Corcella 1992; Corcella 1992). Difatti, isolando dal resto dell'opera i primi quattro libri, ci si rende facilmente conto di come le Guerre Persiane rappresentino la cornice ideale (per alcuni il pretesto¹) per poter accogliere, all'interno del resoconto storico, quel materiale etnografico che lo storico di Alicarnasso aveva raccolto nel corso dei suoi numerosi viaggi in Europa, Asia e Africa e che egli riesce a conciliare armonicamente con gli interessi dell'opera destinandone la parte iniziale ad un'ampia parentesi sui popoli con cui i Persiani ebbero, nel corso della loro espansione territoriale, a scontrarsi (Payen 1997).

Sebbene i dati etnografici forniti dalla *Descriptio orbis* erodotea siano il frutto di un'indagine autoptica, la loro divulgazione avviene sulla base di categorie culturali codificate dal *background* in cui si svolge l'attività dell'autore e che permettono di attribuire un valore simbolico, di cui il lettore è immediatamente in grado di cogliere il significato, ad usi e costumi adottati da popoli esotici e lontani nello spazio. È quello che avviene, ad esempio, con le descrizioni delle abitudini alimentari. Per noi moderni, l'attenzione al valore simbolico del cibo risale all'opera di Lévi-Strauss, il quale, con il suo celebre triangolo alimentare, formulato per la prima volta in *Le cru et le cuit (Mythologiques I)* del 1964, sperimentò una modalità di lettura oggi comunemente impiegata come trasposizione della più universale opposizione tra “natura” e “cultura” (Lévi-Strauss 1971). Ancor prima di Lévi-Strauss, tuttavia, sono stati proprio gli antichi Greci ad accorgersi della versatilità di funzioni del cibo, tanto da utilizzarlo, oltre che come imprescindibile fonte di sostentamento, anche come strumento privilegiato nel processo di costruzione dell'identità umana.

Per comprendere in che modo, possiamo servirci

di due episodi tratti da quelli che sono considerati i veri e propri “testi sacri” della tradizione culturale ellenica, la *Teogonia* di Esiodo e i poemi omerici:

1) il sacrificio di Prometeo, descritto dal poema esiodeo, racconta la rottura dell'idillico connubio tra uomini e dèi originata dal Titano a seguito del rito sacrificale tenuto a Mecone: Prometeo, in sede di spartizione della vittima, cerca di favorire gli uomini destinando agli dèi il fumo delle ossa e ai mortali le più succulenti carni ma, in questo modo, lega indissolubilmente la condizione degli esseri umani al soddisfacimento dei bisogni del ventre e getta le basi affinché tale soddisfacimento sia determinato dal consumo di cibi che rappresentano il risultato di un'evoluzione rispetto alla condizione precedente, basata sul consumo di frutti spontaneamente donati dalla terra: il pane e il vino, in quanto prodotti ottenuti tramite il lavoro agricolo, rappresentano un'evoluzione rispetto alla modalità con cui il cibo viene procurato (Durand 1986; Grottanelli, Parise 1988); l'arrosto e il bollito, metodi di cottura a cui da allora viene sottoposta la vittima nel corso del sacrificio, rappresentano invece un'evoluzione rispetto alle modalità con cui esso viene consumato;

2) l'incontro tra Ulisse e Polifemo, una delle pagine più note della letteratura omerica, mette, stavolta, a confronto gli «uomini mangiatori di pane», come sono soliti definirsi il re di Itaca e il suo seguito, con il ben più rude Ciclope, descritto da Omero come bevitore di latte e mangiatore di carne cruda, e dal cui stile di vita sono totalmente estranei la lavorazione della terra e i prodotti ad essa connessi: non è un caso, quindi, che l'arma a cui Ulisse affida lo stordimento e, quindi, l'annientamento del gigantesco nemico sia il vino, bevanda che riassume e simboleggia il gap tecnologico tra i due mondi.

In entrambi gli episodi, come si è visto, è possibile tracciare un profilo della condizione umana basandosi su parametri che attengono il comportamento alimentare e servirsi di tali parametri anche per distinguere tale condizione sia da quella divina, sia da quella animale: gli uomini sono, innanzitutto, mangiatori di pane e cibi cotti e bevitori di vino e se risultano, in questo, inferiori agli dèi, ai quali

spetta il privilegio di saziarsi con il fumo delle ossa bruciate sull'altare, possono ugualmente vantare la loro superiorità rispetto a forme di vita primitive, la cui dieta è basata sul raccolto e sul consumo di cibi crudi (Lovejoy, Boas 1934).

È da questo presupposto che è necessario partire per individuare, nelle parti etnografiche dell'opera erodotea e, per l'appunto, nelle descrizioni delle abitudini alimentari, tutti quegli elementi che, per il loro valore simbolico, riportano dati inequivocabili sul livello di civiltà del popolo che li possiede, tenendo presente che proprio le circostanze storiche descritte dall'opera di Erodoto, ovvero la vittoria greca nel conflitto contro la Persia, sono quelle che consacreranno, per tutto il V secolo, la supremazia dell'istituto greco della *πόλις* e del portato ideologico su cui questa si fonda: l'affermazione dell'uomo civilizzato sul selvaggio e, in termini alimentari, dell'uomo mangiatore di pane e bevitore di vino sul divoratore di carne cruda e bevitore di latte (Turato 1979).

Per facilitare l'analisi, classificheremo il sistema alimentare di ciascun popolo raffrontandolo a due modelli opposti che, per comodità, denomineremo facendo ricorso alle già ricordate categorie strutturaliste del "cotto" e del "crudo" (Segal 1973-4; Hartog 1992; Iacono 2011): con la prima intendiamo riferirci alle abitudini alimentari più avanzate, che possiamo riassumere nella triade agricoltura e consumo di pane – bollito – vino; nella categoria del "crudo" inseriremo gli elementi opposti di questa triade, nomadismo e raccolta di frutti spontanei – crudo o sistemi di cottura primordiali come l'essiccazione – latte: sulla base della maggior conformità all'uno o all'altro modello distingueremo, pertanto, i "popoli del cotto" e i "popoli del crudo"; definiremo, invece, "popoli tra natura e cultura" quelli in cui registreremo la compresenza di abitudini alimentari del "crudo" e del "cotto". Nella suddivisione dei paragrafi, abbiamo scelto di raggruppare i popoli in base all'area geografica di appartenenza².

1. Nord-Est: Sciti, Massageti, tribù della Scizia

Gli Sciti, popolo proveniente dalla Siberia meridionale ed emigrato in direzione del Mar Nero a partire dal VII secolo a. C., sono presenti nella letteratura greca già nell'epos omerico, che li annovera tra le mitiche genti dell'estremo Nord³. In Erodoto, tuttavia, essi smettono parzialmente le loro vesti mitiche e, assieme a caratteristiche ancestrali quali il nomadismo e il consumo di latte equino, tipiche di uno stile di vita pre-cerealicolo, lasciano intravedere notevoli segni di ammodernamento.

Il binomio nomadismo-galattofagia è proprio

quello con cui Erodoto inizia il suo *excursus* sulla Scizia, prendendo spunto da un'usanza ancora per noi di difficile decifrazione (IV 2, 1-2): «gli Sciti accecano gli schiavi a causa del latte che è la loro bevanda [...] per questa ragione, dunque, gli Sciti accecano tutti quelli che catturano, perché non sono agricoltori, ma nomadi⁴». Nel prosieguito dell'*excursus*, tuttavia, Erodoto stesso sembra cadere in contraddizione riducendo gli Sciti nomadi solamente ad una parte minoritaria della popolazione complessiva: nei capitoli IV 17-20, infatti, lo storico suddivide gli Sciti in «aratori, agricoltori, nomadi e regi». Ciò che questa suddivisione testimonia è che almeno a due quarti degli Sciti viene attribuita la conoscenza e la pratica dell'agricoltura, in forte contrasto con la vita nomade che, nella mentalità greca e all'inizio della stessa digressione erodotea, è ritenuto lo stile di vita distintivo dell'intero popolo scita. L'esistenza di Sciti agricoltori sembra, tuttavia, pienamente credibile se si pensa alla presenza di colonie greche ed ellenoscite nella zona compresa tra i fiumi Tira e Boristene, la stessa in cui Erodoto colloca geograficamente le due tribù contadine del popolo scita, che potrebbero essere state all'origine della penetrazione dell'agricoltura lungo le coste del Mar Nero: unica differenza rispetto ai coloni greci è il fatto che, mentre quelli si nutrono dei frutti del loro raccolto, gli Sciti lo utilizzano esclusivamente per venderlo (IV 17, 2). A questo elemento di rottura rispetto all'immagine tradizionale degli Sciti, il testo erodoteo permette di aggiungere altri ugualmente significativi: 1) gli Sciti conoscono e applicano il sistema di cottura più evoluto, il bollito; questo emerge dalla descrizione del rito sacrificale, nel corso del quale la vittima (IV 60, 2) «strangolata e scuoiata la si mette a cuocere (ἔψησιν)»: il termine ἔψησις è proprio quello impiegato in greco per indicare la cottura mediante il bollito; 2) oltre che essere bevitori di latte, come li ricorda già Omero, in Erodoto gli Sciti sono anche bevitori di vino, bevanda che essi utilizzano in occasioni di rilevanza sociale come il giuramento (IV 70) o le cerimonie in onore dei guerrieri (IV 66), ma che, fino a poco prima, era loro totalmente sconosciuta: Erodoto racconta, infatti, di come, in guerra con i Medi per il controllo dell'Asia, gli Sciti furono sconfitti dalla tattica del «banchetto ingannatore» messo loro a disposizione dai nemici, nel quale il vino permise di mettere fuori gioco dei guerrieri totalmente ignari dei suoi effetti (I 106, 2). Nonostante gli inizi turbolenti, successivamente la familiarità degli Sciti con la bevanda di Dioniso si intensificherà al punto che, qualche secolo dopo Erodoto, Ateneo si servirà dell'espressione «mesci alla scita» per etichettare il modo, agli occhi dei Greci, più scorretto di consumare il vino, cioè puro

e non diluito con l'acqua⁵. Sulla base di questi elementi, possiamo dunque definire gli Sciti un popolo "tra natura e cultura".

Ad un livello di semi-civiltà simile a quello degli Sciti è il vicino popolo dei Massageti. A differenza degli Sciti, essi sembrano mantenere intatte le caratteristiche tipiche dei popoli primitivi (I 216, 3): «non seminano nulla, ma vivono di bestiame e di pesci che vengono loro in gran numero dal fiume Arasse. Sono bevitori di latte». Non hanno ancora conoscenza del vino e questo sarà loro fatale: similmente a quanto avevano fatto i Medi con gli Sciti, anche i Persiani di Ciro riescono a portare a termine un'incursione vittoriosa nel campo massageta attraendo ed ubriacando la popolazione con crateri colmi di vino (I 211, 2-3).

Ciò che, però, differenzia i Massageti dalle altre popolazioni barbare del Nord-Est europeo emerge dal racconto erodoteo di una cerimonia locale, in cui le carni dei vecchi defunti diventano oggetto di immolazione e di banchetto (I 216, 2): «quando uno divenga assai vecchio, tutti i parenti riunitisi lo immolano e con lui anche capi di bestiame, e, cottene (ἐψήσαντες) le carni, banchettano». Il verbo utilizzato per indicare la cottura, come già avvenuto nel caso degli Sciti, è un esplicito riferimento all'utilizzo della tecnica del bollito: questo particolare sottrae i Massageti alla sfera del crudo e ne fa a tutti gli effetti popoli "tra natura e cultura". Il territorio nelle vicinanze di Massageti e Sciti è, però, occupato da altre tribù che vivono completamente allo stato primitivo e la cui alimentazione rientra, indubbiamente, nella categoria del "crudo". Alcune di esse sono concentrate nella zona compresa tra il Caucaso e il fiume Arasse (I 201,1-203,1):

l'Arasse è ritenuto da alcuni più grande, da altri più piccolo dell'Istro. Dicono che ci siano in esso numerose isole simili per grandezza a Lesbo, e che in esse abitino uomini che si cibano di radici di ogni genere scavandole durante l'estate, mentre i frutti degli alberi che hanno trovato li ripongono, una volta maturi, per servirsene come cibo e se ne nutrono nella stagione invernale [...] Il fiume Arasse scorre provenendo dal paese dei Matieni, donde viene anche il Ginde, quello che Ciro divide in 360 canali, e sfocia con 40 bracci, che tranne uno finiscono in paludi e stagni, nei quali si dice che abitino uomini che mangiano pesci crudi e che usano vestirsi di pelli di foche [...] Il Caucaso ospita molte e varie popolazioni che per lo più vivono tutte di frutti selvatici.

Tra loro, quindi, si ravvisa la presenza di mangiatori di pesci crudi e coglitori di frutti della terra; per trovare dei carnivori bisogna spostarsi più

ad Ovest dove, alle spalle della Scizia, risiedono gli Androfagi, unico popolo, nelle *Storie*, a cibarsi esclusivamente mediante il ricorso al cannibalismo (IV 106):

gli Androfagi hanno tra tutti gli uomini i costumi più feroci, non curano la giustizia né si attengono a nessuna legge. Sono nomadi e portano vesti simili a quelle scitiche, ma hanno una lingua propria e, soli fra costoro, sono antropofagi.

Non molto distante, si trova un'altra tribù di vegetariani, i Budini, che si nutrono esclusivamente di ghiande e vivono a stretto contatto con una colonia di Greci agricoltori (IV109, 1):

i Budini, che sono autoctoni, sono nomadi e, soli fra gli abitanti di quella regione, si nutrono di pinoli, mentre i Geloni lavorano la terra e si nutrono di frumento e possiedono giardini e non sono affatto simili a quelli né per aspetto né per colore.

Ancora più a Nord, risiedono Argippe ed Issedoni; la loro alimentazione è essenzialmente cruda, sebbene essi si differenzino dalle altre tribù dello spazio scita per il convinto apprezzamento che Erodoto manifesta a proposito delle loro virtù etiche (IV 23, 3-35, 3; IV 26, 1-2):

Pontico è il nome dell'albero da cui traggono il sostentamento. La sua grandezza è all'incirca quella del fico; produce un frutto grande quanto una fava, ed esso ha un nocciolo. Quando diventa maturo lo filtrano attraverso panni e ne cola un liquido denso e nero, e quel che cola ha il nome di "aschi". Questo lo leccano e lo bevono mescolandolo al latte e con la parte più densa della feccia ne fanno focacce e se ne cibano. Bestiame, infatti, non ne hanno molto, non essendo lì affatto buoni i pascoli [...] Nessuno fa offesa a questi uomini (si dice infatti che siano sacri), e non posseggono alcuna arma da guerra. Essi sono quelli che dirimono le controversie dei nemici.

Si dice che gli Issedoni abbiano i seguenti costumi: quando a un uomo muore il padre tutti i parenti portano i capi di bestiame e poi immolatili e fattene a pezzi le carni, fanno a pezzi anche il cadavere del padre dell'ospite e, mescolate tutte le carni, imbandiscono un banchetto. La testa, invece, tolti i capelli e pulitala, la indorano e poi la tengono in conto di immagine sacra, offrendole ogni anno grandi sacrifici. Il figlio rende al padre tali onori, come i Greci nelle feste commemorative dei morti. Quanto al resto, anche questi hanno la fama di essere giusti, e si dice che le donne abbiano poteri pari agli uomini.

2. Est: Persiani e Indiani

I Persiani compaiono all'inizio delle *Storie* come popolo dalle condizioni modeste, sottomesso ai Medi di Astiage; grazie all'ardimento di Ciro il Grande e alla rivolta da questi promossa, essi riescono, tuttavia, a liberarsi dal giogo medo e a gettare le premesse del vasto impero con cui la Grecia avrà, vittoriosamente, a scontrarsi. L'opera di Erodoto segue e descrive attentamente questa parabola del popolo persiano in cui, sin dall'inizio, il fatto alimentare assume un ruolo centrale: su di esso, infatti, si concentra il "programma elettorale" di Ciro, il quale, per convincere i suoi connazionali a unirsi a lui nella lotta ai Medi, dopo averli costretti ad un giorno di estenuanti fatiche, imbandisce per loro un lauto banchetto (I 126, 3-5; Briant 1989):

quando poi ebbero terminato il pranzo, Ciro chiese loro se avevano più gradito il trattamento che avevano avuto il giorno prima o quello attuale. Quelli risposero che grande era la differenza tra l'uno e l'altro, perché nel giorno precedente avevano avuto tutte cose cattive, nel presente invece tutte cose buone. Appigliatosi a queste parole, Ciro svelò tutto il piano dicendo: "Persiani, così stanno per voi le cose: se volete ubbidirmi ci sono per voi questi e infiniti altri beni senza lavoro servile; se invece non volete obbedirmi ci sono per voi fatiche simili a quelle di ieri in numero infinito."

Rispetto a tale episodio, tuttavia, nel celebre passo conclusivo dell'opera di Erodoto le parole di Ciro sembrano andare in direzione diametralmente opposta (IX 122, 2-4):

poiché Zeus concede ai Persiani l'egemonia e fra tutti gli uomini a te, o Ciro, ora che hai abbattuto Astiage, dal momento che possediamo una terra piccola e per di più montuosa, trasferiamoci da questa e occupiamone una migliore [...] Ma Ciro, udito ciò e senza mostrare di meravigliarsi per la proposta, li invitò a farlo, ma li ammonì a prepararsi a non essere più dominatori, ma dominati: dai luoghi molli, son soliti nascere uomini molli, perché non è di una stessa terra produrre frutti meravigliosi ed uomini valorosi in guerra. Sicché i Persiani, ricredutisi, si allontanarono convinti dal parere di Ciro, e preferirono dominare abitando una misera terra infeconda piuttosto che, coltivando fertili pianure, essere schiavi di altri.

Nonostante l'evidente incongruenza tra i due passi, dalla descrizione erodotea del tenore di vita persiano appare chiaro come, a prevalere, sia stato lo scenario pronosticato dalle parole di Ciro nel

primo dei suoi discorsi: con la sconfitta dei Medi e la nascita dell'impero si aprono, infatti, per la Persia le porte del lusso e della ricchezza, e uno dei segni tangibili di questo cambiamento è proprio il sorgere di una cucina sfarzosa ed elegante, che la sempre più sofisticata corte imperiale mette in mostra come vero e proprio emblema del suo potere. Un'idea dell'utilizzo politico del banchetto del re è quella che ci danno, ad esempio, i rilievi rinvenuti nell'antica capitale di Persepoli contenenti la rappresentazione del lungo corteo di servitori, in abiti Medi e Persiani, che reca cibo alla tavola del re, dei commensali aristocratici e del popolo che assistono alla cerimonia: «it's clear that the creation of a royal cuisine is dependent on the development of a social and political hierarchy» (Sancisi-Weerdenburg 2001: 299). Ma il cibo diventa uno *status symbol* anche per il popolo, il cui ceto sociale è possibile ricavare dalle pietanze offerte in occasione del banchetto di compleanno: nelle case dei ricchi bue, cavallo, cammello e asino arrostiti al forno, in quelle dei poveri bestiame minuto (I 133, 1).

Come riflesso del lusso incondizionato del suo popolo, la cucina persiana arriva a sovvertire i valori tradizionali, assegnando al cibo una funzione più estetica che alimentare (I 133, 2): «usano pochi piatti sostanziosi, ma molti piatti di delicatezze e non tutti insieme». Descritta così, quella persiana rappresenta per noi la più antica forma di *haute cuisine*, la quale consente ai Persiani di porsi ben al di sopra degli stessi Greci, le cui condizioni alimentari erano tanto più moderate che, proprio a detta dei Persiani, essi (I 133, 2) «cessano di mangiare mentre hanno ancora fame perché dopo il pasto non viene servito loro alcun cibo di pregio». In virtù di questo, non trova nessuna difficoltà la collocazione dei Persiani tra i "popoli del cotto" (Nenci 1976).

Ai confini con l'impero persiano, verso Est, si trovano alcune tribù di Indiani ancora non sottomesse al Gran Re (III 98, 3-100):

alcuni abitano nelle paludi del fiume e si cibano di pesci crudi che prendono da imbarcazioni di canne [...] Altri Indiani che abitano ad Oriente di questi sono nomadi, si cibano di carni crude e sono chiamati Padei [...] Altri Indiani invece hanno i seguenti costumi: non uccidono alcun essere vivente, né seminano alcunché, né hanno l'abitudine di possedere case, ma mangiano erba e hanno nel loro paese una pianta di grandezza pari a un granello di miglio in un baccello, che nasce spontaneamente dalla terra; essi lo raccolgono, lo cuociono con tutto il baccello e lo mangiano.

Le abitudini alimentari di ogni gruppo sono diverse, soprattutto in relazione all'oggetto della

dieta, ma tutte riconducibili alla sfera del "crudo". Tra di essi, sembrerebbero più evoluti gli Indiani vegetariani che, benché usufruiscano della raccolta di frutti spontanei, sottopongono i semi a cottura; tuttavia, anche il nutrirsi di chicchi interi appartiene ad un tempo, per i Greci lontano, «in cui Demetra ancora non aveva rivelato agli uomini l'uso della macina» e che, pertanto, «custodisce la traccia di un'epoca intermedia tra l'avvento dei cereali e la scoperta del grano macinato e del pane di farina» (Detienne 1975: 133): si tratta, quindi, di una cucina non ancora civilizzata.

3. Sud-Est: Egiziani

Particolare è il caso degli Egiziani, popolo alla cui storia Erodoto dedica interamente il secondo libro e per la cui cultura manifesta una palese venerazione, sebbene i suoi costumi risultino significativamente caratterizzati da un totale capovolgimento rispetto al modello greco: con un'inversione totale delle normali funzioni dei due sessi, ad esempio, le donne si dedicano al commercio ed urinano in posizione dritta, mentre gli uomini stanno a casa a tessere e urinano accovacciati (II 35, 2-3) (Loyd 1975-88, 1989 *ad locum*; Andò 1980: 88-89). Ma è soprattutto dal punto di vista alimentare che il capovolgimento risulta ancora più evidente, dal momento che esso coinvolge proprio i capisaldi della cucina greca: il pane e il vino. Per quanto riguarda il pane: «gli altri si nutrono d'orzo e di frumento; fra gli Egiziani, invece, chi si nutre di questi prodotti si attira grandissimo biasimo; fanno, invece, il pane di olira, che alcuni chiamano zeia» (II 36, 2) (García Soler 2001).

Anche nel caso del vino di vite, il cui uso era concesso solo ai sacerdoti (II 37, 4) e in particolari contesti religiosi, come la festa in onore di Bubasti (II 60, 3), l'Egiziano medio si serve di un surrogato (II 77, 4): «usano vino d'orzo poiché non hanno nel Paese viti». La natura inversa dei costumi egiziani, tuttavia, trova una spiegazione nel comportamento anomalo del fiume Nilo, dal momento che esso, diversamente dai fiumi europei, è caratterizzato da secche invernali e da periodi di piena in estate: proprio al suo funzionamento inverso la prosperità e il carattere della nazione sono strettamente legati e dipendenti. La tipologia dei cibi consumati e dei sistemi di cottura adoperati dagli Egiziani è improntata alla più totale varietà, come dimostra il *menu* di quelli che Erodoto definisce i più saggi tra gli uomini, gli abitanti «della parte dell'Egitto che viene seminata» (II 77, 4-5):

mangiano pane facendo con spelta ciò che essi

chiamano *cillesti*. Usano vino d'orzo, poiché non hanno nel Paese viti. Mangiano crudi alcuni pesci seccandoli al sole, altri disseccati sotto sale. Mangiano le quaglie e le anatre e gli uccelli piccoli crudi, dopo averli prima salati. Quanto agli altri animali che hanno, sia pesci che uccelli, al di fuori di quelli che vengono considerati sacri, li mangiano tutti bolliti ed arrostiti.

Come si vede, oltre alla totale astinenza da pane e vino tradizionali, nel loro sistema alimentare viene contemplata la compresenza del cotto e del crudo e, all'interno del cotto, di forme meno elaborate, come l'essiccazione, e più elaborate, come l'arrosto e il bollito. Tutto ciò, ovviamente, pone seriamente a rischio l'inserimento degli Egiziani nel gruppo dei "popoli del cotto" o lo fa, quantomeno, apparire impreciso (Longo 1987a, 1987b; Longo, Scarpi 1989). Ciò nonostante, riteniamo abbia un peso decisivo, nella collocazione della cucina egiziana tra quelle del "cotto", il giudizio manifestamente benevolo che Erodoto lascia trasparire nei confronti della lunga tradizione culturale del popolo del Nilo, che lo storico ritiene anteriore, e quindi superiore, a quella di ogni altro popolo, compreso quello greco: è solo tenendo conto del favore erodoteo, infatti, che si può comprendere come tratti culturali così distanti da quelli greci vengano addirittura definiti *θωμάσια*, «cose meravigliose» (II 35, 1) (Ferguson 1975; Gianotti 1988).

E se all'interno della categoria del "cotto" intendiamo racchiudere, come detto all'inizio, tutti quegli elementi che caratterizzano una superiorità, non solo culinaria, ma anche complessivamente intesa, risulta pienamente giustificato il suo utilizzo per definire un popolo a cui, secondo Erodoto, vanno attribuite invenzioni quali l'anno, i dodici mesi, i nomi degli dèi e la costruzione di templi e altari (II 4, 1-2).

4. Sud-Ovest: Libi

Altro esempio di popolo "tra natura e cultura" è costituito dai Libi. I Libi possiedono apparentemente notevoli punti di contatto con gli Sciti, il più evidente dei quali è l'analoga suddivisione in nomadi e agricoltori, situati rispettivamente ad Est e ad Ovest del lago Tritonide; tuttavia, nel caso dei Libi, la condizione alimentare di entrambi i gruppi sembra essersi arrestata allo stadio del crudo. I Libi nomadi (I 186, 1) «mangiano carne e bevono latte» e tra di essi si segnalano, particolarmente, i Nasamoni, che si nutrono di frutti raccolti dalle palme e di locuste disseccate e unite al latte (I 172, 1), e i Lotofagi, che si nutrono esclusivamente del frutto del loto (I 177). I Libi agricoltori, che dovrebbero

rappresentare la parte più evoluta del popolo libico, sembrano essere ancora più arretrati dei loro conterranei nomadi: la pratica dell'agricoltura non viene menzionata da Erodoto come fonte del loro sostentamento, né come oggetto di scambio commerciale, come nel caso degli Sciti agricoltori; al contrario, alcuni di essi, i componenti della tribù dei Gizanti, sono mangiatori di scimmie (I 194), mentre sulle abitudini alimentari delle altre tribù non vengono fornite ulteriori informazioni. In realtà, Erodoto indica come vero granaio della Libia la zona costiera orientale, ossia quella compresa tra la città greca di Cirene e quelle autoctone di Cinipe ed Euesperidi, dove le stagioni di raccolto sono molteplici e floride. Ulteriore differenza dalla situazione scita è il fatto che, mentre in Scizia erano gli Sciti agricoltori a vivere a stretto contatto con la grecità coloniale, nella zona più fertile del territorio, tra i Libi sono invece i nomadi a confinare con la città di Cirene, essendo residenti nella parte ad Est del lago Tritonide, e sono proprio loro a godere dell'irradiazione culturale generata dalla presenza greca sul territorio, alla quale cercano di ispirarsi⁶.

Il caso dei Libi agricoltori permette, così, di spiegare come, in mancanza di documentazioni autoptiche, l'autore sia stato influenzato, nell'attribuzione di un tipo di alimentazione cruda o cotta, da parametri quali la lontananza geografica: sebbene avesse sentito parlare, presumibilmente da caravanieri, dell'esistenza di tribù contadine ad ovest del lago Tritonide⁷, esse erano tuttavia troppo lontane nello spazio per poter essere concepite alla stregua di popolazioni agricole tradizionali; caso ancora più emblematico può essere considerato quello dei Garamanti, popolo contadino del deserto libico che «semina trasportando terra sul sale», mentre solitamente è la terra a costituire la base della semina, e presso il quale «anche i buoi pascolano a ritroso» (IV 183, 1).

Al di là della questione libica, confrontando il grado di civiltà alimentare dei popoli fin qui presi in esame con la loro posizione geografica, si avverte con chiarezza il trasparire di un pregiudizio ellenocentrico, in conseguenza del quale Erodoto tende a proiettare sui popoli più vicini all'Ellade, ritenuta il centro dell'ecumene, tratti culturali più simili al modello greco e immagina, invece, i popoli dei luoghi più marginali come prototipi culturali sempre più dissimili fin quasi, addirittura, rovesciati.

Sebbene nelle *Storie* non vi sia una descrizione dei costumi greci, il modello greco è tuttavia incarnato, pur con delle differenze, da Persiani ed Egiziani, ossia da quei popoli che possono vantare, oltre che un'evidente vicinanza geografica, anche una più forte e radicata interazione culturale con il popolo greco; il suo opposto, invece, è evidente-

mente rappresentato da quei popoli situati in zone distanti ai confini dell'ecumene, come gli Indiani, o che risiedono in luoghi, quali alture e paludi, tradizionalmente legati a un senso di separatezza, come le tribù del Caucaso e della Scizia. Presso i popoli che abbiamo definito "tra natura e cultura", invece, un contatto territoriale e culturale è stato reso possibile dalla fondazione di zone coloniali elleniche, divenute artefici della diffusione di conoscenze tipiche dei popoli più evoluti, quali l'agricoltura e il bollito; in questi popoli, quindi, si è registrato un avanzamento culturale notevole rispetto ai loro vicini meno progrediti (Li Causi, Pomelli 2001).

Nell'opera erodotea, tuttavia, non sono solo i "popoli del crudo" ad allontanarsi dal modello greco: un ancora più netto rovesciamento è rappresentato dai popoli che vivono agli angoli più remoti dell'ecumene. Come ha brillantemente dimostrato Romm nell'opera *The edges of the earth: geography, exploration, and fiction*, infatti, i confini della Terra sono da sempre, nel pensiero ellenico, il luogo in cui mito e storia si intersecano e i popoli che vi abitano assumono caratteristiche a metà tra il divino e l'umano. Questo è vero già per Omero, i cui poemi vedono i confini della Terra ospitare popoli fantastici, come gli Ippemolgi a nord e gli Etiopi a sud⁸; e anche in questo Erodoto si dimostra figlio della tradizione precedente. A dimostrazione della loro condizione peculiare, questi popoli rappresentano delle eccentricità ben difficili da collocare all'interno della sola dialettica "crudo"/"cotto".

5. I popoli delle estremità: Iperborei, Etiopi e Atlantici

All'estremo nord-est, procedendo dal territorio delle tribù scite, si giunge sino agli Iperborei, popolo fantastico situato alle spalle del vento di Borea e noto per la mitezza del clima. A proposito delle abitudini alimentari degli Iperborei le *Storie* non danno alcuna informazione, eccetto che per l'iperboreo Abari, il quale «portò in giro la sua freccia per tutta la terra senza prendere cibo» (IV 36, 1). La figura di Abari è una figura di complessa definizione: secondo Meuli, egli sarebbe uno degli effetti che la compenetrazione tra la cultura sciamanica siberiana e quella greca, venute a contatto all'epoca della colonizzazione del Mar Nero⁹, ha prodotto sulla cultura e la letteratura greche. Tali personaggi, secondo le fonti antiche, erano in grado di vivere lunghi periodi di dissociazione mentale, durante i quali compivano viaggi in luoghi lontani, spesso simultaneamente. La cultura greca ha, poi, trasformato molti di essi, Abari compreso, in seguaci di Pitagora (Romm 1989).

Tuttavia, leggendo *La vita pitagorica* di Giamblico, emergono degli adattamenti che Erodoto ha operato sulla vicenda di Abari per renderla più realistica. In Giamblico, infatti, è la freccia a trasportare Abari e a permettergli di superare gli ostacoli naturali¹⁰; in Erodoto, invece, è lui a trasportare la freccia. Entrambi attestano, tuttavia, che Abari visse senza mai toccare cibo¹¹. Tali adattamenti testimoniano, quindi, che, se per Erodoto non fosse credibile la possibilità di viaggiare a bordo di una freccia, lo era però quella relativa al prolungato digiuno.

Se si aggiunge, poi, che in Erodoto non si specifica in alcun modo che i viaggi di Abari siano stati compiuti esclusivamente in forma spirituale e che, di conseguenza, l'opera di Erodoto sia ben lontana dall'attribuire al sacerdote iperboreo tratti sciamanici¹², si può interpretare il dato relativo ai digiuni di Abari come tratto caratteristico delle abitudini alimentari dell'intero suo popolo. In nessuna fonte, tuttavia, sembra trovarsi un accenno al fatto che gli Iperborei potessero vivere senza alimentarsi. Un elemento, però, curioso, affiora dalle fonti latine, dove si parla di felici suicidi di massa che gli Iperborei praticano una volta raggiunta la *satietas vivendi*¹³. Il paradossale collegamento tra la sazietà e la morte richiama in maniera sorprendente quello della storia di Abari tra la sopravvivenza e l'astinenza da cibo, quasi a far supporre che il digiuno a cui egli si sottopone sia, per un Iperboreo, l'unico strumento di sopravvivenza alla morte, che sovviene invece con la sazietà.

A Sud dell'Egitto abita un altro popolo fantastico, quello degli Etiopi dalla lunga vita. Essi compaiono nelle *Storie* come preda delle sfrenate ambizioni del sovrano persiano Cambise, il quale, per intenzione di impadronirsi dei segreti della loro immortalità, invia a carpire informazioni un'ambasciata di Ittiofagi. Erodoto collega chiaramente la portentosa longevità di questo popolo alla loro alimentazione: «la maggior parte di loro raggiunge i 120 anni, ma alcuni superano anche quest'età, e si cibano di carni cotte e bevono latte» (III 23, 1). La prima particolarità che emerge a proposito dell'alimentazione etiopica, come è possibile intuire già da questa breve frase, è quindi quella di coniugare una bevanda tipica di una cucina primitiva, come il latte, con il sistema più evoluto di trattamento della carne, il bollito. Tuttavia, ad occuparsi della cottura della carne non erano gli Etiopi stessi, ma, secondo alcune leggende, essa veniva prodotta dalla cosiddetta «la Mensa del Sole» (III 18):

ecco come si dice sia la Mensa del Sole: c'è in un sobborgo un prato tutto pieno di carni cotte di ogni specie di quadrupedi. In esso di notte hanno cura di mettere le carni quei cittadini che sono

di volta in volta in carica come magistrati, e di giorno chi vuole può accostarsi e mangiare. Gli abitanti del luogo, invece, affermano che la terra stessa ogni volta produce queste carni. Dunque tale si dice che sia la cosiddetta Mensa del Sole.

L'immagine degli Etiopi come popolo dotato in abbondanza di ecatombi animali, tanto da attirare anche gli appetiti degli dèi, è già presente in Omero¹⁴. Erodoto, tuttavia, introduce un elemento in più, cioè quello di una magica mensa in grado di produrre carne bollita. La Mensa del Sole, in definitiva, non solo conferma la condizione privilegiata degli Etiopi, ma riesce a sintetizzare due estremi opposti, il bollito e la produzione spontanea; un simile beneficio, come giustamente ha sottolineato Vernant, non solo evita agli Etiopi di sporcarsi le mani con un sacrificio cruento, ma genera una confusione «tra ciò che è morto e ciò che è vivo, ciò che è crudo e ciò che è cotto» (Detienne-Vernant 1982: 168): probabilmente è per questo motivo che Erodoto manifesta nei suoi confronti un totale scetticismo, tanto da ritenerla una frode delle autorità locali. Anche nel resto, le abitudini alimentari degli Etiopi si discostano da quelle tradizionali, come è possibile intravedere dalle parole rivolte dal re etiopico agli Ittiofagi (III 22, 4):

quelli allora risposero che si nutrivano di pane, spiegando la natura del frumento e che 80 anni sono il massimo stabilito per la vita umana. A queste parole l'Etiopica disse che non c'era affatto da meravigliarsi se mangiando letame vivevano pochi anni e che neppure avrebbero potuto raggiungere quell'età se non si fossero ristorati con quella bevanda, soggiunse indicando agli Ittiofagi il vino: in quello infatti gli Etiopi erano inferiori ai Persiani.

Ancor più degli Egiziani, dunque, essi rifiutano le proprietà nutritive del pane di frumento, mentre mostrano di stimare le qualità del vino, unico terreno nel quale si ritengono inferiori ai Persiani. Tuttavia, ad eccezione del vino, ciò su cui gli Etiopi ripongono la loro superiorità sui Persiani è proprio il rifiuto del modello alimentare di cui gli invasori sono portatori e che, in questa circostanza, li pone in una condizione di inferiorità. E forse proprio a rimarcare l'inferiorità, un fatale processo di regressione obbligherà l'esercito persiano, rimasto privo di viveri durante l'attraversamento del deserto in direzione del territorio etiopico, a portarsi quasi ai limiti dell'allelofagia (III 25, 6-7):

i soldati, finché ebbero la possibilità di prendere qualche cosa dalla terra, si mantennero in vita

mangiando erba; ma quando giunsero al deserto, alcuni di essi compirono un'azione orribile: tratto a sorte un uomo su dieci di loro lo divorarono. Cambise, informato di ciò, temendo che si mangiassero l'uno con l'altro, abbandonata la spedizione contro gli Etiopi, tornò indietro.

Ad ovest degli Etiopi dalla lunga vita, in pieno deserto libico, si trova, invece, il monte Atlante, le cui alture sono impenetrabili all'occhio umano (IV 184, 3):

stretto e circolare da ogni parte ed alto – a quanto si dice – tanto che le sue vette non si possono scorgere: giammai infatti le abbandonano le nubi né d'estate né d'inverno. Gli indigeni dicono che sia una colonna della volta celeste¹⁵.

Il popolo che vi risiede, e che dal monte prende il nome, viene raccontato con una sola battuta, incentrata proprio sulle abitudini alimentari: «si dice che essi non si nutrano di alcun essere animato e che non abbiano sogni» (IV, 184, 3). L'espressione qui tradotta "alcun essere animato" corrisponde al greco ἔμψυχον οὐδέν ed è tradizionalmente intesa come un riferimento alla dieta a base di datteri praticata da alcune popolazioni del deserto che, escludendo la carne, si priverebbe dell'apporto di elementi nutritivi derivati da esseri dotati di ψυχή, ovvero di "vita"¹⁶. A questa interpretazione, ovviamente legittima, riteniamo possibile affiancare altre, in base ad alcune considerazioni: 2) Erodoto avrebbe potuto fare diretto riferimento ad una eventuale dieta a base di datteri a proposito degli Atlanti, come pochi capitoli prima aveva fatto a proposito del popolo dei Nasamoni; 3) l'espressione ἔμψυχον οὐδέν potrebbe, per un Greco, essere quella più adatta a designare, oltre che il cibo vegetariano, proprio quello carneo: come abbiamo detto parlando del sacrificio di Prometeo, la liturgia del rito sacrificale praticato dai Greci destinava agli uomini la carne propriamente detta e alle divinità il fumo generato dalla combustione delle ossa; questo, se da un lato comportava, per gli immortali, la rinuncia alla parte più saporita della vittima, garantiva loro la conquista della parte più importante, dal momento che le ossa costituiscono la parte vitale dell'animale, mentre la carne, che spettava agli uomini, quella putrescibile: l'assenza della ossa, in definitiva, trasformava la creatura vivente in cibo mortale ed esemplificava, in termini alimentari, la separazione tra uomini e dèi.

Per i Greci, in definitiva, la sola carne di cui è possibile nutrirsi è una carne "priva di vita", esattamente come il nutrimento degli Atlanti, poiché le sue parti vitali sono riservate esclusivamente alle divinità. Se, quindi, arrivassimo a considerare la dieta

degli Atlanti come una dieta di tipo carneo, essa rivelerebbe tratti ancor più vantaggiosi di quelli che Vernant aveva pronosticato per la Mensa del Sole degli Etiopi: come la produzione naturale di carne bollita evita agli Etiopi di sporcarsi le mani con il sacrificio carneo, ancor più lo permette la nascita spontanea di cibi in cui la parte destinata agli dèi è del tutto assente. Ed effettivamente, il poter evitare l'atto di sottomissione del sacrificio ben si concilia con lo stile di vita degli Atlanti, alquanto simile a quello delle divinità: essi vivono, infatti, in una sorta di Olimpo del deserto, immune dalla calura del Sole che tanto affligge il vicino popolo degli Ataranti (IV 184, 1-2), e dove, non a caso, la gente autoctona colloca il punto di giuntura tra la Terra e il cielo.

All'inizio di questa nostra analisi abbiamo chiarito come i Greci rappresentassero la specificità della condizione umana, sia rispetto a quella divina sia rispetto a quella animale, essenzialmente in termini alimentari. Traducendo tale concetto secondo le categorie lévistraussiane, delle quali ci siamo serviti per classificare i popoli erodotei, il "cotto" è stato impiegato per designare quei popoli che, nel racconto erodoteo, praticano un'alimentazione in linea con quella ritenuta propria di un essere umano, mentre il "crudo" è stato adottato per coloro che praticano un'alimentazione di rango inferiore, quasi prossima a quella delle bestie.

Nel caso di questi tre popoli ai confini della Terra, come avevamo anticipato, si tratta di popoli che sembrano sfuggire ai limiti e alle condizioni che regolamentano la vita degli altri uomini; i loro sistemi alimentari, infatti, possiedono il privilegio di non risentire dei vincoli imposti all'alimentazione umana dal sacrificio di Prometeo, pur con modalità diverse: 1) gli Iperborei, se si estendesse loro la capacità di astinenza dal cibo di Abari, non avrebbero bisogno di alimentarsi alla stregua dei comuni mortali; 2) gli Etiopi dalla lunga vita, per i quali la Mensa del Sole produce carne bollita, non hanno bisogno di ottenerla tramite il sacrificio; 3) ancor meno gli Atlanti, che hanno a disposizione una carne già "devitalizzata", come richiesto dal rito sacrificale. È evidente, quindi, che la loro deviazione dal modello alimentare tradizionale non è, come nel caso dei "popoli del crudo", in direzione discendente, cioè verso lo *status* animale, ma ascendente, verso quello sovrumano. Queste rapide conclusioni sono semplici tentativi di interpretazione volti a dimostrare come l'argomento scelto, ovvero la decifrazione delle abitudini alimentari dei popoli delle *Storie* sulla base delle categorie lévistraussiane, non produca semplicemente una riproduzione dell'eterna tensione tra natura e cultura (Redfield 1985): il carattere peculiare dell'opera erodotea, di cui le contaminazioni tra mito e storia costituiscono

un tratto distintivo, consente di valutare l'aspetto alimentare in contesti che esulano dall'etnografia in senso stretto, come quelli relativi ai popoli leggendari ereditati dalla tradizione epica, nei quali il cibo non è più oggetto di un confronto tra uomini, ma diviene indicatore del grado di vicinanza dell'uomo al divino: quella stessa vicinanza che correnti filosofiche come l'orfismo e il pitagorismo si affannavano invano a ricreare ricorrendo all'astensione dalla carne, ma che era possibile per un Greco anche solo immaginare in una tradizione religiosa in cui, pur su due livelli differenti, comportamenti e bisogni divini, non ultimo quello dell'alimentazione, erano lo specchio di quelli umani (Mora 1986).

Note

¹ A Jacoby, ad esempio, risale l'idea che le *Storie* fossero state progettate inizialmente come una semplice periegesi dell'impero persiano e che l'interesse per le Guerre Persiane fosse subentrato solo dopo il trasferimento di Erodoto ad Atene nel 445 a.C. ca. (*Real-Encyclopädie, Suppl.* II, s.v. *Herodotus*). Su questo aspetto cfr. Benardete 1969; Asheri, Medaglia 1990. Da ultimo le riflessioni di Dorati 2000 e Dench 2007.

² Cfr. Lacarrière 1968 e Jacob 1991. Per una riflessione sulla concettualizzazione erodotea, cfr. Nenci, Reverdin 1990.

³ In *Il.* XIII 5-6 Omero parla «degli Ippemolgi belli, / che bevono latte equino».

⁴ Le traduzioni di Erodoto sono di Izzo D'Accini, riviste da Fausti per l'edizione BUR, Milano 1984. Cfr. Eliade 1975; Dumézil 1978.

⁵ Athen. X 427c. In realtà, dal testo erodoteo non emerge alcuna occasione in cui gli Sciti consumino vino puro, che appare unicamente unito ad altre sostanze liquide quali l'acqua (IV 66) e il sangue (IV 70). Cfr. Elia-de 1975; Dumézil 1978.

⁶ Dei Gilgami, ad esempio, Erodoto dice che cercano di imitare i costumi dei Cirenei (IV 170) e dei Bacali che hanno gli stessi costumi di quelli che abitano a sud di Cirene (IV 171). Cfr. Berti 1988; De Vido 2005.

⁷ Lo scenario è storicamente credibile dati i ritrovamenti, nelle regioni berbere dell'Africa occidentale, dei resti di un particolare tipo di aratro *manico-dentale* inventato e utilizzato, sin dall'antichità, dalle popolazioni

autoctone (cfr. Camps 1985: 41; Coppola 1999: 115).

⁸ Degli Ippemolgi si è detto a proposito degli Sciti (nota 2); degli Etiopi omerici sono descritte le continue ecatombi di animali, tali da attirare persino gli dèi olimpici in un continuo e festoso banchetto: *Il.* I 423-4; XXIII 205-6; «the entire involvement of the gods in the action of *Iliad*, beginning with Theti's embassy to Zeus and ending with the death of Hector, seems from the divine perspective to be only an interruption of an otherwise blissful Ethiopian holiday» (Romm 1992: 53). Utile l'indagine di Bunbury 1979 e di Ballabriga 1986.

⁹ Cfr. Meuli 1935; sull'argomento cfr. anche Eliade 1975: 26-43 e Dodds 1997: 159 ss.

¹⁰ Cfr. Iambl. *Vit. Pyth.* 91; 141.

¹¹ Cfr. *Ibid.* Cfr. Thomas 2000.

¹² Di questo parere Dodds 1997: 173 n. 1.

¹³ Il primo a parlarne è Pomponio Mela (*Chorogr.* III 37); a seguire Plinio il Vecchio (*Nat. hist.* IV 89) e Solino (*De mirab. mund.* XVII).

¹⁴ Cfr. nota 6.

¹⁵ «Qui Erodoto mescola la tradizione greca che vede in Atlante il titano che regge le colonne su cui poggia il mondo (*Od.* I 53 ss.) con vaghe conoscenze dei monti dell'Atlante, ed attribuisce agli indigeni l'idea che il monte sia una colonna del cielo» (Fausti, nota di commento ad *Erodoto. Storie*, BUR, Milano 1984, II: 355 n. 173).

¹⁶ Cfr. Corcella-Medaglia 1993: 374.

Bibliografia

Andò V.

1980 «La comunanza delle donne in Erodoto», in *Phyllis Charin. Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, G. Bretschneider, Roma: 85-102.

Asheri D., Medaglia S. M.

1990 *Erodoto, Le Storie. Libro III. La Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.

Ballabriga A.

1986 *Le Soleil et le Tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

- Benardete S.
1969 *Herodotean Inquiries*, Nijhoff, The Hague.
- Berti N.
1988 «Scrittori greci e latini di *Libykà*: la conoscenza dell'Africa settentrionale dal V al I secolo a.C. », in M. Sordi (a cura di), *Geografia e storiografia nel mondo classico (Contributi dell'Istituto italiano di storia antica XIV)*, Vita e pensiero, Milano: 145-165.
- Briant P.
1989 «Histoire et idéologie: les Grecs et la décadence perse», in M.-M. Mactoux, E. Geny (eds), *Mélanges P. Lévêque*, II, Les Belles Lettres, Paris: 33-47.
- Bunbury E. H.
1979 *A history of ancient geography: among the Greeks and Romans from the earliest ages till the fall of the Roman empire*, Gieben, Amsterdam (1ª edizione London, 1879).
- Camps T.
1985 «Pour une lecture naïve d'Hérodote. Les récits libyens (IV, 168-199)», in *Storia della storiografia*, VII: 38-59.
- Canfora A., Corcella, L.
1992 «La letteratura politica e la storiografia», in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I. La produzione e la circolazione del testo, Tomo I. La polis*, Salerno, Roma: 433-471.
- Coppola A.
1999 «Erodoto e la Libia Occidentale: dal lago Tritonide alla leggenda troiana» in *Erodoto e l'Occidente (Supplementi a "Kokalos", 15)*, L'Erma di Bretschneider, Roma: 111-121.
- Corcella A.
1992 «Geografia e *Historie*», in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica. Vol. I. La produzione e la circolazione del testo, Tomo I. La polis*, Salerno, Roma: 265-277.
- Corcella A., Medaglia S. M.
1993 *Erodoto, Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- De Vido S.
2005 «Belve, scimmie, uomini nella Libia erodotea», in E. Cingano, A. Ghersetti, L. Milano (a cura di), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, atti del Convegno, Venezia, 22-23 maggio 2002, S.A.R.G.O.N., Padova: 193-210.
- Dench E.
2007 «Ethnography and History» in J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Blackwell, Oxford: 493-503.
- Detienne M.
1975 *I Giardini di Adone: i miti della seduzione erotica*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1972, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.
- Detienne M., Vernant J. P.
1982 (a cura di) *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino; ed. orig. 1979, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris.
- Dodds E. R.
1997 *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze; ed. orig.: 1951, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- Dorati M.
2000 *Le Storie di Erodoto: etnografia e racconto*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma.
- Dumézil G.
1978 *Romans de Scythie et d'alentour*, Payot, Paris.
- Durand J. L.
1986 *Sacrifice et labour en Grèce ancienne: essai d'anthropologie religieuse*, La Découverte, Ecole française de Rome, Paris, Roma.
- Eliade M.
1975 *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Ubaldini, Roma; ed. orig.: 1979, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris.
- Ferguson J.
1975 *Utopias of the classical world*, Thames and Hudson, London.
- García Soler M. J.
2001 *El arte de comer en la antigua Grecia*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Gianotti G. F.
1988 «Ordine e simmetria nella rappresentazione del mondo: Erodoto e il paradosso del Nilo», in *QS*, XXVII: 51-92.
- Grottanelli M., Parise N. F.
1988 (a cura di) *Sacrificio e società nel mondo antico*, Laterza, Roma.

- Hartog F.
1992 *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1980, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Paris.
- Iacono M. A.
2001 «I Greci e i selvaggi», in S. Settis (a cura di), *I Greci oltre la Grecia. I Greci. Storia Cultura Arte Società*. 3, Einaudi, Torino: 1379-1396.
- Immerwahr H. R.
1966 *Form and thought in Herodotus*, Press of Western Reserve University, Cleveland.
- Jacob C.
1991 *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Colin, Paris.
- Lacarrière J.
1968 *Hérodote et la découverte de la terre*, Arthaud, Paris.
- Lévi-Strauss C.
1971 *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1968, *L'origine des manières de table (Mythologiques III)*, Plon, Paris.
- Li Causi P., Pomelli R.
2001 «L'India, l'oro, le formiche: storia di una rappresentazione culturale da Erodoto a Dione di Prusa», in *Hormos*, III-IV: 177-246.
- Lloyd A. B.
1975-1988 *Herodotus. Book II. Introduction and Commentary*, I-III voll., Brill, Leiden.
- Lloyd A. B., Franceschetti A.
1989 *Erodoto, Le Storie. Libro II. L'Egitto*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Longo O.
1987a *La storia la terra gli uomini: saggi sulla civiltà greca*, Marsilio, Venezia.
1987b «I mangiatori di pesci: regime alimentare e quadro culturale», in *MD*, XVIII: 9 - 55.
- Longo O., Scarpi P.
1989 (a cura di) *HOMO edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress/Documenti, Milano.
- Lonsfeld G.
1977 «Tyrophagie religieuse et mystique», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3/1977: 257-77.
- Lovejoy A. O., Boas G.
1935 *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora: 85-102.
- Mora F.
1986 *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Jaca Book, Milano.
- Myres J. L.
1953 *Herodotus: father of history*, Clarendon Press, Oxford.
- Nenci G.
1976 «Economie et société chez Hérodote», in *Actes du IX^e Congrès International de l'Association Guillaume Budé, Rome, 13-18 avril 1973*, Les Belles Lettres, Paris: 133-46.
- Nenci G., Reverdin O.
1990 *Hérodote et les peuples non grec: Vandoeuvres-Genève, 22-26 août 1988*, Fondation Hartd, Genève.
- Payen P.
1997 *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Editions de l'École des Hautes Études en sciences sociales, Paris.
- Redfield J.
1985 «Herodotus the tourist», in *CP*, LXXX: 97-118.
- Romm J. S.
1989 «Herodotus and mythic geography: the case of the Hyperboreans», in *TAPA*, CXIX: 97-113.
1992 *The edges of the earth: geography, exploration, and fiction*, Princeton University Press, Princeton.
- Sancisi-Weerdenburg H.
1995 «Persian food. Stereotypes and political identity», in M. Dobson-D. Harvey-J. Wilkins (eds.), *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter: 286-301.
- Segal C.
1973/4 «The raw and the cooked in Greek literature: structure, values, metaphor», in *CJ*, LXIX: 289-308.
- Thomas R.
2000 *Herodotus in context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turato F.
1979 *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.

José Antonio González Alcantud

Hércules, héroe mediterráneo, en la tradición fundacional de las ciudades andaluzas

1. *Presencia contemporánea de Hércules en Andalucía*

El escudo de Andalucía, adoptado por el llamado “padre de la patria andaluza”, Blas Infante (1885-1936), líder del regionalismo andaluz desde principios del siglo XX, y aprobado junto a la bandera regional blanquiverde en el congreso los regionalistas andaluces reunidos en Ronda en 1918, tiene en su cuerpo central una representación de Hércules rodeado por los dos leones de Nemea (il. 1). Completa el escudo el lema *dominator y fundador* en referencia a las tareas históricas de Hércules en Andalucía, a la vez que otro lema expone la idea principal sobre el destino y función cultural y política de esta región ibérica. Dice: «Andalucía por sí, para España y la Humanidad». Blas Infante, sin lugar a dudas, empleó la figura de Hércules en el escudo aprobado en 1918 para dejar constancia de su apuesta por el ideal helénico (De Bock 1995). Esta adopción fue previa al viaje que en 1924 Infante haría a Marruecos, dando con esta ocasión un giro más orientalista y promusulmán a su ideología.

Sea como fuere, hoy día Hércules figura en un lugar destacado de la iconografía andaluza. A las puertas del Parlamento regional, en Sevilla, una moderna escultura recuerda esta circunstancia (il. 2). En los letreros que en la red de carreteras de Andalucía anuncian la entrada en la comunidad autónoma está igualmente presente un Hércules estilizado. Sirvan estos sencillos ejemplos para mostrar como la Andalucía política actual recuerda mediante su iconografía oficial una vinculación legendaria que entronca con un héroe mítico del Mediterráneo de la Antigüedad como es Hércules.

Pero, no es solo Andalucía, en sus actuales fronteras, quien se identifica con Hércules y sus trabajos fundacionales. En el Estrecho de Gibraltar, donde la tradición sostiene que se hallaban las columnas de Hércules, que marcaban el *Non Plus Ultra* de la humanidad mediterránea, algunos hitos modernos marcan el territorio: en el enclave británico de Gibraltar (il. 3), un pequeño monumento orientado hacia África, en lo más extremo de la Roca, recuer-

da el paso de Hércules; también se relaciona con las obras de Hércules una gran cueva natural existente en la propia Roca gibraltareña.

En el otro lado del Estrecho, en territorio marroquí un monte similar al de Gibraltar, el Abila, da pábulo a la creencia de haber existido allí una columna gemela a la gibraltareña erigida por Hércules (il. 4). De semejantes obras herculeanas no quedan, por supuesto, más rastros que los de la leyenda. Mas, ahí no acaba la presencia del héroe antiguo. También en Marruecos, en la región de Tánger, Cabo Espartel acoge unas grutas naturales excavadas al pie del océano Atlántico llamadas “cuevas de Hércules” (il. 5). El ambiente kitsch que las rodean corroboran en el visitante la impresión de rusticidad asociada a las creencias preislámicas.

Trasciende, por consiguiente, Hércules en cuanto héroe mítico a Andalucía, si bien como veremos algunas de las más importantes ciudades andaluzas son especialmente sensibles a la presencia hercúlea en la leyenda de su fundación. Ello corrobora el papel de Hércules en la historia regional.

El caso más señalado es el de Cádiz. Esta ciudad meridional, abierta al océano Atlántico, pero deudora del Mediterráneo, sostiene desde antiguo, a través de la tradición popular y de sus cronistas, que fue fundada por un héroe llamado Hércules. Otras ciudades romanas cercanas al Estrecho, conservadas gracias a haber permanecido enterradas en las dunas de arena de la playa, como Baelo Claudia (il. 6), sirven aún para alimentar la imagen onírica del Estrecho, vinculándolo a mundos míticos protohistóricos. Al menos un artista natural del Estrecho, de Tarifa para más señas, y cuya obra se ha internacionalizado, ha plasmado en su obra pictórica y escultórica el onirismo gibraltareño, basado en la persistencia del clasicismo; todo ello en un mundo fronterizo en el que sería más fácil sucumbir al orientalismo que se proyecta desde el cercanísimo Marruecos. Nos referimos a la obra de Guillermo Pérez Villalta (ils. 7, 8). Sus héroes clásicos, enfrentados a la soledad del Estrecho y de sus tempestades sobrehumanas, permiten reactualizar con gran potencia imaginativa mitos como el de Hércules.

Pero no sería sólo la actual Andalucía, o el antiguo territorio del al-Ándalus islámico, en el que incluimos a Toledo – ciudad de la que hablaremos en el siguiente epígrafe-, la región de Tánger o el enclave de Gibraltar, los concernidos por las tareas fundadoras de Hércules. Otros lugares de la península, bien interiores bien marítimos, son asociados a este mito. Es el caso de la llamada torre de Hércules en la Coruña (il. 9). Edificio de planta romana, en cuyo proceso constructivo dice la tradición que Hércules enterró, como una suerte de sacrificio iniciático frecuente en todos los actos de fundación, la cabeza de su enemigo Gerión, una vez vencido y decapitado. En los rituales de fundación el sacrificio humano aparece con gran frecuencia; no otro es el caso de la torre de Hércules (Delpech 1990; Delpech 1991: 12-15). Algunos tratadistas sostenían que esta torre era la gemela de otra existente en Cádiz. El historiador decimonónico Adolfo de Castro escribía que no sería descabellado pensar que tanto el faro que pudo haber en Cádiz, hoy día desaparecido, como el aún existente en la Coruña, pudieran ser las dos columnas míticas, emplazadas cada una en un extremo peninsular (Castro 1858: 93). En todo caso ambas marcaban los límites del mundo conocido: *Finis Terrae Mundi*.

La leyenda de Hércules quedó, por demás, asociada a grandes obras públicas, algunas de ellas de época romana. Sus fuerzas hercúleas lo hacían fácilmente vinculable a estas tareas, que exigían grandes esfuerzos. La magnitud de las obras exigían héroes, cuyos referentes sólo podían hallarse en la Antigüedad. Sin ir más lejos, la construcción del puente romano de Salamanca sobre el río Tormes, en el centro peninsular, es atribuida al héroe Hércules. Lo mismo ocurrió con el acueducto romano de Segovia. Haciéndose eco de esas leyendas Rodrigo Jiménez de Rada en el siglo XIII decía lo siguiente:

Hispán, a quien Hércules había puesto al frente del desdichado pueblo de los hésperos, como era hábil, valeroso y de estirpe de héroes, reconstruyó la devastada España y llevó a cabo con sabiduría grandes obras, de las que aún quedan algunas: las torres en el faro de Galicia y en Gades, que todavía admiran los tiempos presentes. Levantó también una ciudad junto a una cordillera del Duero, al pie de la peña llamada Cobia, y [...] y fue llamada Segovia, en donde construyó un acueducto que con su formidable estructura continúa sirviendo a la ciudad con el suministro de agua (Ximénez de Rada, cit. por Medina 2010: 34).

La geografía hispánica de lo fabuloso no puede prescindir, pues, de la figura del héroe Hércules, donde adopta diferentes formas. Incluso hubo

cronista de la Edad Moderna que prodigó por doquier la presencia de Hércules, sin más apoyatura empírica que su sola imaginación, y el deseo de los autóctonos de verse reconocidos en aquella figura legendaria.

2. Cádiz, Sevilla, Martos, Toledo, Granada: ciudades andaluzas con la impronta herculeana

El éxito de *Heraklés* en el panteón griego proviene de la *Gerioneida* de Estesícoro de Himera, que fue una fuente de inspiración para los vasos griegos de figuras negras a partir del siglo VI antes de Cristo. «Para los griegos, *Heraklés* –se ha escrito-, había sido hasta entonces uno de sus principales héroes mitológicos, pero, en estos momentos, pasó a convertirse, además, en el símbolo de los nuevos objetivos políticos» (Corzo 2004a: 39). Lo cierto es que, a raíz seguramente de esta importancia creciente, en la isla de Cádiz hubo un centro cultural consagrado a *Hércules Gaditanus*. Los restos arqueológicos, y en especial el bronce encontrado en Sancti-Petri en 1984 (il. 10), confirman la existencia de un santuario de gran importancia en la isla de Cádiz. Este santuario existió hasta el siglo VI, en que fue destruido. El *Herakleion*, hoy bajo las aguas, albergaba una escultura de cobre recubierta de polvo de oro. A quién representaba es un misterio, pero todo parece indicar que era un barbado, quizás con más parecido en lo físico a un bereber que a un griego. El efecto que hacía esta escultura a la salida del sol y a la caída de la tarde era la de una impresionante estatua de color lapislázuli con los brazos, extendidos, indicando uno de ellos al mar (Hernández, 1996: 70-84). Una tradición interesante, recogida por Adolfo de Castro, seguramente de fuentes árabes, señala que la leyenda popular asociaba la defensa del Estrecho a la presencia de la estatua. Incluso metafóricamente se sugirió que mientras estuvo erguida los vientos de uno y otro lado permanecieron detenidos, pero cuando fue demolido el ídolo se desataron en ambas direcciones, dificultando la circulación marítima, como aún se puede apreciar en los días de tempestad (Castro 1858: 85-86). Como un lejano reflejo del efecto que podemos intuir producido por la estatua de Hércules, el “ídolo”, basta pensar en la actual catedral de Cádiz, que con sus cúpulas doradas reflejándose a la caída de la tarde nos ofrece una lejana impresión oriental.

Volviendo al héroe Hércules, recordemos que la imagen prevaeciente de este en Grecia era la transmitida por Prodicos, un sofista alabado por Platón. Prodicos presentó a Hércules en su juventud en un cruce de caminos, en una suerte de Y o encrucijada (Panofsky 1999: 57-62), cuyas sendas alternativas

llevaban respectivamente a la Virtud y al Vicio. Recordemos que el ascetismo estaba muy enraizado en el pensamiento estoico, y así fue transmitido al Renacimiento. Pero nada de esto parece haber sido especialmente importante para la existencia de un *Hércules Gaditanus*, en el que prevalece más el carácter de dominador y fundador que el de héroe moral.

Este Hércules Gaditanus sólo alcanza carácter virtuoso en la medida en que se enfrenta a los tiránicos Geriones como *dominator*. Luego, sería ante todo un fundador de ciudades. Proceso descrito por Rodrigo Jiménez, en el siglo XIII, en un epígrafe de su obra *Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, titulado *De victoriis Herculis et edificatione civitatum in Hyspania* (Ximenii de Rada 1987, V, 5). Añade Rodrigo Jiménez, dejando claro el papel de fundador de ciudades de Hércules: «Verum Hercules in radice montis Caci ex hiis qui secum Tyro et Ausonia venerant [...] civitatem propter victoriam habitam populavit» (*ivi*, V: 30). Dominador, pues, frente a la tiranía de los Geriones, y fundador de un nuevo mundo, caracterizado por la presencia de lo urbano.

Cádiz, como ciudad fundada por Hércules y sepulcro del héroe, ha recibido más literatura sobre el particular que sobre cualquiera otra urbe española. El cronista Agustín de Horozco a finales del siglo XVI vería de esta manera la relación entre la ciudad y el héroe fundador:

La primera población que tuvo esta isla es la que al presente vemos, a quien llamamos ciudad de Cádiz, y el primero que la fundó y dio habitantes fue Oron Libio Hércules Egipcio, hijo de Osiris Dionisio Baco, rey de Egipto, y de Isis Máxima, su hermana, que fueron nietos del grande Patriarca Noé, e hijos del maldito Cam, o Casameno, y de su hermana y mujer la deshonesto Rea, según que lo afirman y tratan los más y mejores autores. La causa de pasar Hércules a nuestra España, y de poblar la isla, dicen que tuvo su origen de que habiendo sido su padre Dionisio Osiris notable perseguidor de tiranos y de ladrones, por inclinación natural que tenía a castigarlos y a poner en paz todos los pueblos y provincias, anduvo para sólo este efecto con grande ejército y acompañamiento la mayor parte de lo poblado, alcanzando grandes victorias, y obrando maravillosas hazañas, y que pasó a España para castigar a Gerión, gran tirano y rey de ella, que era natural de Mauritania, hijo de Hyarbas, biznieto de Hamón, primer marido de Rea aquella que se ha dicho fue mujer de Cam (Horozco 2000: 4).

Tras retar Hércules a los tres Geriones a una lucha cuerpo a cuerpo, para evitarle sufrimientos a su fatigado ejército, exhausto para mantener una

batalla en campo abierto, acabaría por vencerlos uno tras otro. Establecido el principio de que en la «batalla de los dioses contra los titanes o gigantes», como le llama Horozco, opera el principio de oposición entre Occidente y Oriente, encarnados ambos conceptos-*topoi* en Osiris Dionisio, y por ende en su hijo Hércules, procedentes de Egipto, y en los Geriones, autóctonos, cabe preguntarse ahora por el papel del mar Mediterráneo. Por este llegarían los ejércitos invasores, portadores de libertades frente a la tiranía y de ciudades libres fundadas de primera planta.

El caso es que en paralelo a la historia de Hércules, la Baja Andalucía, y Cádiz en particular, se configuran como lugares míticos por excelencia, donde la mayor parte de las referencias de la Antigüedad hacen alusión a la bondad y riqueza de sus habitantes y de tierras fértiles. El cronista bajomedieval Rodrigo Jiménez de Rada, en plena reconquista del sur peninsular a los musulmanes, relacionará el periplo de Hércules con el de los Argonautas. Escribe:

Habebat etiam secum Traxillinum in musica clarum contra periculum Syrenarum, eo enim tempore Argonautorum dicitur periculum accidisse, et in finibus Hesperie navium suarum stationem locavit et in illa parte turres fortissimas fabricavit que essent posteris in monumentum, que adhuc hodie Gades Herculis nuncupantur (Ximenii de Rada 1987: III, 15-30).

Dixit el mencionado Horozco a propósito de la llegada de Hércules por el mar a Cádiz:

Habiendo juntado en África una buena armada bajó a España, desembocando el Estrecho que de él llamó Hercúleo, y ahora decimos de Gibraltar, hasta que entrado en el mar Océano halló esta isla de Cádiz con su grande y muy excelente puerto, y pareciéndole él que había menester para su armada, paró en él, desembarcando la fatigada gente de su ejército, para que desenfadados de su larga navegación se aprestasen contra los Geriones (Horozco 2000: 5).

A partir de esa victoria de la más pura esencia heroica comienzan los actos de fundación de Hércules:

Por la muerte de los Geriones quedose Hércules con el señorío y reino de España, y como esta isla de Cádiz fue la primera de ella en que paró de propósito e hizo la desembarcación de sus gentes, puso en su término unas grandes piedras o padrones, que comúnmente llaman columnas, con unas letras que decían: *Estos son los mojones de*

Hércules, y aquellas tan celebradas letras del *Non Plus Ultra*, dando a entender ser allí el remate del mundo; opinión muy celebrada de historiadores, poetas y cosmógrafos antiguos (...) Las mismas columnas o mojones y letras, y aún no sé qué otra figura de bronce, dicen que puso Hércules en el estrecho de Gibraltar, llamándole de su nombre, dando a entender haber sido él el primero que le había abierto, pasando del mar Mediterráneo al Océano, y como de un mundo a otro (*ibidem*).

En consonancia con la oposición oriental/occidental, Hércules al fundar Cádiz, prefiere poblarla de gentes del «mar Eritreo», porque éstos eran «gentes de mayor seguridad y satisfacción de aquellos que traía en su ejército, sus vasallos y egipcios». Interpretamos que Hércules, en opinión de Horozco, prefiere a los occidentales por fundadores a sus vasallos orientalizados, que eran sus súbditos. Habiendo Hércules Líbico procedido de Oriente había preferido como fundamento de su poder a los occidentales fuesen autóctonos o eritreos.

Su figura genérica, ahora identificada sólo con un Hércules, serviría de modelo para «otros cuarenta Hércules o Héroes, personas de grande valor, en diferentes partes» (Horozco 2000: 7), propagándose como una sola figura unida al mundo antiguo. Pero esta profusión de Hércules no dejó nunca de propiciar problemas interpretativos, sobre todo en lo que se refiere al horizonte temporal de las fundaciones urbanas.

De hecho, Hércules al helenizarse podía parecer demasiado moderno a los cronistas para otorgar una antigüedad verdaderamente honorable a una ciudad que presumía de antigua como era Cádiz. A finales del siglo XVII un cronista local escribe sobre el particular, enfatizando su mucha antigüedad: «Casi nos humedecen las aguas de el universal diluvio, para investigar su origen» (Concepción 1690, capit. II). Espléndida expresión para dejar clara la antigüedad casi bíblica de Gades. Fray Gerónimo de la Concepción, apostando por el tubalismo, que otorgaba en las fundaciones hispanas a Tubal, biznieto de Noé, un papel mayor que a Hércules, pasa a distinguir entre “fundadores” y “pobladores” para poder concluir lógicamente su discurso: «Fundador es el que da principio a una cosa, y Poblador, el que la aumenta o restaura». De esta manera, el *herculeismo* podría combinarse, a criterio, con el *tubalismo*, sin entrar en batallas por las «antigüedades y excelencias».

Pero no siempre Hércules y sus hazañas encontraron en Cádiz su sitio exacto. Pedro de Medina en su *Libro de las grandezas y cosas memorables*, de 1548, desplaza la anterior centralidad de la ciudad de Gades en el relato fundacional hacia la peque-

ña ciudad de Tarifa (Guillaume-Alonso 2008: 90), más cercana al paisaje mítico del Estrecho, al cual finalmente se le ha atribuido la existencia de las columnas de Hércules.

Por otro lado, en el Renacimiento andaluz la figura de Hércules, de la que se había perdido casi por completo todo rastro al final del período islámico, se recupera a través de un humanismo de influencia italiana. Es el caso de las representaciones de Hércules presentes en el Castillo de la Calahorra, en la provincia de Granada, debidas a la iniciativa del primer marqués del Cenete, cuyo programa será llevado a cabo por artistas genoveses. Se ha escrito que en este programa el marqués expresa sentimientos muy íntimos y firmemente arraigados, obtenidos en sus viajes a Italia (Corzo 2004b: 50). Se observa igualmente un programa iconográfico muy similar, inspirado en el Renacimiento italiano, en la fachada de la Casa de los Tiros de Granada, mansión principal de los Granada Venegas, la rama de la antigua familia real nazarí convertida al catolicismo en tiempos de la conquista granadina. En el programa iconográfico de la fachada plenamente relacionado con el Renacimiento italiano se observan a personajes como Héctor, Teseo o Hércules (il. 11). Pero, no obstante esta inspiración italianizante, a diferencia del Renacimiento italiano y europeo en general, la figura del Hércules renacentista andaluz no encarna exactamente los valores morales de la virtud y el vicio. Quizás porque el Hércules hispánico representaba la dominación legítima, labrada en contra de la tiranía, y las fundaciones derivadas de ésta.

Otra de las ciudades andaluzas marcada por la excelencia de su antigüedad fue Sevilla. Dice Rodrigo Caro, uno de los más preclaros cronistas y anticuarios sevillanos del siglo XVII, consagrado en buena medida a desvelar el pasado arqueológico de la ciudad, que sus orígenes eran objeto de controversias desde antiguo, ya que «los nuestros imitando aquella grandeza de ánimo de los antiguos; porque les pareció con justa razón, que Sevilla competía con las mayores ciudades del mundo, le dan origen divino, afirmando que el dios Hércules la fundó». No obstante, esta dimensión “divina”, a Caro, y otros eruditos, la hipótesis fundacional herculeana de Sevilla les parecía que limitaba la venerabilidad de su verdadera antigüedad, mucho más lejana para ellos:

La opinión de los que dicen, que Hércules fundó a Sevilla, es tan admitida del vulgo de los Sevillanos, que no solo los doctores la saben: pero también los rudos, sobreponiendo grandes consejas. Hubo, según cuentan los antiguos, quarenta y tres Hércules. Dos de ellos vinieron a España: el

Egipcio, o Líbico, y el Tebano, este vino con los Argonautas, y llegó a Cádiz, y de allí a Gibraltar, donde fundó una ciudad de su nombre, Heraclea; y esto fue casi mil años después que el Hércules Líbico, o Egipcio había venido acá; el cual es cierto que le llamaron Hércules; y por otro nombre Ossiris, Orón Líbico. Fue un varón insigne, y valeroso que anduvo gran parte del mundo, castigando tiranos, deshaciendo agravios, domando monstruos (Caro 1634).

Trae Caro en apoyo de esta tesis la autoridad del Moro Rasis, crónica cuestionada más adelante por supuesta impostura, quien habría indicado que «cuando Hércules fundó Sevilla, fundola sobre madera, e púsole nombre Isla de Palos; e después de grandes tiempos, pusieronle nombre Sibilla». También menciona otras hipótesis que circulaban en su época, como la de Fray Juan de Pineda que decía que Sevilla se fundó 592 años después del diluvio universal. Entre las muchas propuestas interpretativas de su época trae a la palestra igualmente a aquellos que decían que Sevilla había sido fundada por los caldeos que llegaron a España con Nabucodonosor, o la que señalaba que su fundador fue el dios Baco, tesis tomada de Diego Hurtado de Mendoza. Mas, la opinión propia de Rodrigo Caro era la siguiente: «Sepa el lector a qué opinión nos inclinamos en la fundación de Sevilla, dezimos, que es más verosímil, y llegado a razón, que los fundadores de esta ciudad sean verdaderos Españoles Iberos, y primeros de los mortales que a esta provincia última de Occidente vinieron después del diluvio universal». La autoridad en la cual fundaba esta opinión eran «Florián, y los Autores, y escrituras, que él refiere». Caro pretende no querer saber, en la medida en que es bastante crítico con ellos, del horizonte de los falsos cronicones, alimento último de las leyendas fundacionales fabulosas.

Entre las ciudades andaluzas menores que nunca llegaron a ser capitales, y que fueron afamadas en la Edad Moderna por haber sido fundadas por Hércules Líbico, tenemos a Martos, en la provincia de Jaén (il. 12). El libro que narra las hazañas legendarias de Hércules en Martos permaneció sin editar desde que fue escrito a finales del siglo XVI, en fecha sin precisar, hasta que 1923 se realizó su primera edición. Conocemos que el manuscrito original, debido a la pluma de Diego de Villalta, debió de escribirse en las últimas décadas del XVI. Relata su editor contemporáneo, en la primera edición de la obra:

A pesar de nuestras pesquisas, pocas son las noticias que podemos dar de la vida de Villalta. Los archivos de Martos nada dicen de su nacimiento ni de su muerte. Sabemos, por lo que él afirma,

que este libro lo escribía en Martos, en donde declara que vivía; que había sido discípulo de Ambrosio de Morales, al que llama su maestro de Retórica [...] La *Historia de Martos* debió de costarle algunos años de trabajo, pues en algún pasaje habla del año 1579 y en otro dice que la dedicaba al Rey el año 1582 (Codes, en Villalta 1923: VII).

Sea como fuere, el caso es que el libro comienza con un epigrama dedicado a Hércules Líbico, en el que se narra la epopeya de su llegada del norte de África para arribar a la península donde resultó invicto (ils. 13, 14, 15). Las primeras líneas son para narrar la hazaña de Hércules:

Habiendo subido Hércules el Líbico a su columna, la inexpugnable fortaleza de la Peña de Martos, convida desde lo alto de ella y amonesta a todos los varones con aquellos dos versos. Suban a gran prisa a la cumbre y alteza de la Peña, cuya áspera y pedregosa subida es comparada a la dificultad con que se sube y alcanza la virtud, pero después del trabajo de haber subido les promete perpetua holganza y gloria: Venid, varones, a gran prisa y sin tardanza subid aquí, a esta áspera y fragosa peña; los hermosos premios que llevaréis de este trabajo serán el triunfo y vencimiento, y después eterna holganza y gloria (Villalta 1923: 15-16).

Desde luego la naturaleza abrupta del terreno reclama la magnitud de los trabajos herculeanos. Así describe Villalta la potencia natural del lugar, marcado por la gran montaña que lo preside:

Es la Peña de Martos una sierra toda de peña viva, en la cual la naturaleza claramente quiso mostrar la fuerza de su poder para hacer una cosa tan fuerte como ella, porque esta sierra desde lo bajo hasta lo alto son unos riscos y peñascos amontonados, tan fuertes y asidos unos con otros y por algunas partes tan tajados y cortados, que parecen ser puestos por mano de artífice y maestro (Villalta 1923: 16).

Cuenta Villalta la historia antigua del lugar, principiando por Tubal, «hijo de Japhet y nieto del patricarca Noé», al que considera el primer fundador de España, sin nadie que le hiciese sombra:

Asentó, pues, Tubal de propósito y tuvo principalmente su morada en la provincia del Andalucía, a la cual aportó, después de larga y dificultosa navegación como por la mar pues de tan larga y dificultosa navegación como por la mar tuvo y ha-

biendo dado y enseñado a los españoles religión y doctrina, costumbres y leyes santas y virtuosas, murió de grande vejez y le sucedieron en la gobernación de España muchos reyes y príncipes señalados hasta el rey Veto, turdetano, por cuya muerte pasó de África a España por el estrecho de Gibraltar un famosísimo gigante y grande tirano llamado Deabo Gerión con otros africanos que con él vinieron, el cual confiado en su soberbia y valentía se apoderó de toda la mayor parte de España y señaladamente de las tierras y provincias comarcanas al grande mar océano, donde fueron tantos los agravios y fuerzas, robos y demasías que usó con nuestros naturales españoles este Deabo Gerión, que volando la fama de sus maldades y tiranías por la mayor parte del mundo (Villalta 1923: 27).

La noticia de sus iniquidades habría llegado hasta Egipto donde, según Villalta, era príncipe Osiris Dionisio, «cuya virtud e inclinación natural era aborrecer y perseguir los tiranos y malhechores, y deshacer los tuertos y agravios que se hiciesen por todas las partes del mundo». Habiéndose rodeado de un ejército enorme, que arribó por mar, libró una gran batalla en Algeciras, narración en la que coincide con otros cronistas:

La cual batalla fue por ambas partes muy reñida y porfiada; pero al cabo el gigante Gerión y los de su parcialidad fueron vencidos y muertos por Osiris Dionisio (esta batalla afirman todos los autores haber sido la primera que se dio en España, a la cual llaman los poetas batalla de los Dioses contra los Gigantes) y usando Osiris de su acostumbrada clemencia así en la victoria como en lo demás, mandó sepultar con solemnidad el cuerpo de Gerión en unas pizarras metidas en el mar, cercanas al estrecho de Gibraltar, las cuales se llamaron siempre y de allí adelante la sepultura de Gerión (Villalta 1923: 28).

En el capítulo tercero comienza el relato que concierne directamente a Hércules. Lo titula Villalta: *Donde se prosigue la historia y cuento del pasado y se celebra la venida de Hércules el Líbico a España y las memorables columnas que puso en la isla de Cádiz y las que levantó en los montes del estrecho de Gibraltar y en la fuerte Peña de Martos, y en otras partes; y cómo fueron vencidos y muertos los Geriones por el mismo Hércules*. En este capítulo se relata cómo Tifón, hermano de Osiris Dionisio, traicionó, asesinó y despedazó el cadáver de su hermano, enviándoles algunas partes a los Geriones. El hijo de Osiris Dionisio, el llamado Hércules, se encontraba a la sazón en Asia, y tras vengar a su padre matando

a su tío, juntó las partes desmembradas de su cadáver y las enterró junto a las de su madre Isis. Le restaba sólo vengarse de los Geriones, que reinaban en España, por lo que puso camino a este país:

Arribó y tomó puerto en la isla de Cádiz, que en aquellos tiempos dicen tierra firme y continente, junta y pegada con las riberas del Andalucía, donde por memoria de esta su venida y de haber llegado a aquella isla de Cádiz, mandó poner allí Hércules aquellas tan memorables columnas, las cuales, como dice Plinio, quedaron en aquel lugar consagradas. Después, prosiguiendo Hércules con su ejército el camino que traía por la marina arriba en busca de los tres hijos de Gerión, hizo levantar otras dos columnas de inmensa grandeza de peñascos grandísimos, puestos y amontonados sobre los altos montes Calpe y Abila [...] El mismo Plinio y Dionisio Africano, en la obra que escribió del *Sitio de la tierra*, y otros autores que tratan de estos montes y columnas dicen que muchos creen que hasta el tiempo y venida de Hércules a España estaban estos dos montes juntos y continuos con la tierra, que en medio de ellos estaba y que él dividió y apartó el uno del otro, cortando las peñas, y vaciando el valle y la tierra de en medio de ellos, juntó nuestro Mediterráneo con el Océano, que en esto parece haber mudado Hércules y enmendado las cosas y obras de naturaleza. Y de esta manera se hizo el estrecho de Gibraltar y se mezclaron y juntaron las aguas y ondas del mar Océano con las del Mediterráneo (Villalta 1923: 30).

Repite Villalta el episodio de la batalla de Hércules contra los Geriones, que otros antes que él ya había descrito (Villalta 1923: 31). Finalmente, continúa Villalta, Hércules llegará a *Sevilla la vieja* donde puso seis mármoles y encima de uno una gran losa donde se leía “Aquí llegó Hércules”. A los autóctonos Hércules les tomó todo su ganado, que a la sazón era la mayor riqueza de los habitantes de España, en aquel tiempo. Este tema ha sido relacionado con los orígenes caballerescos, y por ende ligados a la ganadería, de la nobleza ibérica, que acabó por ver en el héroe de la Antigüedad a su ancestro más lejano y honorable (Medina 2009).

Continuando con sus conquistas, Hércules acabó arribando a la Peña de Martos:

Y habiéndose agradado de su natural fuerza y buena disposición para hacer en ella y dejar allí una de sus columnas o memorias, como las demás que en diversas partes y lugares había puesto, mandó luego levantar sobre la cumbre de la Peña el edificio de aquella memorable fortaleza,

la cual de allí adelante se llamó también columna de Hércules, como todo claramente se prueba y entiende por estos dos antiquísimos versos, que en lengua latina, en una piedra notable antigua y de mármol blanco, con molduras al pie de la misma Peña se hallan esculpidos (...) que trasladados en nuestro castellano, dicen: Clarísima columna de Hércules eres llamada, / puesta en esta antigua peña, y por tanto, / tienes nombre y traes origen y descendencia/ de varón tan esclarecido (Villalta 1923: 32).

Villalta relata que Hércules fundó otras muchas ciudades en la península, además de Martos, y que de aquella época fundacional datan las columnas dedicadas al héroe que fueron levantadas y puestas en la ahora llamada alameda de Hércules, de Sevilla (il. 16). También en Estepa, informa Villalta, se encontró una escultura de Hércules, en mármol, que antiguamente debió hallarse levantada en la plaza. Tanta actividad constructiva y conmemorativa le lleva a concluir:

Mandó, pues, Hércules también levantar y edificar en España otras muchas ciudades y grandes edificios, que algunos de ellos, en memoria suya, se llamaron asimismo columnas de Hércules por nombre general, tomando la denominación de aquellas tan memorables que, a su parecer y en aquel tiempo, quedaron puestas casi en lo último y fin de la tierra (Villalta 1923: 33).

Finalmente, Diego de Villalta en su interesante y *non nato* libro de antigüedades de Martos entra en la polémica sobre cuántos Hércules hubieron, habida la abundancia y heterogeneidad de sus andanzas. Sostiene, sustrayéndolo al galimatías de los muchos Hércules, que el llamado El Grande o Líbico fue el que llegó a Martos:

Muy claro parece y se entiende cuánto fueron celebrados los Hércules en la provincia del Andalucía, y principalmente en la Peña de Martos y sus términos y comarca, donde quedaron y se hallan tantas y tan manifiestas obras y rastros de su memoria, así en templos y piedras como letras, como en estatuas y figuras (Villalta 1923: 56).

Para terminar, Villalta con el fin de reforzar el ideal heroico del lugar, trae a colación los martirologios del periodo islámico. Entre ellos destaca al mártir Amador Tucitano, compañero de Eulogio, célebre santo mozárabe martirizado por los musulmanes cordobeses. Todo ello, refuerza la impresión de espacio propio de hechos extraordinarios, sea de la Antigüedad sea de tiempos más recientes al autor.

Incluso ciudades andaluzas, que poco o nada podían reclamar de su ascendencia herculeana, lograban al final descender, haciendo habilidosas genealogías, del mismísimo Hércules. Es el caso, verbigracia, de Granada. Francisco Bermúdez de Pedraza, en 1608, logra poner orden en la sucesión genealógica de los héroes fundadores en estos términos:

Sabida la muerte de Osiris, por su hijo Oro Livio, llamado Hércules el Egipcio, y viniendo a España, remató su venganza con los Geriones, quedando por octavo Rey della, y passando a Italia, dexò por Rey a su hijo Hispalo. A este sucedió su hijo Hispan, del cual tomo nombre España, mudando el antiguo de Iberia. Este Rey tuvo una sola hija llamada Liberia, cuyas partes y buen entendimiento pinta el Rey don Alonso el Sabio, por las palabras siguientes. *Este Rey Hispan avia una fija formosa que avia nombre Iberia, e era mucho entendida, e sabidora de estrelleria, ca la enseñara, el que era ende mas sabidor que avia en España a esa sazón, ca lo aprendiera de Hercoles, y Atlas fue estrellero.* Cuenta así mismo don Alonso, como el rey Hispan, a suplicación del Reyno, casò a su hija con Espero, el qual ella sucedió en el Reyno: tan antigua es la costumbre de suceder hembras en la corona de España (Bermúdez 1608: 26).

Para Bermúdez de Pedraza este rey Espero y su mujer Liberia habrían fundado la ciudad de Iliberis, el precedente hispanorromano de Granada. «Solo resta averiguar quién fue Hércules, bisabuelo paterno de Liberia, para saber por él, el tiempo en que se fundò esta ciudad», asevera. De esta guisa, buscando la antigüedad de Iliberis acaba por consagrar el capítulo III a esta averiguación. Allí comienza señalando:

Son tantos los Hércules que celebran las historias, que casi no hallava apurado qual fue Rey de España; porque Marco Tulio y San Agustín, hazen memoria de muchos, y Juan Bocacio de otros tantos, confundiendo sus hazañas, y dando los trabajos de unos a otros Alexandro abd Alexandro, refiere Marco Varron, que celebrò la antigüedad de quarenta y siete Hércules; y la razon fue, según el Obispo de Girona, y Rofino; porque este nombre Hércules no era propio, sino un renombre que todos los valerosos por las armas usurpaban; porque significa, según Xenofonte, hombre fuerte: aunque Estrabon dixo que sinificava hombre de gran ingenio, y especulador de las obras de la naturaleza, qual era Hércules el Egipcio, cuyo fue originalmente este título (Bermúdez 1608: 28).

Continúa Pedraza con su relato, intentando di-

lucidar algo en medio de la farragosidad histórica:

En esta escuadra de Hércules hubo dos los más famosos: uno el llamado Oro Livio, y por cognomento Hércules el Egipcio, hijo de Osiris Rey de Egipto, nieto de Can, bisnieto de Noé, al qual las sagradas letras llaman Laabin, según refiere Iosefo: el otro fue Hércules el Griego, mil años más moderno, según advierte Diodoro, hijo adulterino de Anfitrión y Alcumena, nacido en Tebas, y por esto dicho el Tebano: y es evidencia que el Egipcio fue Rey de España, y bisabuelo de Liberia, porque Beroso, Salustio, Pomponio Mela y otros, refieren que Hércules el Egipcio vino a España, Reynò y murió en ella. Deste magnífico templo que los Fenices hicieron en Cádiz, según Plinio, donde fue como Dios reverenciado. Y cuenta Florián de Ocampo que venían gentes de varias provincias a visitar su sepulcro: movidos unos de curiosidad, y otros de devoción. Los sacerdotes predicaban a los peregrinos sus memorables hazañas, con que sacaban grandes limosnas para fábrica del templo, y alimento de sus personas (Bermúdez 1608: 29).

Bermúdez se inclina porque el Hércules fundador de ciudades andaluzas no fue otro que el sobrenombrado El Egipcio, ya que considera que «tuvo ejércitos de soldados fenices en España», mientras El Griego, «fue hombre de tan poco valor y ánimo, que murió desesperado en Grecia, echándose él mismo en el fuego». Los cálculos temporales que realiza para validar sus opiniones tampoco tienen desperdicio:

Según el cómputo de Covarrubias, que son mil y seiscientos de la creación del mundo al diluvio general, y quatro mil a la venida de Christo, resulta por cosa averiguada, que fundó esta ciudad por Liberia bisnieta de Hércules, y quarta nieta de Noé, dos mil años antes de la Encarnación de Christo, que fue a los dos mil de la creación del mundo, y a los quatrocientos del diluvio general, mil y dozientos años antes que se fundase Roma, que no es pequeña excelencia (*ibidem*).

Tras descartar la opinión del Moro Rasis que sostenía que Granada había sido una fundación judía, y después de identificar a la antigua Iliberis con la nueva Granada, pasa a inferir algunos argumentos que considera definitivos para avalar la antigüedad herculeana de la ciudad:

Sabido pues que los Fenices que vinieron con Hércules fundaron casi las más ciudades desta tierra, probaré que su particular fábrica de pie-

dra y yeso, como son los antiguos edificios desta ciudad. Arriano, célebre autor, dize, que el muro de Tyro era de piedra y yeso; y advirtiolo con tanto cuidado, por ser modo particular de la fábrica de los Fenices. Luego claramente se colige que a Granada la fundaron Fenices, pues sus edificios son tan antiguos, y conforme a su fábrica labrados (Bermúdez 1608: 33).

Entre los edificios cercanos a Granada de esta fábrica fenice destaca Pedraza alguno concreto como el castillo de Hernán Román, que por su fábrica de “piedra y yeso” le parece de esa antigüedad.

Entre las ciudades del antiguo al-Ándalus, que no se encuentran incluidas en la actual Comunidad Autónoma andaluza, pero que con toda justeza podríamos calificar históricamente de “andaluzas”, podemos destacar a Toledo. Esta ciudad se labró gran fama de lugar marcado por la magia. Se la llamó Atenas de la alquimia. La lectura que Pedro de Rojas hace en el siglo XVII en su *Historia de la imperial y esclarecida ciudad de Toledo* (1654) vincula la fundación de Toledo a la práctica de la nigromancia y otras artes mágicas por Hércules. De hecho, en Toledo se encontraba la llamada “cueva de Hércules” y su palacio encantado. Este último había sido construido por el héroe antiguo, dándole forma de torre muy alta, ubicada sobre una cueva, en la cual guardaría celosamente él mismo sus grandes secretos nigrománticos. Cuenta Rojas, después de señalar que Hércules retornó a España desde Italia una vez que su nieto Hispán hubo muerto, que en esta segunda venida, ya anciano, estableció la cabeza de su reino precisamente en Toledo:

Mucho le debe España a Hércules, y en particular nuestra Imperial Ciudad, por lo que la aumentó, y ennoblecó. Fue de gran ánimo, muy sabio en todas ciencias. El mostró a los suyos la Medicina, y el ejercicio de las Armas [...] Fue muy Sabio en la Magia, traxo a España sus supersticiones: y la Idolatría, que su Padre el Rey Ossiris avia deexado en esta Provincia, la prosiguió, y arraigó en ella: cosa harto dañosa por muchos siglos que duró [...] Labró mucho el Rey en la Cueva que halló empezada, donde leyó la Magia algunos años (Ruiz 1977: 54-55).

Frente a estas historias, a cada cual más fantástica, los intentos de depuración de la historia peninsular a lo largo de los siglos XVI hasta el XVIII, no dejaron de constituir un encadenamiento de actos fallidos, donde difícilmente despuntaba la racionalidad. Florián de Ocampo, sin ir más lejos, en el inicio de su inacabada *Crónica de España*, escribirá un prólogo con declarado ánimo desmitificador,

donde se despachó desautorizando algunas de las principales fuentes para la historia antigua de España. Sentenciaba allí:

Juntábase con esto ser las gentes antiguas, así griegas como latinas, tan amadores de sus alabanzas, y tan deseosas de que su memoria durase para siempre, que no les sucedía cosa que no la guardasen, y engrandeciesen, y adornasen con hermosura de palabras, á fin que las otras naciones holgasen de las entender y reconocer (Ocampo 1852: 11).

Adjudica a continuación Ocampo la falta de fuentes autóctonas a que «muchos días se tuvieron los unos a los otros por extraños; y también porque todos aquellos días fue gente sin doblez, y sin cuidado», que no conocía el deseo de gloria. Anuncia igualmente Ocampo un tema trascendente:

Mezclado con esto se trata gran diversidad de cosas, que de ello dependen, entre las cuales es una relación de las parentelas y linajes que sabemos en España, con las tierras donde procedían, ó tienen sus solares y antigüedad, y con las divisas ó señales de sus armas, y la razón de sus apellidos: muy diversamente contando, de lo que aquí algunos han escrito en aquella materia (porque llevará más verdad y limpieza) sin meter en ello las fábulas ó hablillas que aquellos se agradaron (*ibidem*).

Como se ve todo un programa de veracidad histórica que no pudo finalmente cumplir Florián de Ocampo, ya que sólo dos páginas más adelante él mismo recurrirá a las historias asociadas a la geografía fantástica de España, empezando nuevamente por los legendarios Tubal y Hércules. Y ello porque la nobleza no podía prescindir de sus fuentes de legitimidad antigua, que debían proceder de más allá de la época árabe, e incluso gótica.

Frustrado, el intento depurador volverá sobre él quien se reclama como amigo y continuador de la obra de Ocampo, Ambrosio de Morales. Este enarbolaría los mismos deseos desmitificadores inconclusos de Ocampo. Tras la muerte de Ocampo, Morales, que reconoce que anduvo entre los papeles y borradores dejados por aquél, constató que se había avanzado poco, más allá de lo ya publicado en vida suya. En ese momento decide seguir la obra del que reclama como amigo, si bien aprovecha para tomar distancias con él:

Y esto le hizo a Florián, como juzgan todos los doctos, faltar algo en el crédito de su historia. Porque aquellas cosas muy antiguas de España, de quien no se puede ver más una uña, ó cuando

mucho un dedo, ó como él muy agudamente dice en su prólogo, la cuenca sola del zapato: quiere que tengan el cuerpo todo entero y cumplido. Y este defecto podría alguno notar con razón en Florián, y también que con amor de su tierra le quiso atribuir algunos hechos, que con dificultad se podrá creer que fueron suyos (Morales 1852: 290-291).

El programa de Morales, más depurado y ambicioso que el de Ocampo, también quedó inconcluso. De ello da cuenta en sus *Antigüedades de España* (1575). Visto lo cual, cabe concluir que la historia mítica de España, que tenía en Hércules uno de sus pilares más firmes, continuó bien erigida y firme. Y en los relatos locales su mayor anclaje, como dejó escrito el crítico de los falsarios, José Godoy Alcántara, es «donde han encontrado un refugio los cronicones», refugio del que «será difícil desalojarlos», puesto que hacen alusión principal a sus fundaciones (Godoy 1999: 331). Reconoce Godoy Alcántara que desalojar estas historias de los orígenes de las ciudades del relato histórico las volvería “impopulares”, coste que ningún historiador de la época moderna estaba dispuesto a asumir.

3. *Hércules, el héroe fundador de Occidente venido de Oriente sobre las aguas del Mediterráneo*

En la historia de los Geriones, como en la de los reyes tartésicos Gargoris y Habis (Bermejo 1982: 61-86), encontramos a unos héroes míticos autóctonos enfrentados a un héroe mítico oriental, encarnado por Hércules Líbico, procedente de Asia, donde combate, y sobre todo de Egipto, donde tiene sus más directos ancestros. La población oriental, en principio, le sigue en la aventura. Esta orientalidad civilizatoria de Hércules, venida a través del Mediterráneo, constituye una liberación para los primitivos ibéricos frente a la tiranía y barbarie de los Geriones. La población no queda implicada en el combate, sino que Hércules vence directamente a sus enemigos en una lucha cuerpo a cuerpo. De manera que al no existir esa oposición, el propio Hércules no fiándose de sus seguidores orientales decide recurrir a la población local ibérica, mucho más fiable, que lo reconoce como rey legítimo, viendo en él un auténtico héroe civilizador en tanto fundador de ciudades y constructor de grandes obras públicas. El héroe oriental venido por mar queda de esta manera plenamente naturalizado y tomado por propio por la población autóctona. A través de su participación en el acto fundacional de las ciudades ibéricas asumirá el complejo de autoctonía, imperativo necesario para prosperar como mito local.

La llegada de los musulmanes, en el 711, a la península procedentes del norte de África, y ahora no a través del mar propiamente dicho, sino del corto Estrecho de Gibraltar, fue un golpe a la larga para la continuidad del mito heroico de Hércules. A corto plazo, sin embargo, el ídolo de Cádiz fue reactualizado por la tradición musulmana, contraviniéndose de esta manera las generalizadas tendencias iconoclastas del Islam. Para lograrlo se intentaron fundir por un tiempo en el horizonte legendario las figuras de Hércules y de Du l-Qarnayn, es decir Alejandro Magno (Hernández 1996: 101). Se ha escrito a este tenor que Hércules en tanto rey mítico no llega a ser asimilado completamente «por la versión musulmana de Alejandro Magno, Du l-Qarnayn, al que se atribuye haber llegado a ambos confines de la tierra y haber levantado torres o ídolos admonitorios en las orillas del Mar Fétido o Mar de las Tinieblas» (Hernández 1996: 69). Estas ambigüedades pueden explicarnos la supervivencia de la escultura de Hércules en Cádiz hasta bien avanzado el período islámico. Pero al final el ídolo célebre de la Antigüedad acabó arruinado y olvidado. De ahí que cuando retorne en plenitud sea en el programa iconográfico del Renacimiento andaluz, como contraposición bien visible al mundo islámico. Al fin y a la postre el Oriente lo encarnan ahora unos musulmanes a los que se les niega la condición de autóctonos.

Hércules, héroe venido del Oriente a través del mar, se convierte, por consiguiente, en España en el domesticador, “dominator” de un territorio agreste dominado por la barbarie de los Geriones, y acto seguido, una vez pacificado, pasa a ser “fundator” de ciudades y de fabulosas obras de ingeniería. La nobleza española será la heredera de esta gesta, y vindicarán en cada paso y momento, sobre todo a partir del Renacimiento la condición de herederos de un Hércules más connotado de Antigüedad clásica que del mundo egipcio. La diferenciación con África está operando en todo el campo semántico (Cañete 2009). Pero a la vez se contradicen las pulsiones de orientalidad, de temporalidad mucho más profunda que la greco-romana, y de occidentalidad, madre legítimamente reconocida de Occidente.

Una dimensión que nos recuerda que además el periplo de Jasón y los Argonautas, en la otra extremidad del Mediterráneo, en el Mar Negro, también tuvo su Hércules, que en este caso no sería líbico o egipcio, sino griego. Este Hércules griego encontró en su periplo a la Mixoparthenos, que era una mujer de la vida en ciertas ocasiones y una serpiente en otras, la cual pretendía seducir al héroe y que le hiciese el amor. De estos amores surgiría, Éscita. Según los exégetas del mito este explicaría la mix-

tura de la cultura helénica con las culturas urbanas locales (Ascherson 1999: 121). Mitos todos ellos de los límites, sea del Occidente o del Oriente mediterráneos. La partición Oriente/Occidente parece haber emanado del mar de mares, en cualquiera de sus extremos. Inventando sus límites concebían su dominio.

Transponiendo el mito, y adaptando la epopeya, los griegos han inventado el Oriente. Esta invención no revelaba un sola inteligencia especulativa, o una descripción desinteresada del mundo: la instrumentalización del mito estaba conforme con su carácter etiológico, y se remitía a la apropiación de una vasta región del mundo, a aquella reservada casi únicamente a los griegos de la época arcaica, la cual no se medía en su extensión (Tourraix 2000: 16).

Lo oriental, como concepto concebido como ajeno al mar al cual amenaza, y la autoctonía, occidentalizada, a través de la asimilación de mitos como el de Hércules, constituyen el fundamento fundacional de sociedades tales como la ibérica. Y desde ese fondo mítico, asimilado y naturalizado, se proyectan hasta el día de hoy, como hemos visto en particular al inicio de este artículo, al estudiar el emblema actual de Andalucía.

Bibliografía

- Ascherson N.
1999 *Storie e miti del Mediterraneo d'Oriente*, Einaudi, Turín.
- Bermejo Barrera J.
1982 *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Akal, Madrid.
- Bermúdez De Pedraza F.
1608 *Antigüedad y Excelencias de Granada*, Luis Sánchez, Madrid.
- Cañete Jiménez C.
2009 *El origen africano de los íberos. Una perspectiva historiográfica*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Málaga.
- Caro R.
1634 *Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y Chorographia de su convento juridico, o antigua Chancilleria*, Por Andrés Grande, impresor de libros, Sevilla.

- Castro Adolfo, De
1858 *Historia de Cádiz y su provincia desde los remotos tiempos hasta 1814*, Imprenta de la Revista Médica, Cádiz.
- Corzo Sánchez R.
2004a «Sobre la imagen de *Hércules Gaditanus*», in *Romula*, III: 37-62.
2004b «Imágenes renacentistas españolas de 'Hércules en reposo'», in *Laboratorio de Arte*, XVII: 39-72.
- De Bock Cano L.
1995 «Hércules andaluz: mito y símbolo en Blas Infante», in *Estudios Clásicos*, CVII: 51-62.
- Delpech F.
1990 «Symbolique territoriale et système sacrificiel dans un ancien rituel de 'terminatio' andalou: notes pour une anthropologie des confins», in J. P. Etienvre-P. Córdoba (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Casa de Velázquez & Universidad de Granada, Madrid & Granada: 147-164.
1991 «Rite, légende, mythe et société: foundations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique», in *Medieval Folklore*, I: 10-55.
- De La Concepción G.
1960 *Emporio del Orbe. Cádiz ilustrada. Investigación de sus antiguas grandezas*, Imprenta Joan Bus, Ámsterdam.
- Godoy Alcantara J.
1999 *Historia crítica de los falsos cronicones* (1868), Universidad de Granada (Estudio preliminar: Ofelia Rey Castelao).
- González Alcantud J.A.
2009 «Al-Andalus y las ciudades meridionales. Intemporalidad y transformación de los mitos de fundación», in M. Marín (ed.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Casa de Velázquez, Madrid: 21-50.
- Guillaume-Alonso A.
2008 «Territorio y linaje. El espacio fundacional del Estrecho de Gibraltar» in F. Delpech (ed.), *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVI^e-XVII^e siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid: 79-101.
- Hernández Juberías J.
1996 *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, CSIC, Madrid.
- Horozco A., de
2000 *Historia de Cádiz (1598)*, Edición de Arturo Morgado García, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- Medina Miranda H. M.
2009 *Los charros en España y México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Salamanca, Salamanca.
2010 «La metamorfosis de un abigeato 'civilizador'. Entre la historia y el ritual», in *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n. XLIII: 21-38.
- Morales A., de
1952 «Continuación de la Crónica General de España», in *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la monarquía española, desde los tiempos primitivos hasta el año 1852*, III edición, Madrid-Barcelona.
- Ocampo F., de
1952 «Crónica de España..., sacada y recolegida de muchos y diversos autores latinos, griego y españoles, los que más alta y verdaderamente hablaron de ello», in *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la monarquía española, desde los tiempos primitivos hasta el año 1852*, III edición, Madrid-Barcelona.
- Panofsky E.
1999 *Hercule à la croisée des chemins. Et autres matériaux figuratifs de l'Antiquité dans l'art plus récent*, Flammarion, París.
- Ruiz De la Puerta F.
1977 *La cueva de Hércules y el Palacio encantado de Toledo*, Editora Nacional, Madrid.
- Tourraix A.
2000 *Le mirage grec. L'Orient du mythe et de l'épopée*, Presses Universitaires Franc-Comtoises, París.
- Villalta Diego, de
1923 *Historia y Antigüedades de la Peña de Martos* (manuscrito de ¿1582?), edición de Joaquín Codes y Contreras, Imprenta de M.G. Hernández, Madrid.
- Ximenii De Rada R.
1887 *Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, Brepols editores, Turnholti.

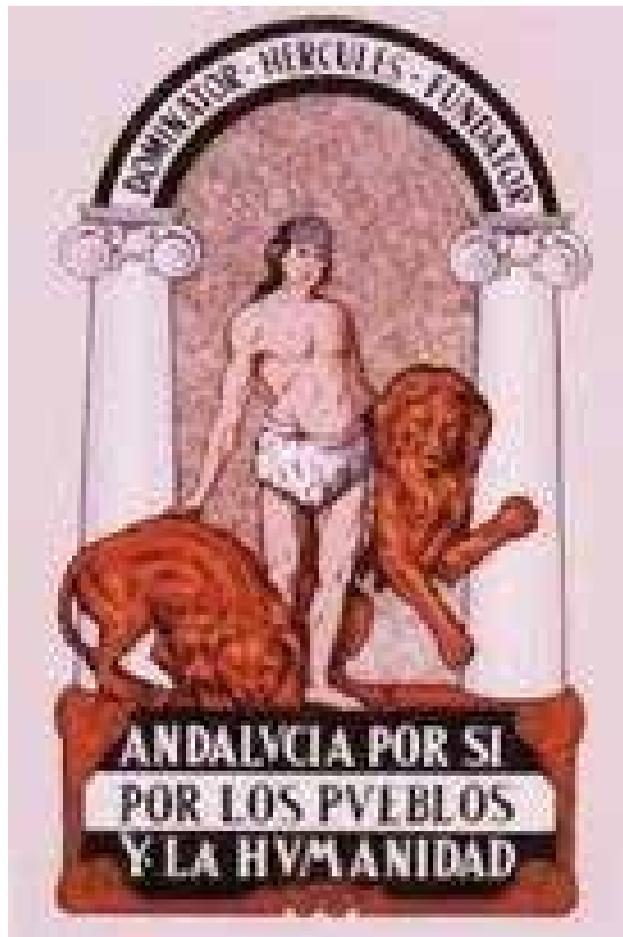


Fig. 1. Escudo oficial de Andalucía



Fig. 2. Hércules en el Parlamento andaluz

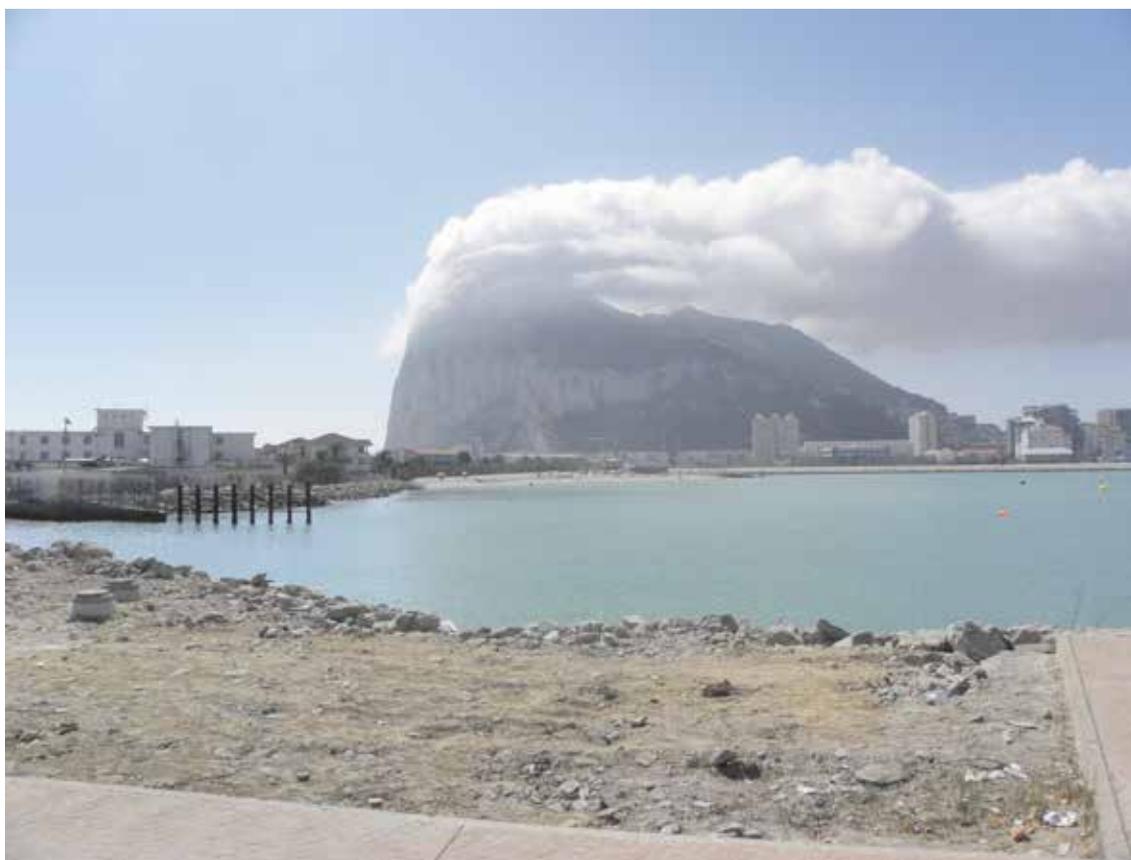


Fig. 3. Gibraltar

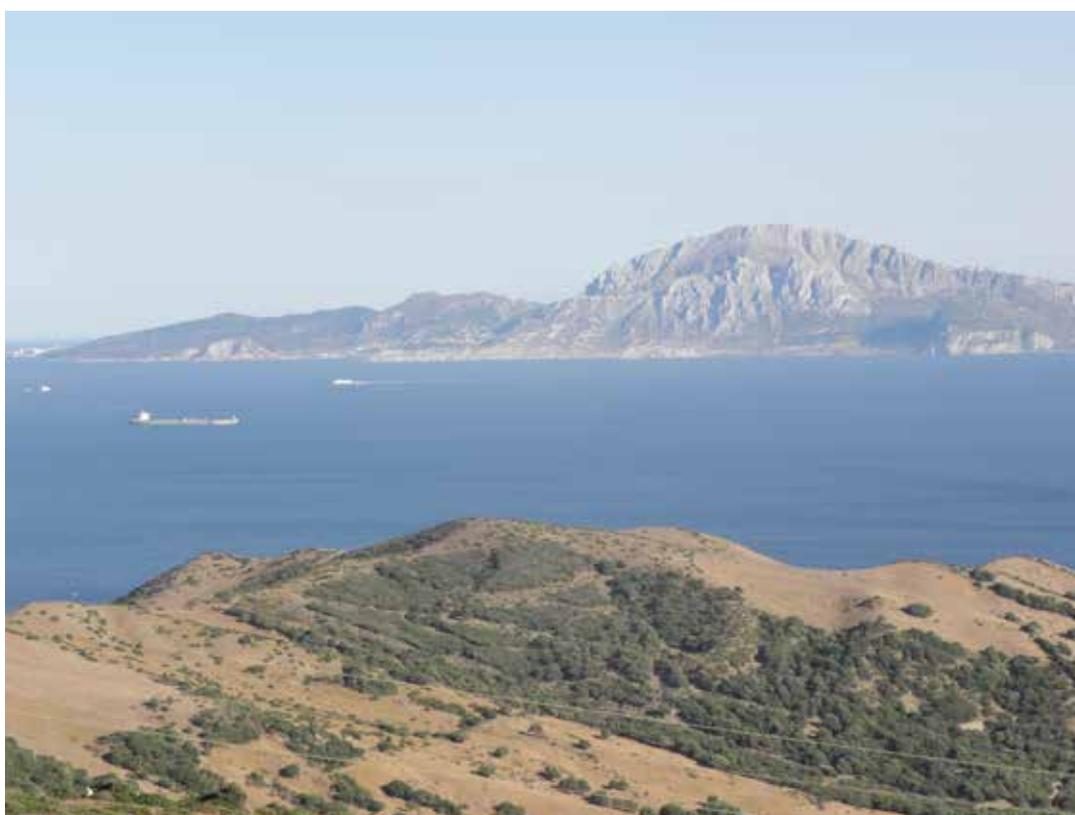


Fig. 4. Estrecho de Gibraltar



Fig. 5. Cueva de Hércules en Cabo Espartel



Fig. 6. Baelo Claudia



Fig. 7. Pérez Villata 1



Fig. 8. Pérez Villata 2



Fig. 9. Torre de Hércules en la Coruña



Fig. 10. Hércules Gaditanus



Fig. 11. Casa de los Tiros de Granada



Fig. 12. Peña de Martos

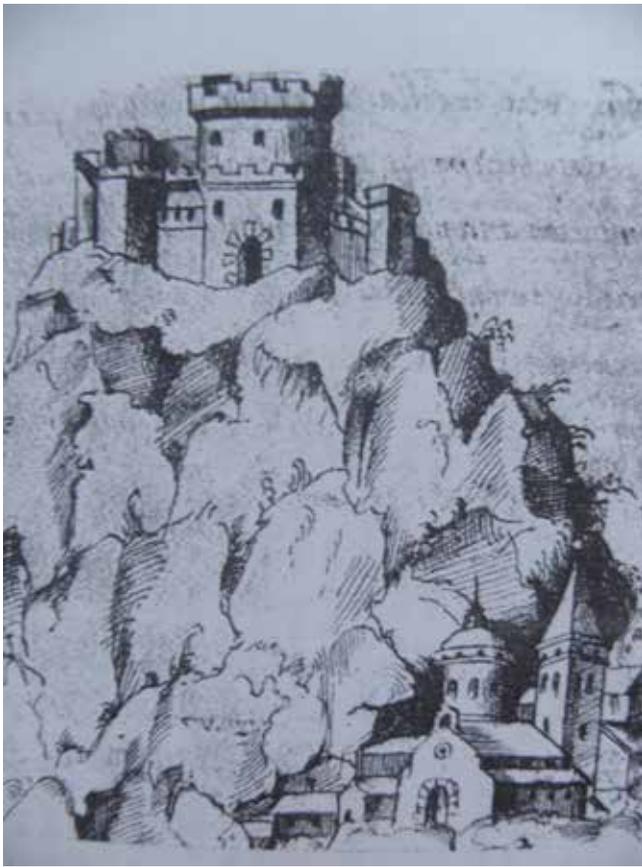


Fig. 13. La peña de Martos



Fig. 14. Hércules y la peña de Martos



Fig. 15. Hércules en Martos

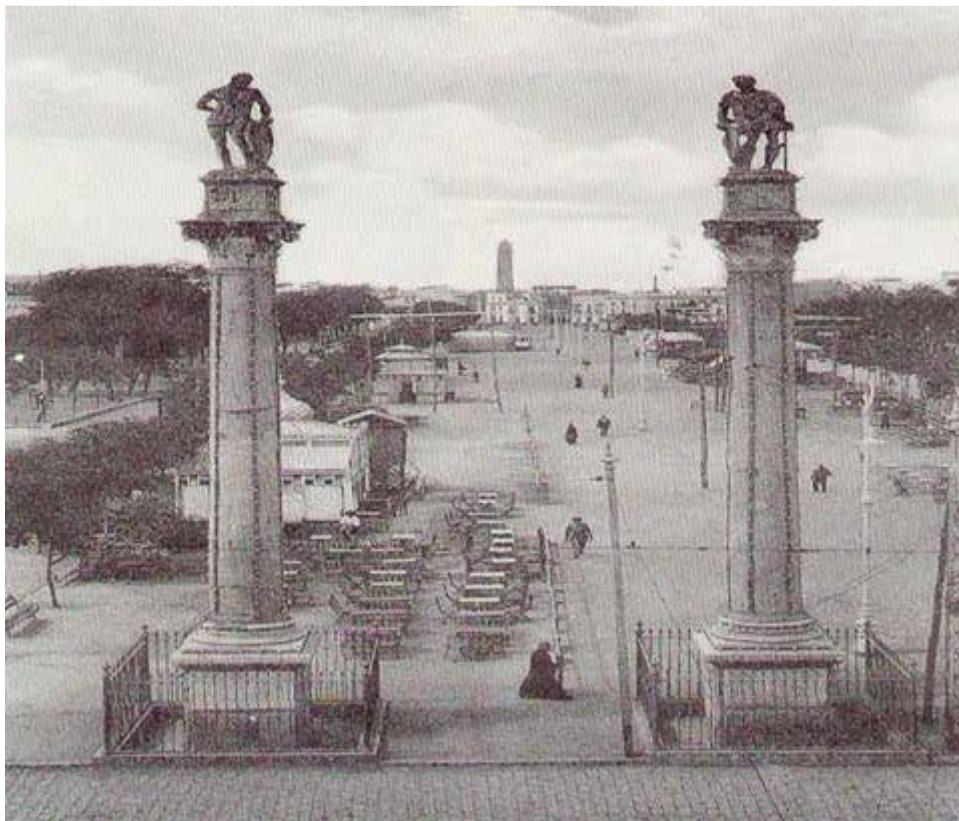


Fig. 16. La Alameda de Hércules en Sevilla

Pino Schirripa

Grossisti, farmacie, ONG e medicina tradizionale. Il mercato dei farmaci tra pubblico e privato in Tigray (Etiopia)

1. Melat

Melat¹ vive a Mekelle, capitale dello stato federale del Tigray, in Etiopia. Ha 65 anni, è vedova e ha tre figlie. Assieme a loro divide un piccolo *compound* ad Adi Haki, uno dei quartieri della città che sta conoscendo una forte espansione abitativa e dove, senza soluzione di continuità, nuove e lussuose ville recintate da alte mura protette dal filo spinato si alternano a povere abitazioni spesso cadenti². Il suo *compound*, circondato da un muretto in pietra secca in rovina, è una abitazione minuscola e buia, con un piccolo terreno in cui vengono coltivate alcune piante. Le figlie di Melat, che vivono lì con lei, hanno avuto a loro volta dei bambini che abitano con loro. Uno di questi, Paul, ha un handicap fisico e mentale dovuto probabilmente a una sofferenza natale; un'altra, Ababa è sieropositiva fin dalla nascita ed è orfana: sua madre è morta di AIDS alcuni anni fa e adesso Ababa è allevata dalla nonna e dalle zie. Tutti gli adulti del *compound* sono donne: il marito di Melat è morto durante la guerra con l'Eritrea diversi anni fa, e i partner sessuali delle figlie, i padri dei loro bambini, sono spariti da diverso tempo, lasciando a queste donne il carico del mantenimento dei figli.

Sono andato diverse volte a trovare Melat nella sua casa; donna ospitale, mi ha sempre accolto cordialmente preparando assieme alle figlie il caffè nel modo cerimoniale e complicato che si usa in Etiopia³. Durante questi incontri, in una stanza illuminata solo dalla luce che arrivava dalla porta aperta e dominata dal grande letto in cui dorme buona parte della famiglia, abbiamo parlato di come riesca a destreggiarsi in una situazione difficile: solo una delle figlie lavora in maniera stabile, le altre hanno dei lavori occasionali. Abbiamo spesso parlato dei due ragazzini che hanno problemi di salute e del modo in cui essi vengono presi in carico. Melat non lavora, cura la casa e, da capofamiglia, gestisce i problemi dei due ragazzini. Mi ha raccontato, a più riprese, le loro storie.

Paul, che al momento dei nostri incontri aveva 11 anni, ha avuto una sofferenza neonatale che lo

ha lasciato gravemente menomato su tutto il lato destro del suo corpo. Fino a tre anni non riusciva a stare in piedi, poiché la gamba destra era più corta dell'altra e l'articolazione era praticamente anchilosata: per questo motivo per muoversi doveva gattonare. Aveva molte difficoltà inoltre a muovere il braccio e la mano era semiparalizzata. A tutto ciò si aggiungevano dei ritardi cognitivi e molte difficoltà a parlare. Melat mi raccontò che una volta un europeo che aveva incontrato, sapendo della situazione del ragazzino, le diede dei soldi affinché potesse affrontare delle cure ospedaliere che sperava potessero migliorare la situazione del bambino. Lei però preferì tenere quei soldi per la famiglia e continuare a curare Paul come aveva sempre fatto: con delle erbe tradizionali che coltivava nel suo terreno davanti alla casa e principalmente con una pianta chiamata in tigrino *gule*. Le cure comunque, a detta di Melat, avevano avuto una loro efficacia e Paul, seppur sempre menomato, mostrava, al momento del nostro incontro, segni di miglioramento. Negli ultimi tre anni, Melat si era pure recata più volte presso le fonti di acqua santa alla ricerca di un ulteriore miglioramento delle condizioni del ragazzo, e in modo particolare per la sua mano ancora quasi immobile. Diffuse su tutto il territorio etiopico, tali fonti, come descriverò meglio più avanti, sono la principale risorsa terapeutica di carattere religioso.

Nel giardino di Melat ci sono anche altre erbe medicinali che usa per la cura dei piccoli malanni delle figlie e dei nipoti, ma a volte anche, come per Paul, per malattie più serie e pericolose. Melat ha sicuramente fiducia nell'efficacia delle erbe, ma le usa anche per risparmiare il denaro dei farmaci o dei consulti con i terapeuti tradizionali. Lei non ha mai ricevuto nessun addestramento come guaritrice, e il sapere erboristico che detiene non è tanto quello della tradizione sapiente dei guaritori tradizionali, quanto invece quel sapere domestico sulle cure comune a molte donne tigrine che coltivano erbe mediche nei loro orti o che, a volte, si recano al mercato per comprarne da venditrici.

Il caso di Ababa è molto diverso. La bambina è sieropositiva fin dalla nascita, e questo fa sì che

lei possa usufruire del programma di cure gratuite che il governo etiope ha approntato per tutti i sieropositivi. Oltre a ricevere i farmaci antiretrovirali, Ababa compie regolarmente analisi cliniche e sua nonna la porta in ospedale ogni qual volta lei denunci un malanno, per verificare che questo non sia una conseguenza della sua sieropositività e per controllare le sue condizioni. Ababa ha quattro anni, è una bambina vispa e allegra.

Per i due nipoti Melat ha impiegato due strategie completamente differenti. Nel primo caso contando in maniera quasi esclusiva sul suo sapere domestico, cosa che in genere fa – almeno in prima istanza – per ogni malattia che si manifesti nel suo nucleo domestico. Nel caso di Ababa, la gratuità delle cure le ha permesso un comportamento diverso. Quella di Melat non è una storia poco comune in Tigray. Lavorando sui farmaci ho spesso potuto constatare come la varietà dei percorsi terapeutici, i differenti ricorsi alle risorse plurali di cura presenti sul territorio, dipenda da orizzonti ideologici, dalla compatibilità dei quadri culturali, da problemi strutturali ed economici (cfr. Massa 2010); tali dati però vengono giocati non solo entro una arena complessa delle terapie. I comportamenti paiono infatti, come mostra il caso su esposto, differenziarsi anche in ragione delle diverse possibilità concrete che, di volta in volta, gli attori sociali possono mettere in campo. Insomma potremmo dire che così come la malattia è una iscrizione sui corpi dell'ordine sociale (Fassin 1996), allo stesso modo l'utilizzo di differenti risorse di cura rimanda a una gestione legata alle condizioni materiali dell'esistenza, a una ineguaglianza nelle possibilità di accesso alle cure.

Dalla storia qui riportata, e che rimanda ad altre da me raccolte sul campo, emerge un atteggiamento che con De Certeau potremmo definire tattico. De Certeau ne *L'invenzione del quotidiano* definisce una opposizione tra strategia e tattica, dove la strategia è

il calcolo (o la manipolazione) dei rapporti di forza che divengono possibili dal momento in cui un soggetto dotato di una propria volontà e di un proprio potere (un'impresa, un esercito, una città, una istituzione scientifica) è isolabile. Essa postula un *luogo* suscettibile di essere circoscritto come *spazio proprio* e di essere la base da cui gestire i rapporti con obiettivi o minacce esteriori (De Certeau 2001: 70-71)

Insomma, la strategia, come puntualizza De Certeau nelle pagine seguenti, è un qualcosa che ha che fare con il potere, in questo caso con il potere di delimitare uno spazio, come spazio della contesa; di detenere il potere di un sapere che è funzionale

alla delimitazione di un luogo. Come dirò nel prossimo paragrafo, il sistema medico si configura come un luogo le cui regole vengono dettate dagli attori sociali che si ritrovano al suo interno. Trattandosi di un luogo di relazioni asimmetriche, non tutti gli attori sociali dettano le regole: alcuni le subiscono. Possiamo pertanto dire che all'interno del sistema medico, chi detiene il potere e il sapere che permettono di riconoscere un luogo (ad esempio le istituzioni sanitarie e burocratiche che definiscono il luogo e lo spazio della biomedicina e nel contempo le regole di accesso alle sue risorse; i guaritori tradizionali che definiscono anch'essi il loro spazio con le sue proprie regole di accesso) detta le regole, cioè crea le sue proprie strategie.

Al contrario, la tattica viene definita da De Certeau come:

l'azione calcolata che determina l'assenza di un luogo proprio. Nessuna delimitazione di esteriorità le conferisce un'autonomia. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Deve giocare sul terreno che le imposto così come lo organizza la legge di una forza estranea. [...] Non ha dunque la possibilità di darsi un progetto complessivo né di totalizzare l'avversario in uno spazio distinto, visibile e oggettivabile. Si sviluppa di mossa in mossa. Approfitta delle "occasioni" dalle quali dipende, senza alcuna base da cui accumulare vantaggi, espandere il proprio spazio e prevedere sortite. Non riesce a tesaurizzare i suoi guadagni. [...] Deve approfittare, grazie a una continua vigilanza, delle falle che le contingenze particolari aprono nel sistema di sorveglianza del potere sovrano, attraverso incursioni e azioni di sorpresa, che le consentono di agire là dove uno meno se lo aspetta [...]. La tattica è determinata dall'*assenza di potere* così come la strategia si fonda sul postulato di un potere (De Certeau 2001: 73-74).

I modi differenziati con cui Melat agisce per tentare di curare i propri nipoti sono tattici perché si fondano su regole dettate da altri, da chi ha il potere di definirle, giocando sugli interstizi. All'interno di uno spazio in cui le regole di accesso alle risorse sono dettate da altri⁴, Melat approfitta delle occasioni, laddove queste si presentino, per avvantaggiarsene. In questo caso per rendere compatibili le necessità di cure con il povero bilancio familiare.

Quanto sto qui sostenendo presuppone una certa idea di sistema medico come campo di forze che va meglio definita e puntualizzata.

2. Il campo delle terapie e l'economia politica della cura

Assieme a Zuniga Valle, ho definito un sistema medico come:

L'insieme delle rappresentazioni, dei saperi, delle pratiche e delle risorse, nonché le relazioni sociali, gli assetti organizzativi e normativi, le professionalità e le forme di trasmissione delle competenze, che in un determinato contesto storico-sociale sono finalizzate a individuare, interpretare, prevenire e fronteggiare ciò che viene considerato come "malattia" o comunque compromissione di un "normale" stato di salute (Schirripa, Zúniga Valle 2000: 210).

A mio avviso, il vantaggio di tale definizione è che, nella sua ampiezza, permette di poter ragionare sulle tante e multiformi dinamiche sociali e culturali che si muovono entro e attorno i processi di salute e malattia. In tal modo consente di vedere un sistema medico nella sua complessità, tenendo conto dei differenti attori sociali che vi sono coinvolti, dai pazienti ai diversi operatori. Tale definizione però fa sì che si possa riflettere al contempo sulle forme di trasmissione dei saperi, e in modo particolare sulle istituzioni, formali o informali, preposte a trasmetterli; ma anche su quelle che, riconoscendo un dato sapere come terapeutico, lo legittimano e lo regolano. Queste di fatto creano il campo terapeutico delimitandone gli ambiti, poiché definiscono cosa sia terapia e cosa non lo sia. Insomma, questa definizione ci permette di accostarci allo studio dei processi di salute e malattia tenendo in conto le molteplici dimensioni coinvolte. Non ultime quelle legate ai processi sociali ed economici, nonché alla dimensione della competizione tra le varie risorse presenti, che di fatto significa, nei sistemi medici plurali, la competizione tra differenti tradizioni di cura che agiscono all'interno dello stesso campo.

Considerato che i processi di salute e malattia coinvolgono attori diversi e che nella loro gestione sono presenti risorse differenti in competizione tra loro, è possibile che essi siano analizzati come un campo di forze, per come esso viene definito da Bourdieu (Bourdieu 1971a, 1971b, 1994).

Per il sociologo francese il campo di forze si definisce in base alle relazioni che, in un momento dato, vengono a determinarsi grazie all'agentività individuale dei differenti attori sociali che agiscono al suo interno, e ai rapporti di forza che si creano tra questi. Il campo è pertanto gerarchico e i diversi attori occupano posizioni differenti. Esso però non è una struttura statica, e i vari attori competono per mutare la propria posizione e quindi le relazioni

complessive al suo interno. In tale competizione ogni attore utilizza i vari tipi di capitale (economico, simbolico ecc.) che ha a disposizione per mantenere o trasformare la sua posizione e quindi l'insieme delle relazioni di potere.

Se si guarda al sistema medico come a un campo di forze diviene possibile, a mio avviso, meglio analizzare le dinamiche sociali al suo interno, tenendo in conto le relazioni di potere e i differenti modi in cui ogni attore utilizza i capitali sociali, simbolici e così via che ha a disposizione. Una tale analisi non può però prescindere dalle condizioni materiali di esistenza degli attori sociali coinvolti, come ben dimostra l'esempio di Melat. Riflettere su tali condizioni è essenziale poiché consente di mettere al centro dell'analisi quelle dimensioni economiche che spesso le indagini antropologiche non prendono sufficientemente in considerazione, e che invece appaiono centrali, soprattutto oggi, in quei contesti in cui l'ideologia neoliberale ha fatto breccia, e il mercato si impone pervasivamente come il regolatore di ogni realtà sociale. Già nel 1992 Fassin definiva l'insieme dei processi di salute e malattia come uno spazio regolato dalle leggi della domanda e dell'offerta, riferendosi a essi come al «mercato della salute». Scrive infatti l'antropologo francese:

il malato può scegliere tra le erbe del giardino, i rimedi magici del guaritore, gli scritti coranici del marabutto, i farmaci moderni del venditore ambulante, le ricette prescritte dal medico del quartiere. Allo stesso modo su questo mercato possono intervenire come rappresentanti della popolazione i membri del comitato di salute, i guaritori possono cercare di associarsi per meglio difendere i loro interessi professionali, i marabutti muridi possono controllare la maggior parte della vendita illecita dei farmaci. Gli scambi si fanno nel quadro di una economia monetaria dove non sono solo la diagnosi e il trattamento a essere l'oggetto dei pagamenti in denaro, ma anche il potere politico, la gestione sanitaria, il commercio farmaceutico (Fassin 1992: 340).

Questa vivida immagine mostra chiaramente quanti siano gli attori sociali che si possono trovare nel campo di forze delle terapie e quanto siano multiformi e complesse le poste in gioco; soprattutto però mostra come gli elementi più evidentemente di mercato si impongano come centrali.

Questi elementi diventano ancora più evidenti nel momento in cui concentriamo l'analisi sui farmaci, proprio per quell'aspetto di materialità del farmaco su cui tornerò in seguito. Considerare il sistema medico partendo dalla costruzione delle relazioni di potere al suo interno, degli elementi di

transazione economica – del mercato delle terapie per come lo definisce Fassin – e delle condizioni materiali di esistenza degli attori sociali di volta in volta coinvolti, permette di guardarlo attraverso la lente di ciò che potremmo definire una “economia politica della cura”. Maghan Keita, discutendo del sistema medico senegalese, parla proprio di una sua analisi in termini di economia politica della cura. Riferendosi ai conflitti al suo interno sostiene che:

essi sono segni di una competizione per le clientele e per le risorse che sono limitate. La competizione entro il sistema medico significa una competizione in termini di economia politica [...]. L'economia politica considera le condizioni materiali decisive nella formazione della vita sociale e nell'esplorazione delle dinamiche sociali [...]. Poiché si tratta di riflettere sulle condizioni materiali, l'enfasi deve essere sul controllo della distribuzione delle risorse (Keita 2007: 6-7)

Secondo Keita, occorre parlare di economia politica perché sono al centro dell'analisi: «a) il modo in cui le risorse sono controllate e distribuite; b) le interazioni umane che sono sia il catalizzatore che la conseguenza di tale controllo e distribuzione» (Keita 2007: 3).

La storia di Melat va quindi situata all'interno di un complesso campo di forze, la cui analisi permetterà da un lato di meglio far emergere il valore tattico delle sue scelte, e dall'altro di descrivere alcuni degli attori presenti sulla scena e definire il loro ruolo entro il mercato dei farmaci di Mekelle.

Per far questo però occorre preliminarmente dare una definizione di farmaco, abbastanza ampia da permetterci di considerare tutte le forme materiali di cura delle tradizioni terapeutiche presenti a Mekelle, nonché di descrivere brevemente il sistema medico.

3. Una definizione di farmaco

Riprendo qui, con piccole modifiche, una definizione di farmaco che ho già utilizzato altrove (Schirripa 2009). Si può definire, in prima approssimazione, come farmaco una data sostanza, o meglio un insieme di sostanze, che vengono percepite – in una data comunità e in un momento storico preciso – come efficaci per contrastare, e spesso per risolvere, ciò che in quello specifico contesto è considerato come “malattia”.

Il farmaco in tal modo può essere visto come parte di quel complesso insieme di teorie, atti e pratiche che costituiscono il processo terapeutico (Csordas, Kleinman 1990). Sia che venga ricavato

da sostanze vegetali, animali o minerali, o che invece sia il prodotto di un processo di sintesi chimica di laboratorio e, allo stesso tempo, tanto che si pensi che la sua efficacia risieda nelle intrinseche qualità delle sostanze per il suo confezionamento – ad esempio l'azione chimica dei farmaci di sintesi della biomedicina –, quanto invece si ritenga che l'efficacia risieda nella correttezza delle azioni di chi prepara il prodotto o nel potere delle formule che accompagnano la sua produzione, il farmaco rappresenta nella sua materialità di oggetto concreto e visibile uno dei momenti tangibili del processo terapeutico (Van der Geest *et al.* 1996).

Naturalmente ciò vale per quegli atti terapeutici in cui tale oggetto tangibile è presente, poiché in tutti i contesti storico-sociali noti vi sono pratiche terapeutiche che non prevedono l'utilizzo di alcun tipo di sostanze definibili come farmaci: ad esempio il sacrificio ad una entità sovrumana, l'esorcismo, la terapia della parola nelle psicoterapeutiche occidentali, le preghiere di guarigione nelle chiese africane, in quelle pentecostali e in quelle carismatiche cattoliche.

La tangibilità del farmaco, la sua materialità, fa sì che esso assuma una particolare peculiarità all'interno del processo terapeutico. È la materialità del farmaco che appunto permette di guardare al sistema medico attraverso una lente particolare. I farmaci sono al centro di complesse transazioni – sia materiali sia simboliche – che concernono differenti fasi di quello che possiamo chiamare il “ciclo della vita” di un farmaco: dalla produzione all'assunzione⁵. In tal modo i farmaci contribuiscono a costruire le concrete relazioni tra i principali attori che si ritrovano nell'arena terapeutica: dai *policy-makers*, all'industria farmaceutica, ai commercianti, ai terapeuti – tanto di tipo biomedico che invece appartenenti ad altre tradizioni terapeutiche – e infine ai pazienti.

4. Il campo delle terapie a Mekelle

Il campo delle terapie a Mekelle si presenta come una arena plurale al cui interno convivono fianco a fianco diverse tradizioni terapeutiche, che spesso si contaminano tra loro. Esso quindi offre agli attori sociali una vasta possibilità di alternative terapeutiche. La presenza di diverse strutture biomediche, sia pubbliche che private, di diverse dimensioni e possibilità di intervento, va di pari passo con quella di operatori tradizionali, siano essi riferibili alla tradizione cristiana ortodossa o a quella islamica, e con quella di risorse più propriamente connesse alle strutture ecclesiastiche cristiano-ortodosse.

Per descrivere il campo delle terapie potremmo

iniziare collocando ognuno degli attori dell'arena all'interno della sua specifica tradizione terapeutica. Potremmo quindi discutere di un settore biomedico, di uno tradizionale e infine di uno religioso. Una tale suddivisione, per certi versi, offrirebbe una immagine abbastanza completa. In effetti a Mekelle si trovano ospedali, cliniche – sia pubbliche che private – così come strutture di assistenza sanitaria di base. Si tratta, in questo caso, di strutture che si riferiscono tutte alla biomedicina, e il personale che vi lavora, siano essi medici, infermieri o tecnici, nella loro relazione con i pazienti utilizzano appunto una prospettiva biomedica. A questo settore vanno ascritte anche le farmacie e i *drug-stores* su cui mi soffermerò più a lungo in seguito.

Al settore tradizionale appartengono quelli che nella letteratura etnografica vengono solitamente definiti come «guaritori tradizionali». Sotto questo nome dobbiamo riunire figure diverse. Prima di tutto ci sono i *debtera*⁶ e i *mergeta*. Si tratta in questo caso di persone che hanno ricevuto una istruzione religiosa nelle istituzioni della chiesa ortodossa, che è la confessione cristiana egemonica in Etiopia. Normalmente essi hanno un ruolo all'interno della liturgia, ma al di là del loro ruolo religioso, lavorano come terapeuti, usando nella loro attività preghiere (*digam*), amuleti che essi stessi fabbricano (*asmat*), e erbe mediche. Di norma essi apprendono il loro sapere medico durante gli anni di studio all'interno delle scuole religiose. La conoscenza terapeutica non è parte dell'insegnamento formale, ma alcuni allievi vengono scelti dai loro maestri come assistenti nelle loro pratiche terapeutiche. Accanto al maestro, l'allievo acquisirà man mano le conoscenze, che saranno poi accresciute attraverso l'incontro con altri sapienti e soprattutto attraverso il baratto o, a volte, l'acquisto di conoscenze con altri *mergeta* e *debtera* (Young 1975). Il loro lavoro terapeutico si svolge nelle loro abitazioni o in piccole stanze che affittano a questo scopo, comunque non in chiesa, poiché la loro attività terapeutica è vista come un qualcosa di distinto dal loro ruolo religioso e che non pertiene alla chiesa. Almeno una buona parte di loro è guardata con sospetto dalla gente che crede che abbiano relazioni con il demonio che li aiuta nella loro pratica terapeutica. Vi sono anche terapeuti mussulmani, chiamati *sheik*, che nella loro attività seguono per lo più i precetti religiosi e terapeutici dell'Islam. Va però notato che vi sono casi in cui un guaritore può dichiarare di essere *debtera* e *sheik*, o comunque aver avuto un doppio addestramento (Villanucci 2011). Vi sono infine quelli che possiamo chiamare guaritori domestici; cioè persone, principalmente donne, che sono in grado di riconoscere, attraverso diversi procedimenti diagnostici tra cui a volte i sogni, e di curare un

numero limitato di malattie, spesso non di grande entità. Normalmente essi lavorano all'interno delle proprie famiglie e del vicinato. Vi sono infine i conciaossa e le levatrici tradizionali⁷. Al settore tradizionale vanno inoltre ascritte le venditrici di erbe mediche. Si tratta di donne che vendono ai mercati erbe che vengono usate per la cura di alcune malattie o anche per la prevenzione dell'azione negativa del malocchio o degli spiriti. In genere tali donne non hanno avuto alcun addestramento e la loro conoscenza delle erbe si basa su quel sapere terapeutico diffuso e comune cui si faceva riferimento più sopra parlando di Melat.

Il terzo settore è quello che può più propriamente essere definito come religioso. In esso si ritrovano le pratiche terapeutiche che riconducono direttamente alla chiesa ortodossa. Di fatto tali pratiche ruotano intorno alle fonti di acqua santa (*mai chellot*), molto diffuse in tutta l'Etiopia: nella sola Mekelle ve ne sono almeno 11. Nelle *mai chellot* la gente si reca per bagnarsi, per cospargere il corpo con il fango, comunemente detto *tsebel*, e infine per bere l'acqua santa per curare ogni genere di malanno o di sfortuna. Per i fedeli ogni genere di malattia può essere curata in queste fonti, comprese quelle più serie come la TBC o l'AIDS. A frequentare le fonti non sono però solo i fedeli ortodossi: a volte vi si recano anche dei musulmani. Sono solo i pentecostali che, nella loro polemica contro gli ortodossi, non le frequentano, sostenendo che la loro efficacia sia dovuta all'azione maligna del demonio.

Se vogliamo pensare il sistema medico non come un qualcosa di statico, ma come un campo di forze dinamico e in continuo mutamento, la composizione di settori non può essere assunta però come un dato immutabile, né tantomeno possiamo pensare le relazioni che si intessono tra loro come date una volta per tutte. Al contrario, essi assumono precise posizioni all'interno del campo delle terapie proprio in virtù delle relazioni che li impegnano l'un l'altro e della peculiare storia della loro presenza e sviluppo in quel dato contesto.

Questi tre settori non sono quindi unità discrete, completamente separate l'uno dall'altro. Esistono invece aree di sovrapposizione, di scambio e di sincretismo nelle pratiche terapeutiche come nelle costruzioni nosologiche. Nel loro lavoro terapeutico, i guaritori tradizionali possono usare una terminologia biomedica, ad esempio nelle classificazioni nosografiche, o anche alcuni strumenti della terapeutica biomedica come le siringhe. Allo stesso modo, personale sanitario di formazione biomedica può discutere con i pazienti sull'utilità di rivolgersi a una risorsa tradizionale o religiosa⁸, o anche riferirsi a una peculiare patologia utilizzando i termini tradizionali al posto di quelli medici.

Tali aree di sovrapposizione e sincretismo non vanno però a segnare un *continuum* terapeutico tra i tre differenti settori. Si tratta invece di strategie di legittimazione, o comunque di acquisizione, volte a definire il ruolo di un attore sociale all'interno del campo delle terapie, sia in riferimento ad altri terapeuti che condividono lo stesso orizzonte di cura, sia alle altre tradizioni presenti nel campo.

5. I farmaci nel campo

Alessia Villanucci (2011) ha proposto una diversa descrizione del sistema medico. Piuttosto che suddividerlo in tradizionale, religioso e biomedico, lo articola, seguendo in ciò una prospettiva presentata da diversi informatori, invece in “pubblico”, “privato” e “caritatevole”. In quest'ultimo andrebbero riunite le ONG e tutte le associazioni di volontariato. Questo tipo di classificazione comporta che gli attori sociali vengano quindi riuniti diversamente da quanto proposto sopra. Per i fini della descrizione del sistema dei farmaci, ciò si rivela estremamente utile. Nel settore pubblico dovremmo riunire le strutture sanitarie statali, la distribuzione di farmaci di Stato e le farmacie pubbliche; in quello privato le cliniche private, le farmacie private, i guaritori tradizionali, le venditrici di rimedi tradizionali e le fonti di acqua santa⁹; infine, in quello caritatevole tutte le strutture sanitarie e le farmacie create e finanziate dalle ONG e in genere dalle organizzazioni di volontariato laiche o religiose.

Tanto la distribuzione che la vendita dei farmaci è pertanto presente in tutti e tre i settori. Il vantaggio di questa classificazione è che attraversa tutti i settori prima descritti, visto che, ad esempio, la medicina tradizionale si trova accanto alle farmacie e alle cliniche private nel settore privato, appunto. C'è però un ulteriore vantaggio ai fini del discorso che si sta qui facendo: spostarsi dalla griglia tradizionale/religioso/moderno a quella privato/pubblico/caritatevole significa spostare il fuoco dell'attenzione dalle attitudini e dagli orientamenti culturali a un piano più propriamente sociale, mettendo quindi maggiormente in luce le concrete possibilità di accesso alle risorse e quindi le relative ineguaglianze. In tal modo la storia di Melat può essere meglio compresa, e le tattiche con cui affronta le differenti situazioni di sofferenza della sua famiglia possono acquistare maggiore pregnanza.

Si tratta insomma di rendere in tal modo evidente come le tattiche dei pazienti si costruiscano a partire dalle loro condizioni materiali di esistenza, all'interno di un'arena in cui la logica di mercato e, quindi, le concrete possibilità di accesso alle risorse sono centrali. Utilizzare la griglia privato/pubblico/

caritatevole rende evidente come la posta in gioco non sia soltanto la compatibilità culturale di una tradizione di cura, quanto principalmente le concrete possibilità di accesso. Infine, in tal modo si può cercare di rendere chiaro come i comportamenti delle diverse istituzioni e dei differenti attori sociali si costruiscano proprio a partire dall'insieme delle relazioni che danno forma all'arena delle terapie.

Così come la descrizione delle relazioni tra le differenti tradizioni presenti nell'arena mi ha permesso, sia pur in maniera sintetica, di restituire profondità storica alla descrizione e, nel contempo, di dar conto di come tali rapporti si costruiscano a partire da asimmetrie di potere e da investimenti dei capitali che ogni tradizione ha a disposizione (Schirripa 2011), l'utilizzo di questa griglia permetterà di meglio comprendere come e per quali ragioni gli utenti differenzino i loro comportamenti. Credo che in tal modo si possa raccogliere l'invito di Paul Farmer (2007) di andare oltre «l'etnograficamente visibile» restituendo quindi spessore storico e sociale ai nostri resoconti⁹.

Dopo la guerra civile e la sconfitta della giunta militare del *Derg* che aveva depresso l'imperatore Haile Selassié, il nuovo governo etiopico, benché di ispirazione marxista, ha iniziato un forte programma di liberalizzazione economica, che ha comportato un forte ingresso di privati in tutti i settori dell'economia. Benché lo Stato mantenga una forte presenza nel settore sanitario, anch'esso ha conosciuto un fiorire di iniziative private, tanto nel campo delle strutture, ad esempio le cliniche, che in quello della distribuzione e vendita di farmaci.

Per descrivere il campo dei farmaci vorrei proprio iniziare dalla grande distribuzione. In essa ritroviamo sia la distribuzione pubblica che quella privata. Quella pubblica è controllata direttamente dallo Stato e fornisce le farmacie pubbliche e quelle ospedaliere¹¹ con farmaci prodotti in Etiopia o importati. Il prezzo dei farmaci è fissato dallo Stato e solitamente essi costano meno che nelle farmacie private. Il budget limitato fa sì che gli acquisti di Stato si concentrino su alcuni farmaci essenziali. Solitamente parte di tali acquisti sono finanziati attraverso gli aiuti internazionali che si dedicano a programmi specifici quali quelli per contrastare l'HIV-AIDS¹², la malaria e la TBC. A fianco della distribuzione pubblica esistono diversi grossisti privati. Anch'essi distribuiscono farmaci di provenienza locale e estera. A differenza della distribuzione pubblica che, come detto, fornisce principalmente le strutture pubbliche e in scarsa misura le farmacie private, quella privata si occupa principalmente della distribuzione nelle farmacie private. Buona parte dei farmaci che distribuiscono sono però di provenienza estera, sia occidentale che orientale o africana.

Non è possibile, comunque, classificare i farmaci di sintesi come un prodotto esclusivamente occidentale. Uno sguardo attento alla realtà locale, e alla circolazione locale dei prodotti farmaceutici, conduce infatti a una decostruzione dell'idea stessa di farmaco di sintesi come "prodotto occidentale". La decentralizzazione della produzione industriale cui si è assistito nelle ultime decadi, e il conseguente affacciarsi in maniera massiccia di nuovi protagonisti commerciali – principalmente alcuni paesi asiatici come la Cina o l'India, ma non solo – ha investito anche il mercato dei farmaci. I luoghi di produzione si sono moltiplicati e la distribuzione e la circolazione sono diventate molto più plurali. Tutto ciò è evidente se si guarda ai depositi di farmaci dei grossisti farmaceutici che operano a Mekelle o anche semplicemente osservando i medicinali presenti negli espositori delle farmacie e dei *drug-shops* della città: ai farmaci prodotti in Europa dalle grandi multinazionali come la GlaxoSmithKlein o la Merk si affiancano invece prodotti composti dagli stessi principi attivi e da eccipienti simili o uguali, che provengono da industrie di paesi asiatici – tanto dell'estremo che del medio oriente – da paesi africani o infine dalla stessa Etiopia¹³.

Come si diceva, le farmacie possono essere pubbliche o private. In genere quelle private sono molto più fornite, ma i prodotti sono anche più cari. Esistono tre tipi diversi di farmacie nel paese: le farmacie propriamente dette, i *drug-shops* e i *rural drug-shops*. La differenza tra questi è dovuta alla presenza di un farmacista laureato (nel caso delle farmacie), o di personale che ha ricevuto un grado minore di istruzione in Scienze farmaceutiche (negli altri due casi). Infine, anche il settore caritatevole per certi versi partecipa della distribuzione. In genere acquisisce i farmaci attraverso canali suoi propri o, nel caso di organizzazioni transnazionali quali la Croce Rossa, partecipando a grandi bandi internazionali che permettono loro di acquistare a basso prezzo grandi quantitativi di farmaci per poi distribuirli in varie nazioni, o infine acquistandoli grazie alle linee di credito che finanziano i progetti. I farmaci così acquisiti vengono poi distribuiti attraverso i canali di questo settore e possono essere acquistati a prezzi molto bassi, oppure, come è il caso di alcuni progetti di ONG, dati gratuitamente, soprattutto alle fasce economicamente più deboli. Vale la pena di sottolineare che un tale atteggiamento sicuramente meritevole è suscettibile però di effetti paradossali, perché chi non è eleggibile per ottenere il prodotto gratuitamente, rischia poi di trovarlo, a prezzo alto, solo nelle farmacie private: infatti lo Stato contando sul lavoro di queste ONG e enti caritatevoli non investirà sui farmaci su cui già loro sono impegnati, con il risultato che questi non

sono poi disponibili nelle farmacie pubbliche¹⁴.

Al settore privato, come si diceva, vanno ascritti anche i farmaci tradizionali. Questi sono in genere composti in cui si ritrovano elementi di origine vegetale, animale o minerale. La loro circolazione è, in genere, abbastanza limitata e generalmente diretta: il terapeuta prepara il rimedio che è poi usato dal paziente secondo le indicazioni che ha ricevuto. A differenza di quel che avviene in altri Paesi del continente, in cui il processo di legittimazione e di riconoscimento legale delle medicine tradizionali è in fase avanzata, in Etiopia né le associazioni di guaritori tradizionali, né i singoli terapeuti sono particolarmente attivi nella commercializzazione. Vi è comunque uno spazio di vendita in cui si ritrovano non tanto i farmaci tradizionali, ma le materie prime da cui sono composti – erbe e minerali – vendute al dettaglio. Nei vari mercati della regione infatti si trovano donne che vendono tali prodotti. La clientela di riferimento non è composta dai terapeuti. Dai colloqui avuti con loro è emerso infatti che giudicherebbero poco opportuno comprare i prodotti al mercato: ogni guaritore infatti deve procurarsi le materie prime da solo, sia direttamente, sia rivolgendosi a propri intermediari. Ciò è necessario per mantenere la segretezza sui composti usati, ma denota anche una pratica distintiva e, allo stesso tempo, di legittimazione: il guaritore infatti perderebbe il proprio prestigio se si rivolgesse a persone il cui sapere è certamente inferiore al suo. La clientela delle venditrici è composta di avventori casuali che si rivolgono loro per comprare prodotti da utilizzare nella cura di piccoli malanni quotidiani. Si tratta dunque di uno spazio interstiziale nel quale non è in gioco una conoscenza approfondita della nosologia tradizionale, né tantomeno dei composti terapeutici. Dalle interviste che ho condotto con diverse venditrici è emerso infatti che queste non hanno una conoscenza specifica dei rimedi tradizionali, né dell'universo nosologico di riferimento: nessuna di loro ha avuto un addestramento preciso, né una frequentazione assidua di guaritori che avrebbe potuto permettere loro di avere conoscenze più approfondite. Normalmente il loro sapere si limita a quella conoscenza domestica dei rimedi utilizzati per disturbi comuni, condivisa con la loro clientela. Non c'è nemmeno una tradizione familiare in questo tipo di commercio: le donne normalmente intraprendono questa attività perché i costi iniziali sono più bassi rispetto ad altri tipi di commercio. Va però detto che questo si basa su una serie di circuiti che spesso sono nazionali e a volte anche sovranazionali. Non tutte le erbe e i minerali provengono da luoghi vicini, infatti, e molto di rado sono frutto di una raccolta diretta da parte delle donne stesse. Esiste un circuito di ven-

dita all'ingrosso cui fanno riferimento le venditrici al dettaglio. Di norma i grossisti fanno credito alle dettaglianti che salderanno il debito una volta venduta la merce. Si tratta di una pratica di commercio che, sempre per quel che riguarda la vendita di rimedi terapeutici tradizionali, è stata descritta per il Ghana da Barbara Quarta (Quarta 2008). Anche l'acqua santa, secondo la definizione data più sopra di farmaco, rientra tra i farmaci. Essa è utilizzata direttamente nelle fonti, ma a volte i supplici fanno delle scorte che tengono a casa. La chiesa ortodossa detiene il monopolio di questa risorsa. Questo sia dal punto di vista della sua istituzione, che del controllo sull'utilizzo: ogni fonte infatti è soggetta alla supervisione dei sacerdoti.

Come si vede, la griglia pubblico/privato/caritatevole permette di tagliare trasversalmente i settori in cui il sistema medico viene di norma classificato nelle analisi degli antropologi, facendo così emergere da un lato i paradossi delle azioni caritatevoli, dall'altro, e forse è il punto principale, come siano le logiche del mercato ad orientare l'azione degli attori sociali. In un contesto dominato dall'ideologia neoliberista, il comportamento del terapeuta tradizionale che tenta di attrarre quella risorsa limitata che sono i pazienti, si discosta molto meno da quella del medico proprietario di una clinica privata di quanto i loro diversi universi culturali di riferimento e i loro differenti orizzonti di cura potrebbero farci pensare. Le stesse tradizioni di cura possono essere considerate come risorse simboliche di questo gioco: "tradizionale" e "biomedico" diventano, per certi versi, anch'essi un capitale simbolico da investire nell'arena delle terapie.

È in questo contesto che va letto il comportamento tattico di Melat. All'interno di un campo in cui altre forze hanno il potere di definire i luoghi, per esempio la medicina tradizionale o quella biomedica, e le regole di accesso, Melat si muove tatticamente perché gioca negli interstizi e approfitta degli spazi non per portare avanti una logica di sovversione, quanto invece per utilizzare le regole imposte per i suoi interessi immediati. Muovendosi in un campo definito da altre forze, i pazienti, con le loro tattiche multiformi e plurali, si riferiscono alle varie risorse per fronteggiare le necessità di cura.

periodi di campo, ed assieme a lei ho condotto i primi colloqui con loro. In seguito li ho rivisti da solo diverse volte. Ringrazio Aurora Massa per la collaborazione e per il confronto su questo e altri casi.

² Mekelle è la capitale del Tigray, uno degli Stati che compongono la Repubblica Democratica Federale dell'Etiopia, il cui ordinamento statale risale alla vittoriosa guerriglia contro la giunta militare del *Derg*. È una città di circa 350.000 abitanti che ha conosciuto nell'ultima decade un crescente sviluppo demografico e sociale, anche grazie alle politiche di sviluppo portate avanti dal governo centrale che è egemonizzato proprio dal partito tigrino (*Tigray People's Liberation Front*), divenendo il centro di attrazione anche per quanti abitavano nei villaggi e nelle cittadine vicine. Molta gente infatti continua a muoversi verso Mekelle in cerca di opportunità lavorative, migliori condizioni di vita e abitative e, infine, servizi sanitari. In effetti la maggior parte dei servizi sanitari, sia pubblici che privati, è concentrata nelle città, e qui i servizi risultano più equipaggiati. Va però detto che negli ultimi anni diversi ospedali sono stati costruiti in altre zone della regione.

³ In Etiopia, in determinate occasioni e all'arrivo di ospiti si usa compiere la cerimonia del caffè. In questi casi il caffè viene tostato all'istante e preparato davanti all'ospite, che dovrà servirsene tre volte, e accompagnato con *pop corn* zuccherato e frutta.

⁴ Il caso dell'accesso ai farmaci antiretrovirali è paradigmatico rispetto alle regole di accesso alle risorse e a chi le determina. In effetti tali programmi definiscono nel contempo i protocolli di cura e chi ha il diritto di accedervi, creando quindi delle condizioni di legittimità. È quello che Nguyen chiama «cittadinanza terapeutica» (Nguyen 2007)

⁵ Proprio Van der Geest, Reynolds Whyte e Hardon (1996) proponevano nella loro sistematizzazione una metafora biografica per il farmaco: l'analisi può concentrarsi su una o più fasi della sua vita. Queste vanno dal concepimento – cioè il momento della ricerca, in cui si vanno a definire i principi attivi e gli altri composti che formeranno il prodotto finito e gli obiettivi, cioè i suoi scopi terapeutici – fino alla sua assunzione da parte dell'utente, passando per la preparazione, la confezione, la commercializzazione, la distribuzione, la vendita.

⁶ Sulla figura del *debtera*, sul suo complesso rapporto con la gerarchia ortodossa e ancor di più sulla percezione ambivalente che ne ha la gente cfr. Young (1975).

⁷ In questo contributo non discuto delle levatrici tradizionali, per le quali rimando a Corrado (2011)

⁸ È ad esempio quanto ho visto fare allo psichiatra del

Note

¹ Tutti i nomi sono stati cambiati per mantenere l'anonimato delle persone. Sono stato introdotto a questa famiglia da Aurora Massa, con cui ho diviso diversi

Mekelle Hospital, che a volte discuteva con i familiari della possibilità di indirizzare un paziente, come complemento terapeutico, a una fonte di acqua santa.

⁹ Preferisco classificare le fonti di acqua santa tra le strutture private per due motivi. Innanzitutto perché sebbene non sia richiesto obbligatoriamente un pagamento, spesso i supplici lasciano offerte. In secondo luogo, e forse questa è la ragione principale, perché la retorica che sta dietro il loro utilizzo, differisce nettamente da quella caritatevole che ispira le ONG e le associazioni di volontariato.

¹⁰ È proprio descrivendo le relazioni ineguali nella loro profondità storica e dando conto di come le relazioni sociali, e ancor di più le patologie, siano generate in un contesto segnato da profonde ineguaglianze, che possiamo comprendere il quadro etnografico che ci sta davanti. È quanto ha fatto appunto Farmer ad Haiti. Sulla necessità di andar oltre l'etnograficamente visibile scrive: «La storia transnazionale della schiavitù, del debito e del disordine si perde nella vivida povertà, la cui comprensione sembra sfuggire alle analisi dei giornalisti e anche di molti antropologi, concentrati solitamente sull'etnograficamente visibile, su ciò che è lì di fronte a noi» (Farmer 2007: 18).

¹¹ È bene specificare che le farmacie ospedaliere sono aperte al pubblico e non forniscono farmaci ai soli utenti dell'ospedale.

¹² Fino a poco tempo fa lo Stato deteneva di fatto il monopolio dei farmaci antiretrovirali e dei programmi di cura per i sieropositivi e i malati di AIDS. In seguito ad alcuni accordi con compagnie private etiopi, da qualche tempo anche alcune cliniche private partecipano al programma di cura e distribuiscono i farmaci ARV. In esse, mentre la distribuzione dei farmaci rimane gratuita, le cure e le analisi cliniche hanno invece un costo, seppur minimo.

¹³ Nel paese vi sono diverse industrie farmaceutiche, le principali sono Epharm, Ethiopharma, e l'Addis Pharmaceutical Factory, il cui sito industriale si trova ad Adigrat, cittadina del Tigray non molto distante da Mekelle.

¹⁴ È un'osservazione che ha potuto fare tanto Alessia Villanucci, trattando il caso di una ONG italiana, quanto il sottoscritto attraverso colloqui e osservazioni presso la farmacia della Croce Rossa.

Bibliografia

- Bourdieu P.
1971a «Genèse et structure du champ religieux», in *Revue française de sociologie*, 12(3): 295-334.
1971b «Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe», in *Scolies. Cahiers de recherches de l'École normale supérieure*, 1: 7-26.
1995 *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna; ediz. orig.: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Édition du Seuil, Paris, 1994.
- Corrado S.
2011 «Percezione del rischio ed efficacia: l'evento nascita in contesto urbano», in M. Pavanello, E. Vasconi (a cura di), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e sanità pubblica*, Bulzoni, Roma: 243-253.
- Csordas T.J., Kleinman A.
1990 «The therapeutic process», in Johnson T., J. Sargent F. (eds.), *Medical anthropology. Contemporary theory and method*, Prager, New York: 11-25.
- De Certeau M.
2001 *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma; ed. or., *L'invention du quotidien* Gallimard, Paris, 1980.
- Farmer P.
2007 «Un'antropologia della violenza strutturale», in *Antropologia*, vol. monografico *Sofferenza sociale* a cura di I. Quaranta, 8: 17-49.
- Fassin D.
1992 *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, P.U.F., Paris.
1996 *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, P.U.F., Paris.
- Keita M.
2007 *A political economy of health care in Senegal*, Brill, Leiden-Boston.
- Massa A.
2010 «Health care seeking behaviours and sickness management», in P. Schirrippa (ed.), *Health system, sickness and social suffering in Mekelle (Tigray-Ethiopia)*, Lit Verlag, Münster: 99-129.
- Nguyen V.-K.
2007 «Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica», in *Antropologia*, vol. monografico *Sofferenza sociale* a cura di I. Quaranta, 8: 71-92.

Quarta B.

- 2008 «La *Ghana Psychic and Traditional Healers Association* e i circuiti informali del commercio dei farmaci tradizionali», in M. Pavanello, P. Schirripa (a cura di), *Materiali di ricerca sulla medicina tradizionale in area nzema (Ghana)*, Edizioni Nuova Cultura: 47-58.

Schirripa P.

- 2009 «Postfazione. Delle ricette e di altri destini. L'antropologia del farmaco tra prescrizione, uso e resistenze», in S. Fainzang, *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Franco Angeli, Milano: 143-148
- 2011 «I percorsi dei farmaci nel campo delle terapie di Mekelle», in M. Pavanello, E. Vasconi (a cura di), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e sanità pubblica*, Bulzoni, Roma: 231-241.

Schirripa P., Zúniga Valle C.

- 2000 «Sistema medico», in *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 9-10: 210-222.

Van der Geest S., Reynolds Whyte S., Hardon A.

- 1996 «The anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach», in *Annual Review of Anthropology*, 25: 153-178.

Villanucci A.

- 2011 «Pluralismo medico e mercato delle terapie a Mekelle», in M. Pavanello, E. Vasconi (a cura di), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e sanità pubblica*, Bulzoni, Roma: 193-203.

Young A.

- 2000 «La magia come “semi-professione”. L'organizzazione della magia e della guarigione magica presso gli Amhara», in P. Schirripa, P. Vulpiani (a cura di), *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce (ediz. orig. «Magic as “quasi-profession”: the organization of magic and magical healing among Amhara», *Ethnology*, 14 (3): 245-265, 1975).

Giovanni Orlando

The dilemmas of anthropology 'at home' when your home is Sicily: between problem-solving critique and appreciative inquiry

1. Introduction: doing fieldwork 'at home' in Western Sicily

This article* combines personal and theoretical reflection on the dilemmas of emotion and positionality that I faced deciding to conduct fieldwork in Palermo as a 'native anthropologist' (Mascareñas-Keyes 1987). Having been born in the city to mixed (Italian-English) parents, I lived there for twenty-four years before settling in London to train as an anthropologist. However, I came to study Palermo as an object of ethnographic inquiry only through a mixture of chance and second choices.

I left my native city sharing anthropology's seemingly inexorable romance with cultural variation (MacClancy ed. 2002), and with a strong political interest in issues of globalization and development. These preoccupations led me to a (brief) period of study in south-western Uganda, dealing with the impact of two national parks on a group of former hunter-gatherers, and to a funding application for a PhD project along similar lines. This was unsuccessful, and by the time I received the news, I had also become wary of the idea of carrying out development fieldwork in sub-Saharan Africa. Faced with the prospect of starting a four-year doctorate without financial support, and in a context I wasn't entirely convinced by anymore, I took the quick decision to change both topic and site. I therefore decided to make Palermo the object of my future anthropological inquiries. I reasoned that if all failed, again, on the funding side, I could at least considerably reduce my fieldwork expenses by living at home.

Part of the explanation for my initial lack of interest in Palermo as an ethnographic field, I later realised, was my limited awareness of the anthropological tradition of research on the island. Though discovering this tradition, and its quality, proved welcome, delving further into it also proved somewhat disappointing. Since the 1970s, in fact, Sicily has been at the centre of scholarly debates largely dealing with negative aspects: economic 'under-development', codes of honour and gender inequality, mafia. After reviewing these debates in

sections one and two of the article, I set out in search of ways to escape their strictures.

I thus reflect on the possibilities offered by 'appreciative inquiry' to anthropologists who study Sicily. Appreciative inquiry (AI) starts with two closely related assumptions. First, that the topics we select strongly influence what we later 'find'. Secondly, that systems of knowledge develop in the direction of what they most consistently ask questions about. From this ensues that if we want to deal with positive aspects of a culture, we need to organise research in a way that permits us to appreciate—to ask questions about—also the positive, not only the negative, within that culture. My decision to select as topics for my Palermitan ethnography the networks created by ethical consumers, fairtrade retailers and organic farmers was based on this approach.

2. Encounters in the Sicilian studies field

Sicily has exercised a strong attraction upon foreign travellers and scholars [...] . Sicilian reactions combine curiosity, availability [...] but also a sense that the island's culture is being treated as a form of folklore.

(Fiume 2006: 37)

In this section I offer a selective review of key texts in Sicilian studies, in order to analyse the constitutive elements of the negative image that has dominated this tradition of research. The review is organised chronologically¹.

Cronin (1970) is one of the first anthropological monographs published on Sicilian culture. A study of 'culture change', it deals with a town in Western Sicily (*Nicuportu*)² and with Sicilian migrants in Sydney. Cronin focused on kinship organisation (especially marital and familial relationships) as part of a broader debate, at the time fierce, on the role of the southern Italian family. She discussed the strong bond between sons and mothers, and the role paternal authority had on these. Children

and women were considered incapable of regulating their own behaviour and in constant need of supervision by more responsible individuals (men). She demonstrated that the concept of 'extended family' widely used at the time was empirically unfounded, and suggested instead that of 'bounded network'. Such networks were, though, still based on kinship.

Blok (1974) provided an interesting explanation of the origins of mafia in western Sicily, combining social anthropology and history in a study of the tiny village *Genuardo*³. He treated mafia as a specific section of the island's agrarian social structure that developed after Italy's unification (1860-61). Between an absentee land-owning aristocracy and a vast populace of poor peasants, violent individuals took advantage of the new state's inability to exert power. The leaseholders and guardians of the nobility's estates thus became *mafiosi* by acting as middlemen, who specialized in operations of resource, and thus social, control. These individuals exploited opportunities, at the same time defending the aristocracy's interests against peasants, state bureaucrats and brigands, but also plotting with such actors to gain advantage from the nobles.

Schneider-Schneider (1976) painted a comprehensive picture of western Sicily's condition in a seminal study of the rural town *Villamaura*⁴. They began by acknowledging that since the 16th century the world had been locked in a system of macro-provinces ruled by Europe, organised into metropolitan cores and rural colonies, with the latter providing raw materials and labour force. They demonstrated that Sicily had been a semi-colony within this system, relegated to the production of grains and the export of migrants. It was this economic position that caused the island's 'under-development', and gave rise to three dominant cultural 'codes': friendship, cunning and honour. Though «Friendship was the critical relation which defined the networks of exchange in Western Sicily, and the operative social structure was (and is) the coalition of friends» (*Ibidem*: 103), cunning and honour also meant the «expectation that it is likely, indeed proper, that each person will pursue his own interests to the detriment of others if necessary» (*Ibidem*: 83).

Chubb (1982) conducted an insightful comparative study of urban political patronage in Palermo. She showed how the relationship between different classes took the form of a clientelistic system: one based on highly unequal exchange between parties linked by strong personal ties. Chubb identified the administration of economy by the ruling Christian Democratic party as the most powerful factor in Palermo's clientelistic system. She argued that the political system «works less through the distribu-

tion of benefits to all-comers than through the astute management of *scarcity*» (*Ibidem*: 98, italics in the original). While scarcity (poverty) was an issue for the city's working class, the middle class was also involved in patronage through an exchange of favours for jobs, promotions, bureaucratic mediation, etc. Chubb thus interpreted clienteles as being found among all social classes. The phenomenon was not dependent on a culture of poverty, but resulted from the structural characteristics of the economy and of regional and national politics.

3. Sicily and anthropology's Mediterranean paradigm

Although these [studies] were carried out in years of radical social, economic and cultural transformation, change was rarely built into their descriptions. While authors noted in passing, usually in the conclusion, that things were changing, the body of their texts gave a picture of stability and continuity.

(Filippucci 1996: 58)

In this section I explore shortcomings in the previous works, explaining how they fitted, historically, in Mediterranean anthropology's epistemological framework. I argue that to be able to explore new, emergent aspects of contemporary Sicilian culture, it is necessary to acknowledge the past central tenets of such a framework.

At the heart of the anthropological tradition in question was a belief in the homogeneity, and thus comparability, of the three provinces constituting the Mediterranean basis: southern Europe, northern Africa, and the Middle East. This stemmed from an ideological take that saw them as 'half-way' between fully modern, complex societies (North America and northern Europe), and so-called primitive ones (the former colonies of European empires)⁵. Key elements were identified for the comparative ethnography of a distinctive Mediterranean 'culture pattern' (Sweet, O'Leary 1969). This included socio-cultural and ecological features: the presence of pre-industrial nation-states; large rural populations but with a distinctive urban character of life; monotheistic religions; similar climate, topography, fauna and flora. Also key were those elements found in the works reviewed above: an emphasis on honour and the fulfilment of sexual roles as a requisite for social status (gender segregation and the subordination of women); strong local and regional identities; the preference for 'personal' forms of politics.

Many Mediterranean studies scholars have with

time changed their position. As Albera and Blok have noted:

It seems that a spectre is haunting those who write on the Mediterranean area: the trait list. Two well-known dangers underlie these characterizations. First, by emphasising common features you play down differences [...] . A second and perhaps even greater danger [...] is presenting an ahistoric, essentialized picture of something that is obviously in a state of flux (2001: 18-19).

Other authors, taking suggestion from aspects of post-modernism, have also pointed out the ethnocentric creation of 'exoticism' that results from casting in deterministic terms complex places and peoples, and how this represents an exercise of power (Schneider ed. 1998). With this new awareness at hand, what can we read in the works discussed above?

Cronin (1970) chose a sample of poverty-stricken, semi-literate agricultural labourers in *Nicuportu*, while in Sydney she selected migrants through 'snowball' sampling on the basis of shared birthplace rather than residence, diffusing her informants' locations. She did this in order not to bias her sample towards the lower rates of change usually found in working-class, ethnic 'ghettos'. One wonders why similar considerations about cultural variation were not applied to *Nicuportu*, given that peasants made up only a section of Sicilian society even during the latifundist period (Schneider, Schneider 1996), and landed estates were not universally present on the island's territory (Fentress 2000).

Blok (1974) says little on the period of 1961-67 when he did fieldwork in *Genuardo*. Sabetti notes that he «focuses on a period between 1912 and 1922», and also that one could hardly tell «that the village he studied [...] is an Albanian town with a long history rich in revolutionary and Socialist tradition, at times combined with intense ethnic conflict, very different from the Weberian perspective of order and power that informs [his] analysis» (2002: xx). Blok's work is also problematic because it fostered a view of the mafia as 'indigenous' to the locale, insofar as it was not easily separable from a cultural milieu sharing in expressions of violence and exploitation. (Blok (2000) has since changed his opinion.)

Schneider-Schneider (1976), as Blim recently argued, «remains the most important introduction in English [...] to understanding the Sicilian underdevelopment and its costs» (2006: 5). However, similar fallacies recur also in this work. The authors inverted the causal chain explaining backwardness from the local culture to the world economy, but this ope-

ration leaved unaltered the image underlying such culture: sectarian, plagued by low-intensity violence, codes of honour, cunning and interested friendship. Even if these values become an effect rather than a cause, they remain all there is. Also, though Sicilian culture was not represented as immutable, their timescale remained vast, as did the absence of change in the picture (but see below).

Chubb's (1982) analysis, still potent, drew a sharp contrast between political life in the south and the north of Italy that was ultimately unsubstantiated, because she did not deal with the latter part of the country. She did not study clientelistic politics in the north, nor collectivist ones in the south (Zuckerman 1984). Her picture can therefore easily play into exoticising contrasts of whole geographical areas. Also, she made claims about the attitudes and beliefs of entire social classes in Palermo, but relied on few primary sources for them.

I believe it is the underlying framework discussed above that needs to be confronted if the contemporary complexities of Sicily are to be fully taken into account. There is a need to ask new questions, beyond simply finding new answers to old ones. Is it possible to carry out research in Sicily without focusing—at least exclusively—on rural places and issues, without depicting an image of the island's inhabitants as locked in all-encompassing negative values (even if interpreted as 'defensive' strategies)? More crucially: how is this possible, both theoretically and methodologically?

4. *Studying Western Sicily: appreciative inquiry and research design*

Appreciative inquiry distinguishes itself from critical modes of research by its deliberately affirmative assumptions about people [...]. It focuses on asking the *unconditional positive question* to ignite transformative dialogue and action within human systems.

(Ludema *et al.* 2001: 191, italics in the original)

In this section I explore how the use of an appreciative inquiry (AI) paradigm can contribute in overcoming some of the weaknesses of past Sicilian studies.

The epistemological impasses raised in section two are not the only factors that have rendered the study of Sicily problematic. They were those most at play in the past, but others still are, shared by Mediterranean scholarship as part of the social sciences. Among such impasses is an underlying assumption of problem-solving critique as the cornerstone of social scientific inquiry. This is by no means univer-

sally-held, but it is widespread: a tendency to start with the 'negative'⁶ in order to critique it, explain it, and sometimes — among an even smaller number of committed scholars — possibly solve it. Sabetti provides a good example of this trend when he writes: «To explain why some particular phenomenon or condition exists is not [...] another way of justifying its existence. Even revolutionaries who want to change the world for the better need to understand the status quo» (2002: IX).

The suggestion that, in order to change reality for the better, one has to embark primarily on unpacking the status quo — the negative — has itself a number of unforeseen (negative) consequences. In the past fifteen years, scholars and activists alike have become more and more preoccupied with the destructive consequences of exclusively critical approaches to social science (Freire 1994, Gergen 1994). In part, this destructiveness has resulted from the spread of postmodernism (Marcus 1994). I would argue that epistemological primacy to critique and emphasis on the negative in society are not shared only by postmodern scholars. Older traditions, themselves heavily criticised by postmodernism (Marxist and political economy-oriented ones), share in this assumption. Its potential result is to constrain the capacity to produce alternative perspectives on human life. The next paragraph outlines the most common ways in which this can happen.

The first one, unexpected to most scholars, is the limitation of true inquiry itself. Many (though not all) forms of social critique rely on the establishment of dichotomies in order to gain both purpose and intelligibility: «discursive structure[s] in which this is opposed to that» (Ludema *et al.* 2001: 190). Such way of reasoning is by nature conservative, insofar as it restricts intellectual dialogue to the terms of dualistic oppositions. A containment of human conversation and possibilities ensues that institutes artificial barriers, which impede the discovery of new points of view on persisting social problems. Second, and closely related to the former, is the marginalisation of voices that do not fit within the received terms of the debate. When emphasis on the negative and on critique come to constitute the driving force of a scholarly tradition, they can in time foster the reification of the field of study: «As arguments proceed within the terms of the boundary, other realities, values and concerns are removed from view» (*Ibidem*: 190). Third, because all social sciences are to a certain degree unconsciously premised on visions of the cultural ideal, it follows that approaches centred on criticising the negative can «contribut[e] to the proliferation of subtle but pervasive hierarchies by locating people [...] on implicit axis of good and bad» (*Ibidem*:

191). Finally, simply critiquing the negative can engender helplessness in communities, because people's capacity to build and sustain positive change depends on their ability to envision alternative realities based on conceptions of life, joy and beauty.

From the discussion in sections one and two, it is evident how these problems have all affected Sicilian studies. I will now define theoretically the central tenets of AI.

It should be made clear from the start that AI shares in full the desire by committed scholars to confront pressing social problems and contribute in resolving these⁷. Also, adopting AI as an underlying approach does not translate into the naive omission or overlooking of defects or faults in any human situation. In the same way as critical social science is not entirely compromised by the shortcomings mentioned above, and has an important role to play both in academia and society, in turn AI is not obtusely focussed on good qualities and on what is already functioning⁸. The one key difference between AI and scholars of a critical inclination is that AI takes the initial counter-intuitive stance that, to improve the negative in society, one has to begin from the positive. This position is usually referred to as the 'unconditional positive question' (Ludema *et al.* 2001), which in research practice translates into the initial selection of a positive topic to study. (There are further elements in a research design inspired by AI (Cooperrider, Whitney 1999), but these are not relevant my work.)

The first and most important step is thus to select a positive topic for research. This is crucial because, according to AI, human groups and the systems of knowledge they produce tend to move in the direction of what they study (in nature, plants grow towards their most important source of energy, light, a phenomenon known in botany as 'heliotropism'). The reason human knowledge systems tend towards what they most actively and collectively ask questions about might be related to what Kuhn (1970) discusses. Kuhn showed that all scientific paradigms incorporate, at any given time, a set of assumptions about what questions are deemed valid, and about what results are deemed significant in order to answer the given set of questions. In this sense, what we ask prepares the stage for what we later empirically 'find'. Questions can be fateful. This would explain the movement of scholarly traditions in particular directions, and the fact that these directions are usually recognised by scientists only after considerable time (as in Mediterranean studies' case). In turn, because the results of our inquiries provide us with the knowledge on which basis we envision the future, it follows that the initial choice of topic is crucial in either foste-

ring or constraining peoples' capacity to transform their own realities for the better.

5. Conclusion: towards an anthropology of Sicilies

Sicily no longer represents a 'paradise inhabited by devils', according to the old adage, but a place like any other, with peculiar dynamics of modernization and resistance to modernization, to be read according to open models.

(Fiume 2006: 54)

Following the above epistemology, I decided to investigate for my PhD emergent, positive values in contemporary Sicilian culture: those connected to the fairtrade and organic foods phenomena. Such a decision was also (inevitably) rooted in coincidence and personal circumstance: the fact that I had been involved locally in the fairtrade and organic movements during my undergraduate years. Selecting these particular aspects of contemporary Palermitan life was thus a juxtaposition of previous acquaintance, and of AI's epistemology. In this final section I discuss the values in question, adopting as counterpoints the 'codes' historically attributed to Sicilians.

The core values of fairtrade are those pertaining to ideas of social justice and human equality (Jaffee *et al.* 2004). The emphasis of the initiative is primarily on the rights and needs of other human beings. An expanded relational ethics (Whatmore 1997) is thus created by engagement with such initiative. This perspective works to widen individual commitments and go beyond the 'here-and-now' of everyday life, to reach the 'there-and-then' of the lives of other human beings; for fairtrade, in particular small-scale marginalised producers living in the global South. But this ethic of care (Smith 1998) also constantly strives to be as all-encompassing as possible. It sees the Human Being in the Southern peasant (Goodman 2004), endowed with a series of inalienable rights such as minimum wage, gender equality, education, health provision, child welfare and similar, across the cultural and economic spectrum. Calling on such broad, universal connections allows the initiative to have the societal impact it needs for its very own survival and continued functioning.

Now recall the behavioural attitudes attributed to Sicilians: a pronounced sense of individualism, of minding one's own business (and family); a preference for cunning and shrewdness as opposed to respect for universal principles (the Law, or Civic Duty); the control of women by men; etc. All these elements are in stark contrast to the motives characterising involvement in the fairtrade phenomenon. The ethics of caring at a distance, and thus

the idea of inalienable rights to withhold no matter the (geographical, social) difference, oppose actions committed only in favour of one's own house, friends, local party men and so forth. The spread of activities linked in different ways to fairtrade, such as import enterprises, retail outlets, NGOs and informal civil society groups in the city of Palermo can work as transformative forces for the local culture and the people who enact it.

With regards to organic agriculture, here I focus on a discursive field that links this to the environmental cause, as expressing and being shaped by concerns for 'nature' (Kaltoft 1999). As for the case of fairtrade, certain cultural aspects within environmentalism represent a considerable innovation to the general picture of Sicilian culture that I have criticised. Such concerns broadly centre on a core value that can be (summarily) defined as 'taking care of nature' (Conford 1992). In this sense, the relationship between the environment, comprising to different degrees animals, plants or the whole 'living' planet, and human beings (in anthropological terms: the relation between nature and culture), is recast on the basis of engagement with organic foods. For example, whereas mainstream agricultural and consumption practices are considered unsustainable, i.e. as harming animals, plants etc, adopting the principles of organic-ness is a way of redressing such harm (Guthman 2003). This stance is very similar, if not connected, to the ethic of care outlined for fairtrade's agency. Indeed, one might label it an ethic of care for the environment. Attached to such ethic is a varied set of values corresponding to senses of civic duty and responsibility, which are once again similar to those already discussed for the fairtrade phenomenon.

In the last decade or so, a number of works has been published that share a plural perspective on Palermo (Cole 1997; Gunnarson 2008; Schneider, Schneider 2003). Though these studies make no reference to AI's epistemology, and they still select quite negative topics from which to begin their analyses, they are all focused also on the positive that can be found today in Sicily. The Schneiders in particular have reached an understanding of Sicily's 'plural cultures' (Schneider, Schneider 2005) that is not only more thorough, but which offers the possibility of studying the island in a whole new manner.

Doing research for their second monograph on Sicily (Schneider, Schneider 1996), the authors discovered a social group that had exhibited since the turn of the 20th century values contrary to the ones commonly assigned to the island. The people in question were families of small-scale rural artisans, who read newspapers and discussed national and international politics, were often left-wing, and

among whom marital relations were open to mutual cooperation and trust. Summarising their academic trajectory, the Schneiders (2006) have recently noted how, as a result of this new evidence, they became particularly attentive to 'cultural variation'. In their third monograph, based entirely on fieldwork in the region's capital of Palermo, they write:

Looking back now, it seems obvious that yet other possibilities and alternatives would have been evident had we taken into account the cities [...]. To trace the foundations of the cultural codes in question [...] to Sicily's deep history [...] denies agency to the subjects of one's research, whose practices and values, like any other people's culture, are an inconsistent and at times conflictual mix (Schneider, Schneider 2003: 116-7).

These words are a reflection of changing paradigms. In my work, which deals with different actors from the Schneiders', I have nevertheless taken inspiration from them.

Today, resolving Sicily's 'culture issue' for the anthropologist that sets out to study the island requires adopting as epistemological a-priori the idea that society is never uniform. Different organizational forms are found in it which display different sets of values. Such values always arise from people's concrete, everyday experience, and thus regard what they think and feel; they are constantly being (re)created, acted upon and negotiated, making them vary not only between but also within social groups. People's motives are not simply the product of their external environments (though this is a powerful factor shaping social life). Because human events are unique and complex, the processes that surround people are always themselves transformed by the very actions they foster.

Insofar as critical social science maintains an exclusive problem-oriented perspective on the world, it reduces the ability of researchers and activists to develop novel theories that can engender fruitful human conversation, imagination and commitment, all indispensable ingredients in the transformation of society for the better. The case of Sicily within Mediterranean studies has been a textbook example of this reductionism.

Notes

* I gratefully acknowledge the financial support of the UK's Economic and Social Research Council (award

PTA-030-2006-00260), and of the Royal Anthropological Institute (Emslie Horniman Anthropological Scholarship Fund 2006). This article arises from my participation at the Connections Eight conference: 'Speculative Futures: Practicing Methodologies? Reflections from the field, held at the University of Bristol in 2009. I would like to thank the Connections Eight team at Bristol's Department of Sociology for comments on earlier versions of this article.

¹ For reasons of space I have limited the review geographically to Western Sicily, temporally to the post-war period, linguistically to English, and analytically to works authored by anthropologists.

² Cronin's fictional name for the town of Partinico.

³ Blok's fictional name for the village of Contessa Entellina.

⁴ The Schneiders' fictional name for Sambuca di Sicilia.

⁵ Mediterranean anthropology developed after World War Two, when fieldwork in the former colonies became problematic and scholars began to look at other areas.

⁶ Clearly, there is variation among what people classify as 'positive' or 'negative'. Here I cannot elaborate on this point. I take it for granted, though, that mafia, domestic and public violence, gender subordination, and economic 'under-development' are not positive issues.

⁷ AI is part of action research, whose aim is: «To produce practical knowledge that is useful to people in the everyday conduct of their lives. ... to contribute through this practical knowledge to the increased well-being — economic, political, psychological, spiritual — of human persons and communities» (Reason, Bradbury 2001: 2).

⁸ Thus doing AI in Sicily does not mean «to criticize foreigners who 'have invented the mafia' and in general *parlano male della Sicilia* [speak ill of Sicily]», an attitude that has «long typified Sicilian political rhetoric» (Blok 1986: 169).

References

- Albera D., A. Blok
2001 *The Mediterranean as a field of ethnological study. A retrospective*, in D. Albera et al. (eds), *Anthropology of the Mediterranean*, Maisonneuve et Larose, Paris: 17-37.

- Blim M.
2006 *Defining a field, describing a world: Jane and Peter Schneider and the study of modern Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies», 11 (1): 1-15.
- Blok A.
1974 *The mafia of a Sicilian village. A study in violent peasant entrepreneurs*, Basil Blackwell, Oxford.
1986 *Review*, in «American Ethnologist», 13 (1): 168-169.
2002 *Mafia di un villaggio siciliano (1860-1960). Imprenditori, contadini, violenti*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Chubb J.
1982 *Patronage, power, and poverty in southern Italy. A tale of two cities*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cole J.
1997 *The new racism in Europe. A Sicilian ethnography*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Conford P.
1992 *A future for the land: organic practice from a global perspective*, Green Books, Bideford.
- Cooperrider D. L., D. Whitney
1999 *Appreciative inquiry*, Barrett-Koehler Communications, San Francisco.
- Cronin C.
1970 *The sting of change: Sicilians in Sicily and Australia*, University of Chicago Press, Chicago.
- Fentress J.
2000 *Rebels and Maftosi. Death in a Sicilian landscape*, Cornell University Press, Ithaca.
- Filippucci P.
1996 *Anthropological perspectives on culture in Italy*, in D. Forgacs, R. Lumley (eds), *Italian cultural studies. An introduction*, Oxford University Press, Oxford: 52-71.
- Fiume G.
2006 *A changing Sicily: Homage to Jane and Peter Schneider*, in «Journal of Modern Italian Studies», 11 (1): 37-60.
- Freire P.
1994 *Pedagogy of hope: reliving pedagogy of the oppressed*, Continuum, New York.
- Gergen K. J.
1994 *The limits of pure critique*, in H. W. Simons, M. Billig (eds), *After postmodernism: reconstructing ideology critique*, Sage, London: 58-78.
- Goodman D.
2004 *Reading fair trade: Political ecological imaginary and the moral economy of fair trade foods*, in «Political Geography», 23: 891-915.
- Gunnarson C.
2008 *Cultural warfare and trust. Fighting the mafia in Palermo*, Manchester University Press, Manchester.
- Guthman J.
2003 *Fast food/organic food: reflexive tastes and the making of the yuppie chow*, in «Social and Cultural Geography», 4 (1): 45-58.
- Jaffee D. et al.
2004 *Bringing the 'moral charge' home? Fair trade within the north and within the south*, in «Rural Sociology», 69: 169-96.
- Kalfot P.
1999 *Values about nature in organic farming practice and knowledge*, in «Sociologia Ruralis», 39 (1): 39-53.
- Kuhn T. S.
1970 (2nd ed., enl.) *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ludema J. et al.
2001 *Appreciative inquiry: the power of the unconditional positive question*, in P. Reason, H. Bradbury (eds), *The handbook of action research: participative inquiry and practice*, Sage, London: 179-199.
- MacClancy J. (ed.)
2002 *Exotic no more. Anthropology on the front lines*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marcus G. E.
1994 *What comes (just) after post? The case of ethnography*, in N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (eds), *Handbook of qualitative research*, Sage, London: 563-574.
- Mascareñas-Keyes S.
1987 *The native anthropologist: constraints and strategies in research*, in A. Jackson (ed.), *Anthropology at home*, Tavistock Publications, London: 180-195.
- Reason P., H. Bradbury
2001 *Introduction: inquiry and participation in search of a world worthy of human aspiration*, in P. Reason

son, H. Bradbury (eds), *The handbook of action research: participative inquiry and practice*, Sage, London: 1-14.

Sabetti F.

2002 (2nd ed.) *Village politics and the Mafia in Sicily*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

Schneider J. (ed.)

1998 *Italy's "southern question": orientalism in one country*, Berg, Oxford.

Schneider J., P. Schneider

1976 *Culture and political economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

1996 *Festival of the poor. Fertility decline and the ideology of class in Sicily, 1860-1980*, University of Arizona Press, Tucson.

2003 *Reversible destiny. Mafia, Antimafia and the struggle for Palermo*, University of California Press, London.

2005 *Mafia, Antimafia, and the plural cultures of Sicily*, in «Current Anthropology», 46 (4): 501-520.

2006 *Sicily: reflections on forty years of change*, in «Journal of Modern Italian Studies», 11 (1): 61-83.

Smith D. M.

1998 *How far should we care? On the spatial scope of beneficence*, in «Progress in Human Geography», 22 (1): 15-38.

Sweet L., T. O'Leary

1969 *Circum-Mediterranean peasantry. Introductory bibliographies*, Human Relations Area Files Press, New Haven.

Whatmore S.

1997 *Dissecting the autonomous self: hybrid cartographies for a relational ethics*, in «Environment and planning D», 15: 37-53.

Zuckerman A. S.

1984 *Review of Chubb 1982*, in «The American Political Science Review», 78 (4): 1136-1137.

Aurora Massa

«Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto». Associazionismo e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle

Ho conosciuto Gennet¹ durante un incontro organizzato da una delle più importanti ONG di malati di AIDS a Mekelle, *Save the Generation of Tigray Association* (SGTA). Era un'attivista ed era piuttosto nota perché era una delle prime donne sieropositive in Tigray ad aver avuto figli sani grazie al trattamento farmacologico fornito gratuitamente dal governo. Aveva scoperto di essere sieropositiva molti anni prima, grazie alle campagne di prevenzione svolte nel suo villaggio:

Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto, come un segreto, quindi sono arrivata a casa e ho detto ai miei parenti che avevo l'AIDS. Pensavo che mi avrebbero aiutato, ma non è stato così: non dissero nulla e iniziarono a piangere. Avevano paura di me, si vergognavano. [...] Anche il padrone di casa era spaventato, temeva che lo contagiassi e mi ha cacciato via (Gennet, 02/03/08).

All'improvviso e senza aspettarselo, Gennet si trovò a fronteggiare una situazione insostenibile, in cui non solo subiva l'isolamento e l'ostracismo da parte del gruppo sociale per la paura del contagio, ma non poteva contare sull'appoggio della propria famiglia che si dimostrò non disposta, o non in grado, di farsi carico del suo problema. Per queste ragioni decise di partire, iscrivendosi a un programma di professionalizzazione dedicato ai malati di AIDS, organizzato dalla Croce Rossa a Mekelle.

Arrivata in città, la sua vita cambiò radicalmente: iniziò a collaborare con SGTA, sposò un attivista dell'ONG, ebbe dei figli. Tuttavia, non frequentava nessuno al di fuori dei membri dell'associazione e trascorreva la propria vita quotidiana in solitudine. Sebbene non avesse problemi di convivenza con le persone con cui condivideva il *compound*, evitava di mangiare e di prendere il caffè con loro, perché temeva di metterli in imbarazzo.

Ora non parlo mai con nessuno dell'AIDS, perché ho capito che le persone ti odiano se sanno una cosa del genere. All'inizio pensavo che fosse una malattia come le altre, ma poi ho capito che non è

così (Gennet, 02/03/08).

Ho scelto di aprire questo lavoro con un frammento della storia di malattia di Gennet, con le cui parole ho intitolato l'articolo, perché rivela quanto i percorsi biografici e le pratiche quotidiane dei malati di HIV siano modellati e interagiscano con i significati simbolici che si addensano intorno all'AIDS e con il complesso apparato umanitario e sanitario preposto alla sua gestione.

Oltre a ridurre l'aspettativa di vita e a peggiorare le condizioni di salute, l'AIDS incide in profondità sui vissuti individuali, provocando spesso la frantumazione delle reti relazionali e, più in generale, la messa in discussione della coesione sociale. Come nel resto del mondo, la diffusione dell'AIDS in Etiopia ha infatti «riportato in vita vecchi spettri, mettendo all'indice le popolazioni affette dalla patologia e cristallizzando ansie e contraddizioni latenti» (Comaroff 2006: 52-53). Attraverso i numerosi significati di cui è stato investito, ha provocato la nascita di sentimenti di stigmatizzazione, ridefinendo l'immagine dei malati come di "altri" contrapposti a "noi" (Gilmore, Somerville 1994). Riprendendo le parole di Paul Farmer e di Arthur Kleinman, l'AIDS può essere accostato al vaiolo, alla peste e alla lebbra

per la sua capacità di minacciare e ferire, di opprimere e danneggiare l'esperienza umana e di portare alla luce questioni relative alla natura della vita e al suo significato (Farmer, Kleinman 1998: 335, trad. dell'autore).

Le narrazioni di malattia che ho raccolto resistono a ogni tentativo di ridurre l'AIDS a evento biologico, mostrando come per comprendere la complessità dell'esperienza patologica sia necessario assumere una prospettiva olistica, prendendo in considerazione le dimensioni sociale, culturale e morale a essa connesse. Gli atteggiamenti di stigmatizzazione del gruppo sociale sono infatti strettamente intrecciati con il modo in cui la malattia è costruita e immaginata a livello locale e influenzano

i vissuti di malattia e le molteplici strategie che gli individui mettono in campo per fronteggiarla.

Oltre che da una “epidemia di significati” (Treichler 1988), la diffusione dell’AIDS è stata accompagnata anche dallo sviluppo di un apparato umanitario e sanitario volto alla prevenzione e alla gestione terapeutica e assistenziale. Si tratta di un apparato complesso, costituito da attori nazionali e transnazionali, governativi e non-governativi, che definisce un innovativo campo di interazioni in cui si giocano rapporti di forza, interessi, forme di collaborazione e competizione e che, come mostra la vicenda di Gennet, ha un ruolo costitutivo rispetto ai percorsi esistenziali degli individui. Svolgendo campagne preventive, garantendo forme di assistenza, offrendo opportunità di aggregazione, tale apparato può essere considerato detentore di un potere in grado di creare categorie sociali, modellare pratiche corporee, plasmare comportamenti. Discorsi e pratiche che, determinando le condizioni di accesso a specifici diritti, divengono uno spazio in cui sorgono nuovi sensi di identità e socialità, emergono soggetti capaci di muoversi in maniera in parte originale nel contesto sociale e politico, producendo cittadinanze alternative.

In Etiopia, l’epidemia di AIDS² ha esacerbato le criticità di un contesto già gravato da carenze materiali, insicurezza sociale e una situazione sanitaria precaria (Racalbutto *et al.* 2005). La risposta all’epidemia, coordinata a livello federale, prevede un approccio multisettoriale (che agisce in ambito di prevenzione, *screening* diagnostico, distribuzione della terapia antiretrovirale, assistenza ai malati) ed è implementata da una pluralità di attori. Al momento della ricerca, i servizi specifici presso le strutture sanitarie governative erano il *Visiting, Testing and Counseling Centre* (VCT) e l’*Antiretroviral Clinic* (ART)³, mentre le associazioni gestivano le attività di educazione e di assistenza ai malati. Il panorama delle associazioni era vasto e composito: comprendeva realtà nazionali e transnazionali, locali e straniere, laiche e religiose, che potevano contare sull’appoggio economico del governo, dei programmi internazionali, di *donor* privati⁴. La mia attenzione si è focalizzata su SGTA, una ONG nata nel 2001 e composta esclusivamente da persone affette da HIV. L’adesione era aperta a tutti e dava diritto a molteplici servizi (sostegno psicologico, *home care*, supporto economico e alimentare), gestiti spesso a titolo volontario dagli attivisti. SGTA organizzava, inoltre, numerose attività di prevenzione per informare sulle conseguenze della malattia e sui modi per prevenirla e per sensibilizzare alle condizioni di vita dei malati, con l’obiettivo di fermare l’epidemia e combattere gli atteggiamenti discriminatori.

Partendo da tali premesse, il lavoro presentato

si muoverà su due piani paralleli e intrecciati. In primo luogo, prenderò in considerazione i significati simbolici e le immagini metaforiche che ruotano intorno all’epidemia per illustrare come l’AIDS – oltre a segnare i corpi – riconfiguri biografie, modelli relazioni sociali e legami parentali, incida nelle pratiche quotidiane. Cercherò cioè di esplorare lo stretto legame tra la molteplicità delle ricadute sociali legate alla pluralità delle concezioni di malattia e i tentativi dei pazienti di gestire e trovare una soluzione olistica al proprio male. In secondo luogo, volgerò lo sguardo alle politiche di prevenzione, terapia e assistenza e in particolare al loro rapporto con gli individui, non solo in termini di rapporti di forza, ma anche in quelli di accettazione degli *status* e delle regole prescritti. Al centro dell’indagine saranno poste le associazioni di malati di AIDS, interpretate sia come risorse terapeutiche che con le loro attività di sostegno aiutano i propri membri a fronteggiare alcune delle sfide che la malattia pone, sia come attori che assicurando forme di assistenza divengono anche uno spazio per ridefinire sensi di appartenenza e sperimentare innovative pratiche di educazione alla cittadinanza.

1. *Significati culturali e solitudini sociali*

Ricordano Paul Farmer e Arthur Kleinman che, se tutte le malattie sono metafore, solo poche di esse divengono icone dei propri tempi. Per i due autori:

le storie di malattia delle persone con l’AIDS sono testi di sofferenza che possiamo scrutare per evidenziare come le culture, le comunità e gli individui elaborino testi unici di esperienze personali, al di fuori dell’impersonale invasione cellulare del RNA virale (Farmer, Kleinman 1998: 335, trad. dell’autore).

A Mekelle l’AIDS era investito di numerosi significati simbolici che incidevano nella vita dei malati ed era caratterizzato da sentimenti e da comportamenti ostili nei confronti di chi ne era affetto. I dialoghi che ho svolto con i malati, con la gente comune e con gli operatori socio-sanitari hanno mostrato che le ragioni di tale ostilità erano molteplici e strettamente intrecciate tra loro.

L’AIDS era spesso associato a una lettura in termini morali e religiosi: era una “malattia del castigo” preannunciata nelle Sacre Scritture e causata dall’assunzione di un comportamento sessuale libero e promiscuo⁵. Episodi biblici come il Diluvio Universale e la distruzione di Sodoma e Gomorra erano, nei discorsi di alcuni esponenti del clero

ortodosso, risignificati e utilizzati per legittimare l'interpretazione dell'AIDS come punizione divina, attraverso la costruzione di un parallelismo con le Sacre Scritture. La diffusione di una lettura di questo tipo era condivisa anche dalla gente comune e dai malati:

La malattia è già scritta, è un ordine di Dio, è legata ai peccati umani. Dio non ci permette di trasgredire la nostra religione, non ci permette di mentire, di rubare e di commettere adulterio, ma noi siamo ladri, bugiardi e adulteri. Per questo ci ha punito (Gennet, 02/03/08).

Quest'immaginario, molto prossimo all'ambito concettuale del "male" inteso in termini trascendentali e religiosi, si trovava in un rapporto circolare con quelle che sono le modalità biomediche di contagio. Lettura morale e lettura biomedica si sostenevano reciprocamente, in virtù della creazione di una sovrapposizione tra la violazione di valori, quali fedeltà e castità, e la trasmissione del virus per via venerea. Di conseguenza, i malati e la malattia venivano collocati spesso in un ambito repulsivo e pericoloso, in cui comportamenti sanzionati da un punto di vista morale e religioso si incontravano con l'ira divina e da cui i "sani" preferivano tenersi alla larga. L'AIDS emergeva dunque come un disordine biologico che scaturiva da un disordine sociale causato dall'infrazione collettiva di regole morali e divine (Augé 1983). Poiché veicolava valori che avevano a che fare con l'ordine sociale (Zempléni 1988), la malattia coinvolgeva la società nel suo complesso, nei suoi rapporti interni e con le dimensioni ulteriori dell'esistenza e si configurava come una crisi che travalicava il corpo individuale, coinvolgendo l'intero corpo sociale.

La tendenza a isolare i malati era poi rinforzata dalla paura del contagio che si propagava, molto più del virus, intorno a chi era affetto dalla malattia. Secondo i pazienti, questa paura era legata alla scarsa conoscenza delle reali vie di trasmissione: molte persone temevano di infettarsi attraverso le interazioni quotidiane con i malati, stringendo loro la mano, condividendo gli spazi abitativi, bevendo e mangiando insieme. Come Gennet, la maggior parte dei sieropositivi che ho incontrato a Mekelle, era costretta a fronteggiare le reazioni di paura e di rifiuto da parte dei propri familiari, del proprio gruppo sociale e, in generale, della collettività. Tali atteggiamenti provocavano profondi cambiamenti nelle reti relazionali, la riorganizzazione delle pratiche domestiche e quotidiane e il peggioramento delle condizioni materiali di esistenza. Le conseguenze della malattia intesa in termini di *disease* (Kleinman 1980) – cioè debolezza, malattie ricorrenti, frequenti *follow-up*, ecc. – e gli atteggiamenti

discriminatori potevano infatti ostacolare l'accesso a un mercato del lavoro di per sé instabile, facendo talvolta scivolare verso situazioni di precarietà.

Molti interlocutori hanno messo in relazione questa paura con gli effetti delle prime campagne di informazione sull'AIDS, le cui conseguenze erano ancora vive nel contesto sociale della città di Mekelle. Secondo il presidente di SGTA, quelle campagne «trasmettevano immagini che mettevano paura, insegnavano a stare lontano dall'HIV e non a prevenirlo, a curare i malati, a vivere con la malattia» (Haile Mariam, 10/03/08). Il presidente di una ONG nazionale sosteneva:

Rappresentavamo la malattia come un serpente, come il fuoco, come il diavolo e quell'immagine è ancora nella mente delle persone. Queste immagini risalgono a dieci anni fa, ma la gente non le ha cancellate e quando qualcuno dice: "Ho AIDS", l'immagine che si crea nella loro mente è quella del fuoco, del diavolo, dello scheletro. Ma chi può stare di fronte al fuoco? Chi può stare di fronte al diavolo? (presidente dell'ONG, 04/02/08).

Molti pazienti intervistati hanno confermato che il risultato principale di tali campagne fu di terrorizzare le persone e stigmatizzare i malati:

I media e il Governo hanno trasmesso un'immagine negativa dell'AIDS che le persone non riescono a togliersi dalla mente. Io stessa pensavo che fosse una malattia vergognosa, che se fossi risultata positiva al test nessuno si sarebbe avvicinato e che sarei morta immediatamente. Quando ero piccola, ho visto in televisione il corpo di un uomo; era uno scheletro e diceva: "salvatevi dall'AIDS!" (Melat, 23/01/08).

Gli sforzi compiuti a livello federale e regionale attraverso l'approccio multisettoriale e le campagne di sensibilizzazione portate avanti attraverso i media e in ogni spazio di aggregazione, sia in campagna che in città, stavano lentamente migliorando la situazione. Anche grazie alla possibilità di usufruire gratuitamente della terapia antiretrovirale, la paura della malattia si stava ridimensionando parallelamente alla diminuzione del numero dei morti, ma le reazioni di discriminazione erano ancora molto diffuse.

Molti malati preferivano, di conseguenza, occultare la propria condizione di salute sia agli estranei che ai membri del proprio gruppo sociale, mettendo in atto complesse strategie. Sebbene l'AIDS non sia immediatamente apparente, esso viene reso visibile in specifiche situazioni (come la frequentazione delle associazioni e dei reparti ospedalieri dedicati),

mediante l'assunzione di certi comportamenti (ad esempio volti a prevenire il contagio), attraverso alcuni *segni* corporei (la magrezza, la perdita di capelli, le precarie condizioni di salute). Come ha scritto Erving Goffman (1963), in questi casi il problema è controllare non solo la tensione che si genera nei rapporti sociali, ma anche l'informazione riguardante la malattia. Il dilemma affrontato dai malati era «mettere in mostra o no; dire o non dire; lasciar passare o non lasciar passare; mentire o non mentire e, in ogni caso, a chi, come, quando e dove» (*ibidem*: 45). Alcuni sieropositivi, ad esempio, preferivano recarsi presso strutture sanitarie lontane nella speranza di proteggersi da occhi indiscreti, altri occultavano segni sul corpo e comportamenti che potevano essere ricondotti all'AIDS⁶, rischiando conseguentemente di favorire la diffusione del virus (Admassu 2000).

Anche le reticenze rispetto alla decisione di sottoporsi al test descritte dagli operatori socio-sanitari possono essere comprese in questa luce. La paura delle conseguenze sociali della malattia era dunque, per alcuni malati, forte quanto il terrore dei suoi effetti sul corpo e incideva sulla possibilità di condividere il proprio dramma e la gestione della malattia e della cura. La più ampia indagine sui percorsi terapeutici all'interno della quale questa ricerca si colloca ha evidenziato che, di fronte ad un'alterazione ritenuta patologica, non solo il gruppo familiare, ma tutta la comunità partecipava al processo di cura, attraverso suggerimenti e consigli, configurando una sorta di «gestione collettiva della malattia» (Massa 2010b). Al contrario, isolati dai comportamenti del gruppo sociale e dalla reticenza a condividere la propria condizione, i malati di AIDS erano spesso privati della possibilità di avvalersi della gestione corale dell'evento patologico e di condividere la difficoltà di vivere con una malattia inguaribile, considerata spesso il risultato visibile della punizione divina.

Questo atteggiamento, se può essere visto come una conseguenza del desiderio di voler proteggere l'altro dai suoi stessi timori, contribuiva alla creazione di una sorta di circolo vizioso in cui esclusione e autoesclusione, paura del contagio e paura di *far paura* si rinforzavano reciprocamente. L'autoisolamento dal "mondo dei sani" sembrava essere, per certi versi, il solo antidoto alla discriminazione, incrementando la solitudine stessa e provocando una sorta di "incorporazione dell'isolamento". I comportamenti dei malati risultavano, pertanto, modellati proprio da quegli atteggiamenti che ricevevano e che contribuivano a riprodurre.

2. Etichettare e modellare

Le prime campagne di prevenzione hanno svolto un ruolo fondamentale nel delineare la forma che l'epidemia ha assunto nel contesto tigrino. Plasmando significati simbolici e immagini metaforiche, influenzando rapporti sociali e familiari e favorendo la nascita di atteggiamenti di discriminazione e isolamento, tali campagne possono essere considerate anche come parte di un più generale processo di definizione e identificazione dei malati di AIDS in quanto nuovo gruppo sociale.

Nonostante i possibili effetti collaterali, come la nascita di stereotipi stigmatizzanti, la produzione di "categorie di persone" è un passaggio ineludibile nella progettazione e nell'attuazione delle politiche sanitarie e degli interventi umanitari (Nguyen, Peshard 2003). Come afferma Vinh-Kim Nguyen in riferimento al caso africano, il successo delle iniziative di lotta all'AIDS dipende, infatti «anche dalle pratiche di denominazione (diagnosi), di mappatura (epidemiologia) e di classificazione (gruppi di sieropositivi) di qualcosa che prima non "esisteva" come realtà tangibile» (Nguyen 2010: 133, trad. dell'autore).

A Mekelle, il processo di definizione della popolazione sieropositiva era evidente ben oltre le campagne di prevenzione. Le politiche di gestione dell'epidemia di AIDS prevedevano un intenso sforzo di *screening* diagnostico, realizzato dall'apparato governativo e non-governativo attraverso l'istituzione dei VCT e l'organizzazione di eventi pubblici per incoraggiare le persone a sottoporsi al test HIV. Oltre ad avere finalità preventive e terapeutiche, queste iniziative permettevano di individuare la popolazione sieropositiva, di quantificarla, di delinearne elementi distintivi (età, sesso, *status* socio-economico, ecc.). Analogamente, l'imponente sistema di inventariazione dei pazienti negli ART (fatto di registri, numeri identificativi, cartelle cliniche, tesserini individuali) rendeva evidente con la sua materialità cartacea il tentativo di creare categorie sociali, di "inventare gruppi". Le stesse campagne di prevenzione erano spesso organizzate intorno a target di popolazioni considerate a rischio (adolescenti, *commercial sex workers*, militari) che, una volta identificati, divenivano destinatari di percorsi di formazione e di educazione sessuale.

L'introduzione di forme di categorizzazione e differenziazione sociale era, infatti, strettamente intrecciata con i tentativi di sradicare i comportamenti che favorivano la trasmissione dell'infezione e di plasmarne gli atteggiamenti dei pazienti nei confronti della malattia e della cura, mediante la trasmissione di regole igieniche e di pratiche corporee. A tal proposito la letteratura antropologica ha spesso chiamato

in causa la nozione foucaultiana di biopotere⁷, nella sua duplice forma di anatomo-politica del corpo umano e di biopolitica della popolazione (Foucault 1976). Gli interventi del complesso apparato di gestione dell'epidemia di AIDS sono cioè stati interpretati come dispositivi di disciplinamento dei corpi e di regolamentazione delle popolazioni, in grado di penetrare nei comportamenti individuali e collettivi fin negli ambiti più intimi e privati, di influenzare gli *habitus* e di favorire l'incorporazione delle norme che regolano la vita sociale. Pur essendo rudimentali e parziali (perché non agenti su tutta la popolazione nello stesso modo), tali dispositivi sono stati indagati per la loro capacità di plasmare le soggettività in modelli di comportamento ed emozione socialmente condizionati, di produrre individui docili e, dunque, soggetti governabili. In questa prospettiva, il corpo, prodotto storico e sociale, «assemblaggio di pratiche, discorsi, immagini» (Farquhar, Lock 2007: 1), oggetto di regolamentazione e controllo ma anche luogo di elaborazione autonoma e creativa (Scheper-Hughes, Lock 1990) diviene un punto di vista privilegiato per analizzare i modi in cui le soggettività sono prodotte e le forme culturali elaborate.

Questa griglia interpretativa può essere utilizzata anche nel contesto in esame. Dal momento in cui risultavano sieropositivi, infatti, i pazienti erano sottoposti a una sottile e spesso invisibile riplasmazione della modalità di gestione del corpo e della salute, delle abitudini igieniche e alimentari, del rapporto con le terapie farmacologiche e con la scansione del tempo, delineando quella che è possibile chiamare una «micropolitica della *patienthood*» (Biehl 2007). Nei VCT delle strutture mediche e delle associazioni, gli operatori socio-sanitari aiutavano i pazienti ad accettare la diagnosi e spiegavano loro come vivere con la malattia, come prendersi cura della propria salute, come prevenire la trasmissione del virus. Questa forma di insegnamento continuava negli ART dove i pazienti venivano preparati alla terapia antiretrovirale mediante la somministrazione di farmaci antibatterici che, oltre a debellare le infezioni e a testare la tolleranza al trattamento, permettevano al paziente di «abituarsi a ingoiare le pasticche e a prendere le medicine a orario» (infermiera, 15/02/08) e ai terapeuti di verificare la *compliance*. La gestione della cura era poi attentamente monitorata tramite frequenti visite di *follow-up* e descritta in appositi registri attraverso un articolato sistema di sigle.

Questo sottile processo di riplasmazione delle abitudini quotidiane, delle pratiche corporee e dei comportamenti terapeutici dei pazienti era ancora più evidente nelle associazioni come SGTA. Gli attivisti organizzavano infatti frequenti riunioni informative su temi quali la gestione della terapia

farmacologica, l'alimentazione, la prevenzione, l'educazione sessuale, in cui coinvolgevano i membri dell'associazione. Questi ultimi potevano inoltre contare su continui momenti informali di incontro, in cui condividere esperienze, esprimere timori, scambiarsi consigli. Dunque, i discorsi e le pratiche dell'apparato sanitario, mentre si prendevano cura della salute degli individui malati e dell'intero corpo sociale, contemporaneamente modellavano gli *habitus*, producevano particolari tipi di soggetti e, in ultima analisi, agivano come dispositivi per governare.

3. Consenso, appartenenza, diritti

L'esercizio del dominio del corpo e la costruzione del Sé nel rapporto tra individui e dispositivi di potere non vanno tuttavia intesi come condizionamenti meccanici che producono persone a immagine e somiglianza delle istituzioni (Pizza 2005). Gli attori sociali sono infatti dotati della capacità di conoscere e agire in maniera autonoma, di sviluppare pratiche di manipolazione e resistenza ai modelli imposti, di assumere posizioni creative, critiche e contestative e, in definitiva, di reinvestire il mondo di significato. In altre parole, non esiste atto di sovranità «che possa sottrarre gli esseri umani ai vincoli delle ragnatele di significati, rapporti e affetti» (Comaroff 2006: 62).

La tendenza, riscontrata tra molti pazienti, ad accettare lo *status* sancito dall'autorità biomedica e ad assumere i modelli di comportamento trasmessi dall'apparato terapeutico non può dunque essere interpretata esclusivamente come il risultato di forme di disciplinamento. Come ha notato Ian Hacking (1986), costruire categorie non significa solo realizzare report (né governare o curare, in riferimento al caso in esame) ma implica la creazione di nuovi modi di essere a cui le persone aderiscono spesso in maniera spontanea. Riconoscersi come sieropositivo significava, infatti, ricostruire la propria identità, entrare a far parte di nuovi gruppi sociali, avere accesso ai diritti di cura. Come mostra la storia di Gennet, i discorsi, le politiche e le pratiche dell'apparato di assistenza influenzavano concretamente le vicende biografiche, producevano sensi di appartenenza e favorivano lo sviluppo di nuove forme di attivismo sociale e politico.

Il rapporto tra individui e dispositivi di potere non deve pertanto essere inteso solo nei termini del binomio oppositivo dominazione/resistenza. Tra i discorsi e le pratiche che si vogliono imporre come egemoniche e l'*agency* dei soggetti vi è infatti un rapporto circolare e intrecciato di reciproca produzione e trasformazione che include complesse dinamiche di adesione, appropriazione e rifiuto (Ortner

2006). La possibilità di accedere alla terapia e ai servizi assistenziali era infatti condizionata, seppur non in maniera esplicita, dall'accettazione di uno specifico *status* di malattia (oltretutto incrostato di connotazioni simboliche negative), dall'assunzione di *habitus* e di modelli di comportamento, configurando una sorta di accordo implicito tra malato e apparato sanitario e socio-assistenziale.

Concentrando l'attenzione sul caso di SGTA, cercherò di mostrare come l'interazione tra i pazienti e i saperi biomedici, le politiche statuali e gli interventi non-governativi e transnazionali abbia creato uno spazio in cui, da un lato, si sono plasmate nuove identità e si sono costruite forme di socialità e, dall'altro, si sono sviluppate nuove soggettività, sono sorte innovative possibilità di azione sociale e hanno preso corpo forme di cittadinanza alternative.

3.1. Spazi non-governativi

SGTA era una delle più grandi associazioni di sieropositivi in Tigray e, secondo il presidente Haile Mariam, il numero dei suoi membri era in costante espansione⁸. Se tali adesioni potevano essere spiegate dalla speranza di accedere agli aiuti materiali elargiti, per Haile Mariam erano legate anche al desiderio di entrare a far parte di un nuovo gruppo sociale che scaturiva dalla situazione di solitudine cui i pazienti erano condannati. In effetti, l'esigenza di socializzazione era un tratto comune delle storie di malattia raccolte e veniva spesso soddisfatta attraverso la costruzione di reti di relazioni con persone affette dalla stessa malattia. In quanto associazione di malati, SGTA era un luogo privilegiato di incontro e dunque le adesioni possono essere interpretate come un tentativo di uscire dall'isolamento, di allontanarsi da quella condizione di menzogna in cui molti si rifugiavano per paura dello stigma, ricollocando la propria esperienza all'interno di nuove reti sociali. Nel corso dell'indagine, la sede dell'ONG era spesso affollata di gente: i suoi membri potevano contare su momenti di condivisione e dunque risolvere, almeno in parte, le conseguenze sociali e familiari che tormentavano le biografie dei malati. Se si considera l'isolamento sociale un aspetto dell'evento malattia, inserirsi in un'associazione può essere interpretato come parte di un percorso terapeutico per gestire una malattia che non può essere guarita e rispetto alla quale il *caring* (la presa in carico del paziente) diventa ancora più importante.

L'associazione era dunque uno spazio terapeutico, in cui i pazienti fronteggiavano alcune delle ricadute dell'AIDS, e uno spazio di aggregazione in cui, a partire dalla comune sieropositività, i membri sviluppavano sensi di appartenenza biosociale (Ra-

binow 1992). L'esistenza di movimenti organizzati intorno a una condizione biologica condivisa non è un fenomeno nuovo, anzi si tratta di un ambito ampiamente esplorato dalle indagini etnografiche. Ciò che caratterizza le forme identitarie che nascono intorno ad associazioni come SGTA – e che possono essere definite in termini di biosocialità⁹ – è il ruolo svolto dai nuovi siti di conoscenze (la biomedicina, il discorso umanitario) e di potere (le politiche sanitarie e socio-assistenziali nazionali e transnazionali, governative e non-governative) nel delinearne i confini, le specificità e le dinamiche.

D'altra parte, l'importanza dell'apparato transnazionale e non-governativo nelle vicende individuali dei malati non può essere sottovalutata. Come mostrato in precedenza, l'incontro con la Croce Rossa e con SGTA ha modificato profondamente la vita di Gennet, permettendole di cambiare città, di trovare un lavoro, di costruire nuovi legami sociali e familiari, di fare dei figli. Dunque, mentre crea etichette e forme di controllo, l'insieme di saperi e poteri che definisce lo spazio globalizzato dell'AIDS incide contemporaneamente sulle biografie, modellando le identità individuali e (bio)sociali, mobilitando relazioni affettive, creando nuovi modi di abitare il presente e di immaginare futuri possibili.

3.2. Cittadinanza terapeutica e attivismo

Secondo l'accezione qui proposta, con "cittadinanza" non si intende il vincolo tra una persona e lo Stato-nazione, ma un complesso processo di "progetti di cittadinanza" sovrapposti che oltrepassa la sfera politico-legale e che può coinvolgere anche le dimensioni biologiche, terapeutiche e i processi di salute e malattia (Ecks 2005). Negli ultimi anni, antropologi e sociologi hanno indagato da differenti punti di vista il ruolo che le identità della salute possono svolgere nel rapporto tra attori sociali e istituzioni, nelle battaglie per l'ottenimento di risorse e diritti, nelle ridefinizioni delle concezioni di cittadinanza¹⁰.

Il concetto di cittadinanza terapeutica, proposto da Nguyen (2004, 2006, 2010) per analizzare il modo in cui i sieropositivi attivisti in Africa Occidentale lottavano per avere accesso alla terapia antiretrovirale, mi sembra particolarmente adatto a cogliere la situazione di un contesto, come l'Etiopia, in cui quelle ampie e stabili istituzioni che dovrebbero garantire l'accesso alla cura sono assenti. Rispetto alle politiche di gestione dell'AIDS, mentre gli Stati africani, gravati da servizi assistenziali e sanitari spesso carenti, si sono mostrati non in grado di assicurare quella salvaguardia della salute solitamente associata alla cittadinanza, a livello globale si è sviluppato un potente apparato umanitario, costi-

tuito da agenzie internazionali, ONG, programmi di emergenza e di sviluppo che influenza e determina le modalità locali di definire e affrontare la malattia. Nell'osservare le traiettorie politiche percorse dagli attivisti, Nguyen (2006) ha notato come essi si muovessero all'interno di "un'interzona", cioè di uno spazio di articolazione tra risorse locali e transnazionali, tra saperi locali e discorsi globali in cui si mettevano in forma i discorsi delle agenzie di sviluppo.

L'ambito della salute si delinea dunque come uno spazio politico globalizzato (Nguyen, Peshard 2003), percorso da connessioni trans-locali multiple (Fisher 1997), e contemporaneamente come un *campo* in senso bourdieuiano, cioè uno spazio sociale e politico (Fassin 1996), un sistema mutevole di relazioni regolato da rapporti di forza entro cui i diversi attori sociali, che si trovano in posizioni asimmetriche in base alla distribuzione di capitali, collaborano e competono, rinegoziando continuamente i propri ruoli e i propri obiettivi (Schirripa 2005). Quest'apparato si trova, inoltre, in un rapporto complesso con le sovranità nazionali, poiché se da un lato le sostiene, sopperendo ad alcune carenze, dall'altro agisce su aree di intervento che si sovrappongono a quelle statuali. Forme di «sovranità mobili», dunque, come scrive Mariella Pandolfi (2008), ossia sovranità pseudo-statali e transnazionali in grado di esercitare un biopotere alternativo, di gestire il benessere della popolazione e di abilitare nuove forme di cittadinanza.

Durante la ricerca il governo etiope era impegnato attivamente nella cura dei sieropositivi, gestendo in maniera monopolistica le terapie anti-retrovirali e, tuttavia, gli interventi riguardavano esclusivamente l'ambito biomedico, delegando al mondo non-governativo i servizi di tipo sociale, economico, psicologico. In un Paese in cui è strutturalmente assente quel *welfare-state* che nel Nord del mondo è stato spesso dato per scontato, questi programmi di assistenza erano tra le più significative occasioni di interazione con un apparato amministrativo complesso e moderno e possono dunque essere analizzati in quanto forme embrionali di educazione alla cittadinanza. Mentre si conformavano alle etichette e accettavano le pratiche suggerite, gli individui acquisivano una cittadinanza terapeutica che conferiva loro alcuni diritti (in questo caso alla salute intesa in senso ampio) e che plasmava le loro soggettività, favorendo lo sviluppo di un senso di responsabilità nei confronti degli altri malati e dell'intera società.

Molti dei membri di SGTA partecipavano, infatti, attivamente e a titolo gratuito alle iniziative dell'ONG. Per utilizzare le parole di un'attivista: «a SGTA diciamo sempre che è importante aiutarci tra

di noi perché abbiamo la stessa malattia e se ci avviciniamo troppo agli altri li spaventiamo» (Sendaho, 23/01/08). L'impegno in un'attività come l'*home care* è in questo senso fondamentale, perché spesso derivava dall'aver subito sulla propria pelle esperienze di rifiuto e dal voler evitare che altri esperissero lo stesso disagio:

Se mi aiuta una persona con l'AIDS, sento una specie di libertà, ma se ad aiutarmi è qualcun altro mi sento a disagio, perché so che quella persona è a disagio. La stessa cosa accade agli altri malati ed è per questo che ho deciso di impegnarmi nell'*home care* (Melat, 05/03/08).

Come notato in precedenza, non solo i "sani" escludevano più o meno esplicitamente i "malati", ma questi ultimi cercavano di limitare al massimo le occasioni in cui si sarebbero potuti sviluppare sentimenti discriminatori, costituendo gruppi di sieropositivi fortemente coesi, i cui membri si sostenevano l'un l'altro nell'affrontare le difficoltà. Con il loro impegno pratico, dunque gli assistenti domiciliari contribuivano alla creazione di una rete biosociale, fondavano il senso di appartenenza e, facendosi garanti di diritti di assistenza scarsamente tutelati, diventavano cittadini terapeutici.

L'attivismo dei membri di SGTA si rivolgeva anche al di fuori della comunità dei malati, attraverso campagne di educazione e sensibilizzazione volte a informare sui comportamenti a rischio e a indurre i sieropositivi a esporsi e gli uditori a sottoporsi al test. Tali iniziative erano realizzate soprattutto mediante la *personal testimony*, ossia la narrazione della propria esperienza di malattia. Ricorda un'intervistata:

Ci dicevano: "Dovete andare e raccontare quello che vi è capitato, perché gli altri possono imparare dalla vostra esperienza. Se voi stessi parlate dei problemi che affrontate, chi ascolta può capire meglio e può convincersi che la vostra storia non è inventata". Era molto difficile, mi vergognavo a parlare di me e della mia vita di fronte a tante persone. Però dovevo farlo! [...] Per quelle persone la mia esperienza poteva essere utile: gli altri non dovevano commettere il mio stesso errore. La nuova generazione deve salvarsi" (Abeba, 08/03/08).

Ascoltare tali esperienze direttamente dalla voce di chi le aveva vissute era considerato più efficace della narrazione in terza persona, perché coinvolgeva emotivamente, convinceva della veridicità dei racconti e mostrava la fallacia di alcune false credenze intorno all'AIDS. Eloquenti risultano le pa-

role di Haile Mariam: «se vedono un uomo malato come me, capiscono che sono ancora un uomo e che è possibile avere l'AIDS e continuare a vivere» (Haile Mariam, 10/03/08). Gli attivisti utilizzavano il proprio corpo e la narrazione della propria esperienza come strumenti per contrastare la raffigurazione dei malati come individui scheletrici, prossimi al peccato e alla morte e per attenuare la paura provocata dal loro essere collocati in un'alterità deformata. La *personal testimony* era dunque una pratica di lotta all'AIDS, un terreno di battaglia politica per combattere la profonda frattura tra il gruppo dei malati e il resto della società. In questa prospettiva, l'attivismo può anche essere inteso come un modo per dare un senso alla propria malattia, rendendola utile per gli altri, e per combattere l'AIDS non solo sul proprio corpo fisico, ma anche all'interno del più ampio corpo sociale, con l'obiettivo di "salvare la nuova generazione".

4. Conclusioni

La fusione di vita e capitale, scienza e tecnologia, sapere e potere che caratterizza il campo globale dell'AIDS ha creato nuovi modi di abitare il tempo presente e di immaginare futuri possibili, ha rimodellato il modo in cui gli individui comprendono e vivono se stessi, le relazioni con gli altri e la loro esperienza di salute e malattia (Gibbon, Novas 2004). Non solo, infatti, sono introdotte forme di disciplinamento dei comportamenti individuali e collettivi, ma vengono plasmati vissuti e concezioni di malattia, percorsi terapeutici, interazioni sociali, emergono legami biosociali, sentimenti di appartenenza, soggettività politiche responsabili. In uno spazio della salute globalizzato, la malattia e la terapia si mostrano dunque come realtà sempre più complesse e dinamiche, poiché aumentano gli attori sociali coinvolti e gli interessi in campo. Questa prospettiva apre nuovi ambiti di indagine e di riflessione e invita a interrogarsi su ulteriori questioni.

In un sistema medico plurale quale quello etiopico (Schirripa, Zùniga Valle 2000), l'emergere di una nuova patologia e di un apparato terapeutico transnazionale è avvenuto in un contesto in cui erano presenti molteplici tradizioni di cura legate da rapporti di collaborazione, competizione e legittimazione (cfr. Schirripa 2010). Come si sono riconfigurati dunque il campo delle terapie (Schirripa 2005), gli spazi di azione degli attori (locali e globali, nazionali e transnazionali, governativi e non-governativi), i rapporti di potere e i capitali in gioco?

Parlare di diritti e cittadinanze alternative suggerisce inoltre di riflettere sulle caratteristiche e sui cambiamenti della sovranità nazionale in un conte-

sto in cui le tendenze autoritarie si contrappongono alle spinte di democratizzazione e alla penetrazione di poteri esterni. Quali sono le conseguenze sulle forme di sovranità nazionali e di legittimità politica della penetrazione di un apparato umanitario transnazionale all'interno del quale il riconoscimento dei diritti è sempre più ancorato alla sofferenza e all'integrità corporea (Fassin 2001, 2006, 2010; Quaranta 2006)?

E, infine, i nuovi soggetti terapeutici, distribuendo risorse e servizi e dividendo le persone in gruppi, modellano forme di esclusione contrapposte alle nuove cittadinanze. È importante dunque chiedersi quali tipi di disuguaglianze emergono, lungo quali assi tali esclusioni prendono corpo e come si riconfigurano le relazioni sociali e i rapporti politici.

Lo spazio politico della salute che si è sviluppato intorno all'AIDS in Etiopia consente dunque di riflettere su temi che travalicano la malattia e che coinvolgono invece questioni più ampie (come la cittadinanza, la sovranità e le disuguaglianze) e mostra come tali questioni possano essere meglio comprese se osservate negli interstizi delle relazioni tra il globale e il locale, le istituzioni e le pratiche, le politiche e le forme locali di attuazione.

Note

¹ Per proteggere la *privacy* degli intervistati, i nomi riportati sono inventati e sono stati omessi i particolari che potrebbero permetterne l'identificazione. Le interviste sono state realizzate in inglese o in tigrino, con l'aiuto di un interprete locale. L'indagine etnografica è stata effettuata nel corso di due periodi di ricerca (nov. 2007-apr. 2008 e sett.-dic. 2008) a Mekelle (Tigray, Etiopia) e nelle zone rurali limitrofe.

² Secondo le stime statistiche, nel periodo della ricerca in Etiopia viveva circa un milione di sieropositivi (2,1% della popolazione). In Tigray, la percentuale di sieropositivi in città (10,5%) era dieci volte superiore a quella nelle aree rurali, per una media regionale del 2,7% (CSA 2007, THB 1999, secondo il calendario etiopico che è 7-8 anni indietro rispetto al gregoriano).

³ Nel 2005 fu avviato il programma di distribuzione gratuita degli antiretrovirali presso le strutture sanitarie governative, finanziato dall'U.S. *President's Emergency Plan for AIDS Relief* (cfr. www.pepfar.gov).

⁴ Per una ricostruzione delle politiche sanitarie relative all'AIDS fino al 2000, si veda Kloos, Haile Mariam

2000. Per la situazione attuale, cfr. www.hapco.gov.et.

⁵ Risultati analoghi sono emersi da un'indagine effettuata nell'Oromia Region (Surur, Kaba 2000).

⁶ L'indagine etnografica relativa alle malattie della pelle, svolta tra il 2008 e il 2010 in équipe con Bruni e Villanucci con il sostegno della Cooperazione Italiana, ha rilevato la diffusa tendenza a nascondere le patologie dermatologiche collegate all'AIDS (Massa 2010a).

⁷ Per una panoramica, cfr. Nguyen, Peshard 2003 e Reynolds Whyte 2009.

⁸ Nel marzo del 2008, l'associazione contava quattordici sedi e circa 5000 membri.

⁹ Il termine è stato introdotto da Paul Rabinow per indicare le forme di socialità che emergono in relazione alla ricerca genetica e ai cambiamenti nelle definizioni di malattia e cura e nel rapporto natura/cultura che ne conseguono (Rabinow 2008). La nozione è stata in seguito ampliata e utilizzata per indicare il modo in cui la natura biologica, per come è rivelata e controllata dalla scienza, sia alla base dello sviluppo della socialità (Reynolds Whyte 2009).

¹⁰ Cfr., tra gli altri, Biehl 2004; Ecks 2005; Rose, Novas 2004.

Bibliografia

- Admassu A.
2000 «Coping with the Challenges of AIDS: the Experiences of Persons Living with HIV/AIDS in Addis Ababa», in *Northeast African Studies*, vol. 7, n. 2 (New Series): 81-100.
- Augé M.
1983 «Ordre biologique, ordre social. La maladie, forme élémentaire de l'événement», in M. Augé, C. Herzlich (sous la direction de), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des Archives Contemporaines, Louvain-la-Neuve; trad. it. «Ordine biologico, ordine sociale. La malattia come forma elementare dell'avvenimento», in M. Augé, C. Herzlich (a cura di), *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della salute*, Il Saggiatore, Milano, 1986: 33-85.
- Biehl J.
2004 «The Activist State. Global Pharmaceuticals, AIDS and Citizenship in Brasil», in *Social Text*, vol. 22, n. 3: 105-132.
- Biehl J.
2007 *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*, Princeton University Press, Princeton.
- Comaroff J.
2006 «Oltre la politica della nuda vita. L'AIDS e l'ordine neoliberista», in *Antropologia*, numero monografico: *Sofferenza Sociale*, anno 6, n. 8: 51-70.
- CSA
2007 *Ethiopian Demographic and Health Survey 2005*, Addis Abeba.
- Ecks S.
2005 «Pharmaceutical Citizenship: Antidepressant Marketing and the Promise of Demarginalization in India», in *Anthropology & Medicine*, vol. 12, n. 3: 239-254.
- Farmer P., Kleinman A.
1998 «AIDS as Human Suffering», in P. J. Brown (ed.), *Understanding and Applying Medical Anthropology*, Mayfield Publishing Company, Mountain View: 333-342.
- Fassin D.
1996 *L'espace politique de la santé: essai de généalogie*, Presses Universitaires de France, Paris.
2001 «The Biopolitics of Otherness», in *Anthropology Today*, vol. 17, n. 1: 3-7; trad. it. «La biopolitica dell'alterità. Clandestini e discriminazione razziale nel dibattito pubblico in Francia», in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano, 2006: 303-322.
2006 «Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica», in *Antropologia*, numero monografico: *Sofferenza Sociale*, anno 6, n. 8, 2006: 93-102.
2010 *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, Paris; eng. trad. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, University of California Press, Berkeley, 2012.
- Fisher W.
1997 «Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practices», in *Annual Review of Anthropology*, vol. 26: 439-464.
- Foucault M.
1976 *La volonté de savoir*, Éditions Gallimard, Paris; trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2008.

- Gibbon S., Novas C.
 2004 «Introduction: Biosocialities, Genetics and Social Sciences», in S. Gibbon, C. Novas (eds.), *Biosocialities, Genetics and Social Sciences. Making Biologies and Identities*, Routledge, London and New York: 1-18.
- Gilmore N., Somerville M. A.
 1994 «Stigmatization, Scapegoating and Discrimination in Sexually Transmitted Diseases: Overcoming 'Them' and 'Us'», in *Social Science and Medicine*, vol. 39, n. 9: 1339-1358.
- Goffman E.
 1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey; trad. it. *Stigma. L'identità negata*, Giuffrè Editore, Milano, 1983.
- Hacking I.
 1986 «Making Up People», in T. Heller *et al.* (eds), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and Self in Western Thought*, Stanford University Press, Palo Alto: 222-236.
- Kleinman A.
 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*, University of California Press, Berkeley.
- Kloos H., Haile Mariam D.
 2000 «HIV/AIDS in Ethiopia: the Epidemic, Social and Demographic Impact, and Prospects of Control», in *Northeast African Studies*, vol. 7, n. 1: 13-40.
- Lock M., Farquhar J.
 2007 «Introduction», in M. Lock, J. Farquhar (eds), *Beyond the Body Proper. Reading the Anthropology of Material Life*, Duke University Press, Durham: 1-16.
- Lock M., Scheper-Hughes N.
 1990 «A Critical-interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent», in T. J. Johnson, C. F. Sargent (eds) *Medical Anthropology. Contemporary Theories and Method*, Praeger Publishers, Westport; trad. it. «Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica», in I. Quaranta (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano, 2005: 149-194.
- Massa A.
 2010a «Itinerari terapeutici e problemi della pelle in Tigray. Prospettive antropologiche e finalità applicative», in M. Pavanello, E. Vasconi (a cura di), *La promozione della salute e il valore del sangue. Antropologia medica e Sanità pubblica*, Bulzoni Editori, Roma: 219-229.
- 2010b «Health Care Seeking Behaviours and Sickness Management», in P. Schirripa (ed.), *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray – Ethiopia)*, Lit Verlag, Berlin: 99-129.
- Nguyen V.
 2004 «Antiretroviral, Globalism, Biopolitics and Therapeutic Citizenship», in A. Ong, S. J. Collier (eds), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell Publishing, London: 124-144.
- 2006 «Attivismo, farmaci antiretrovirali e riplasmazione del sé come forme di cittadinanza biopolitica», in *Antropologia*, numero monografico: *Sofferenza Sociale*, anno 6, n. 8, 2006: 71-92.
- 2010 *The Republic of Therapy. Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*, Duke University Press, Durham and London.
- Nguyen V., Peshard K.
 2003 «Anthropology, Inequality, and Disease: a Review», in *Annual Review of Anthropology*, vol. 32: 447-474.
- Ortner S.
 2006 *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham.
- Pandolfi M.
 2005 «Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza», in R. Malighetti (a cura di), *Oltre lo sviluppo*, Meltemi, Roma: 151-185.
- Quaranta I.
 2006 «Introduzione», in *Antropologia*, anno 6, n. 8, 2006, numero monografico: *Sofferenza Sociale*: 5-15.
- Rabinow P.
 1992 «Artificiality and Enlightenment: from Sociobiology to Biosociality», in J. Crary, S. Kwinter (eds), *Incorporations*, Zone Books, New York: 234-252.
- 2008 «Afterword: a Concept Work», in S. Gibbon, C. Novas Carlos (eds), *Biosocialities, Genetics and Social Sciences. Making Biologies and Identities*, Routledge, London and New York: 188-192.
- Racalbuto *et al.*
 2005 *Contributo Italiano al Programma di Sviluppo del Settore Sanitario in Etiopia (HSDP). Rapporto 2005*, Cooperazione Italiana, Roma.

Reynolds Whyte S.

2009 «Health Identities and Subjectivities: the Ethnographic Challenge», in *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 23, n. 1: 6-15.

Rose N., Novas C.

2004 *Biological Citizenship*, in A. Ong, S. J. Collier (eds), *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell Publishing, London: 439-463.

Schirripa P.

2005 *Le politiche della cura. Terapie potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*, Argo, Lecce.

2010 (ed.) *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray-Ethiopia)*, Lit Verlag, Berlin.

Schirripa P., Zúniga Valle C.

2000 «Sistema medico», in *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, n. 9-10, ottobre 2000: 210-221.

Surur F., Kaba M.

2000 «The Role of Religious Leaders in HIV/AIDS Prevention, Control and Patient Care and Support: a Pilot Project in Jimma Zone», in *Northeast African Studies*, vol. 7, n. 2 (New Series) 2000: 59-80.

THB

1999 *HIV AIDS Best Practice, Tigray (1999 EFY). VCT Service by Zone, Tigray Region, 1999 EFY*, Addis Abeba.

Treichler P.

1988 «AIDS, Homophobia and Biomedical Discourse. An Epidemic of Signification», in D. Crimp (ed.) *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, MIT Press, Cambridge: 263-305.

Zempléni A.

1988 «Entre 'sickness' et 'illness': de la socialisation à l'individualisation de la 'maladie'», in *Social Science and Medicine*, vol. 27, n. 11: 1171-1182.

Una «medicina tradizionale moderna» tra istituzioni politiche e associazioni di guaritori in Tigray (Etiopia)

1. Introduzione

Non si può dire che ci sia qualcuno, tra la nostra gente, che non conosca l'importanza della salute. La politica del governo, giustamente, è rivolta in modo particolare a promuovere la prevenzione, ma se questo obiettivo non viene raggiunto, il problema può essere risolto attraverso due mezzi: il tradizionale e il moderno. Bisogna tenere presente che la medicina tradizionale è la fonte della medicina moderna praticata oggi. La nostra medicina tradizionale e il nostro sapere vengono sfruttati dai paesi sviluppati allo stesso modo delle altre eredità storiche: dopo averli perfezionati, questi ce li restituiscono vendendoceli. Per questo dobbiamo avere fiducia e concentrarci sui trattamenti locali. Dobbiamo acquisire dai paesi stranieri le conoscenze e gli strumenti necessari. Dobbiamo approfondire i nostri studi e offrire alle nostre comunità le medicine ad un prezzo proporzionale: dobbiamo farlo non solo in teoria, ma anche in pratica. Affinché questo processo sia realizzato, la gente coinvolta nella medicina tradizionale nella nostra regione deve essere riconosciuta, organizzata e registrata¹.

Il brano citato è tratto dallo statuto di fondazione dell'*Association of study on traditional ingredients and treatments of Tigray Region*², il cui presidente è uno dei guaritori da me incontrati nel corso di una ricerca etnografica della durata di otto mesi condotta nella città di Mekelle³, la capitale dello stato regionale etiopico del Tigray⁴. Scopo principale della ricerca era compiere una ricognizione delle risorse terapeutiche presenti sul territorio urbano e analizzare le dinamiche di cooperazione e competizione che danno forma all'offerta complessiva di cure. Durante il lavoro di campo mi sono inoltre soffermata a riflettere sulle strategie di legittimazione messe in atto dai guaritori tradizionali e dalle loro associazioni nei confronti delle istituzioni governative, tema sul quale intendo concentrarmi nel corso di questo articolo.

Tornerò in seguito su alcune delle questioni

evocate dal frammento dello statuto appena citato, tra le quali il rapporto tra biomedicina e saperi medici tradizionali e la capacità degli attori sociali di "giocare" con i concetti di modernità e tradizione. Vorrei per ora limitarmi a considerare l'idea che la medicina "tradizionale", a Mekelle, possa essere pensata come uno spazio di negoziazione e contesa di pratiche e di significati tra poteri diversi: politici, terapeutici, economici, religiosi. Nelle prossime pagine, attraverso l'analisi di alcuni casi etnografici, cercherò di mostrare come tale categoria non possa essere intesa se non in relazione ai differenti usi che ne compiono gli individui e ai diversi e spesso apparentemente contraddittori significati che ad essa attribuiscono.

2. Il contesto

I guaritori tradizionali a Mekelle si muovono all'interno di un contesto più ampio, che può essere definito come il «sistema medico» plurale (Schirripa, Zúniga Valle 2000) della città. Facendo riferimento a quello che Jean Benoist definisce come un «*croiset*» (Benoist 1996: 216-219), è possibile rappresentare il sistema come un luogo d'incontro di una pluralità di pratiche, tradizioni e saperi medici che non possono, se non in rari casi, essere facilmente classificati e ricondotti a corpi coerenti di teorie relative alla malattia, alla cura e alla salute. Secondo tale prospettiva, la medicina tradizionale non può essere considerata come un insieme integrato e omogeneo di logiche e pratiche terapeutiche: gli studiosi che si sono occupati di sistemi medici in contesto etiopico hanno del resto ampiamente messo in luce l'importanza delle influenze arabe, greche e semitiche nel costruire i saperi e le pratiche locali relativi al corpo e alla malattia (Slikkerveer 1990; Vecchiato 1993; Wondwosen Teshome 2006; Young 1982). Saperi e pratiche che in Tigray sono inoltre profondamente condizionati dalla presenza di lunga durata, nella regione, di forme di stato centralizzato e dall'autorità della Chiesa ortodossa. In questo scenario, un ruolo centrale è rivestito

dalla biomedicina, che è stata progressivamente introdotta a partire dal regno di Menelik II e imposta, durante l'impero di Haile Selassie (1930-1974), come tradizione di cura egemonica (Pankhurst 1990). Oggi, in particolare in ambito urbano, si assiste alla continua ibridazione tra pratiche terapeutiche provenienti dai contesti più vari. Ciò appare evidente sia guardando agli itinerari di ricerca della cura percorsi dai pazienti, sia osservando la capacità dei terapeuti di condensare elementi riconducibili a tradizioni mediche differenti.

Numerose sono le figure di guaritori che è possibile incontrare a Mekelle, ed eterogenee sono le storie che li hanno condotti ad acquisire il proprio potere terapeutico e non solo⁵. Tanto l'impiego di pratiche "sincretiche" quanto la costruzione delle narrative riguardanti le modalità di apprendimento del sapere, possono essere interpretati come parte di quelle strategie di legittimazione che i guaritori plasmano nell'incontro con differenti attori sociali, tra i quali i pazienti, i rappresentanti istituzionali e lo stesso antropologo. Nella prospettiva di questo articolo, intendo però focalizzare l'attenzione su quell'insieme di pratiche e di discorsi messi in atto dai guaritori tradizionali nella ricerca di un riconoscimento legale e di un dialogo con le istituzioni governative. Si assiste infatti oggi nell'ambito della medicina tradizionale alla ricerca di «nuove forme di legittimazione» (Fassin 1992: 247) ufficiale e legale, un processo che vede i terapeuti impegnati nella riformulazione del loro ruolo sociale in un contesto in profonda trasformazione e in un sistema medico caratterizzato dalla coesistenza concorrenziale di una molteplicità di risorse terapeutiche. I guaritori ai quali farò riferimento si trovano in una situazione ambigua dal punto di vista legislativo: non riconosciuti ufficialmente, non sono neanche totalmente ignorati dalle istituzioni regionali tigriane e sono in possesso di una licenza conferita loro dalle associazioni di cui fanno parte.

Agli inizi degli anni Ottanta, Gilles Bibeau notava come alla base del fenomeno della moltiplicazione delle associazioni di medicina tradizionale nelle città africane, innescatosi a partire dagli anni delle indipendenze nazionali, fosse possibile intravedere due ragioni fondamentali. Secondo l'autore, i guaritori provavano anzitutto a definire se stessi e le proprie attività terapeutiche entro la "società moderna" attraverso la proposta di nuovi spazi da occupare. Inoltre, le associazioni formali intendevano fare pressione sul governo affinché prendesse decisioni in merito allo *status* legale della medicina tradizionale e al conferimento di licenze individuali per poter praticare (Bibeau 1981: 94). Tali affermazioni si adattano bene al caso tigrino; diversamente da altri paesi africani, tuttavia, la moltiplicazione

e la ramificazione delle associazioni si sono avviate, qui, solo negli ultimi dieci anni, in relazione ai mutamenti politici in atto. Il governo dell'EPRDF (*Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front*), salito al potere nel 1991 dopo la vittoria di una lunga guerra civile contro il regime socialista del *Derg*⁶, ha dichiarato in più occasioni la volontà di regolamentare le medicine tradizionali, allo scopo di integrare i guaritori all'interno del sistema sanitario ufficiale (Urga *et al.* 2004). Nella retorica istituzionale, le terapie locali hanno assunto la qualifica di "elementi culturali indigeni" da preservare nell'ambito della più generale valorizzazione della multietnicità dello stato, criterio su cui l'EPRDF fonda l'assetto federale dell'odierna repubblica democratica, contrapponendosi all'atteggiamento centralista dei regimi precedenti, e in particolare del *Derg*, che basava il proprio potere sulla supremazia politica e linguistica dell'élite amhara. In rapporto a tali mutamenti storici, e nell'ambito della creazione di una serie di programmi sanitari volti alla decentralizzazione dei servizi sul territorio e alla collaborazione intersettoriale, che in continuità con i principi della risoluzione di Alma Ata (1978) intendono dare priorità all'educazione alla salute e all'auto-responsabilizzazione della popolazione, il ruolo dei guaritori tradizionali all'interno delle comunità ha potuto godere di un rinnovato interesse (Kloos 1998: 514)⁷.

Al momento della ricerca non esisteva, a livello federale, una forma di regolamentazione riguardante la medicina tradizionale; una bozza di legge era però da qualche anno in via di elaborazione. In Tigray, l'*Health Bureau* regionale era in attesa delle linee-guida del Ministero della Salute che indicassero le modalità secondo le quali relazionarsi con i guaritori presenti sul territorio. Pur nell'assenza di una cornice legislativa e di concreti investimenti da parte delle autorità locali, nel corso del lavoro sul campo è emerso come attorno alla prospettiva della possibile futura integrazione delle terapie tradizionali nel sistema sanitario si dispieghino giochi e strategie che risulta interessante indagare.

Sia dalla parte degli impiegati e dei funzionari governativi da me incontrati, che da quella dei guaritori impegnati nella ricerca del riconoscimento istituzionale emergevano costanti recriminazioni riguardo allo stato di incertezza legislativa. I rappresentanti del governo avevano posizioni diverse in proposito, che variavano dall'asserire le grandi potenzialità applicative delle medicine tradizionali in campo sanitario (soprattutto in relazione alle iniziative di decentramento delle professionalità e delle competenze nelle aree rurali), al sottolineare quasi esclusivamente il bisogno di arginare le pratiche considerate dannose o inefficaci dal punto

di vista biomedico. Il riduzionismo e la volontà di controllo impliciti nell'impegno dei governi in direzione della professionalizzazione dei saperi medici tradizionali, ampiamente messi in luce dal dibattito antropologico su questo tema⁸, apparivano comuni alle pur varie posizioni assunte dai rappresentanti istituzionali: la necessità di epurare aspetti additati come "credenze" o "superstizioni" e l'importanza di controllare il potere rivestito dai guaritori nelle comunità di appartenenza erano temi ricorrenti nelle interviste da me condotte tra le mura degli uffici amministrativi cittadini. Specularmente, l'assenza di una regolamentazione ufficiale, più che ostacolare le attività dei guaritori tradizionali ne alimentava attese e speranze, delineandosi per costoro come un'occasione di negoziazione di potere. Come si vedrà meglio in seguito, in Tigray i guaritori tradizionali utilizzavano il vuoto legislativo relativo alla loro professione per mettere in campo una molteplicità di strategie volte a determinare quale fosse la più "vera" – ma allo stesso tempo la più "moderna" – medicina tradizionale, nello sforzo di affermare il proprio gruppo come il principale interlocutore delle autorità governative nel processo di riforma in corso.

Il sistema medico di Mekelle è un contesto complesso e in trasformazione, nel quale i terapeuti competono per assicurarsi prestigio e autorità. L'apertura al libero mercato intrapresa dal governo in ambito sanitario sta comportando una continua riconfigurazione delle modalità di competizione. Alle strutture biomediche pubbliche della città si affianca oggi un numero crescente di risorse private, che giocano proprio sulle carenze delle risorse governative: lo stato di inefficienza e malfunzionamento in cui versano queste ultime permette infatti al settore privato di proporsi come un'alternativa migliore e più efficace, comportando così l'accentuarsi delle ineguaglianze nell'accesso alla salute. In area urbana i guaritori stabiliscono inoltre i loro «ambulatori» (Schirripa, Vulpiani 2000) tradizionali, attratti dalle possibilità di crearsi una clientela più ampia rispetto alle aree rurali. In un meccanismo circolare, Mekelle si presenta dunque come il principale polo regionale di concentrazione dell'offerta e della domanda di cure. La presenza diffusa degli ambulatori di medicina tradizionale e il loro massiccio utilizzo da parte dei pazienti conducono gli amministratori sanitari a considerare queste risorse come parte del settore privato e a ritenerle integrate – se non nella norma, nei fatti – all'interno del sistema complessivo. Nel corso della ricerca mi sono accorta di come la prospettiva degli amministratori sanitari potesse rivelarsi proficua se applicata in ambito etnografico: guardare ai guaritori tradizionali come a dei terapeuti "privati" che si muovono all'interno

del sistema medico complessivo, mi ha permesso di analizzarne le dinamiche costitutive nell'ottica di ciò che Didier Fassin definisce come «il mercato della salute» (Fassin 1992: 349), uno spazio di scambi in cui la salute e la malattia vengono gestite in base al meccanismo dell'offerta e della domanda. In tale spazio, secondo Fassin, i rapporti si sviluppano nel quadro di un'economia monetaria in cui il fine degli scambi non consiste solo nella diagnosi e nel trattamento, ma anche nel potere politico, nella gestione sanitaria e nel commercio farmaceutico (*ibidem*: 340). All'interno del mercato della salute le associazioni sembrano costituirsi, al contempo, come un canale attraverso cui i guaritori cercano di collocarsi nei cambiamenti socio-politici in atto e come una fonte di legittimazione di per sé: legittimando i propri membri, attraverso il rilascio di licenze, esse ottengono a loro volta legittimazione (Fassin, Fassin 1988: 355). Per i terapeuti tradizionali da me incontrati, l'appartenenza all'associazione si costituiva come uno strumento di autorappresentazione da manipolare a seconda delle situazioni e dei contesti: se ne distanziavano per asserire la propria unicità o superiorità rispetto agli altri guaritori presenti sul mercato, per poi sottolineare con enfasi, in altri momenti, la propria identificazione con essa.

Citerò ora alcuni esempi etnografici, relativi a due differenti associazioni e ai loro rispettivi presidenti. Sia puntando lo sguardo sul piano collettivo, sia su quello individuale, intendo infatti mostrare come la categoria di medicina tradizionale sia costantemente reinventata e risignificata allo scopo di ottenere un ruolo e una legittimità negli ambiti politico-istituzionale ed economico-commerciale.

3. Strategie di legittimazione

La burocratizzazione del linguaggio e dei comportamenti costituisce una delle strategie attraverso cui le associazioni e i loro membri cercano di inserirsi nel panorama istituzionale⁹. Documenti, certificati, lettere e attestati vengono ricercati e prodotti per fini diversi, quali ottenere un riconoscimento legale, ricorrere ad un'autorità esterna per risolvere conflitti, selezionare i "veri guaritori" distinguendoli dagli impostori.

Il guaritore Ibrahim¹⁰, a seguito di una disputa avvenuta tre anni prima della mia ricerca, si era staccato dalla principale associazione nazionale, l'*Association of the Ethiopian National Cultural Medicine Preparation and Therapeutic Study*, creando l'*Association of study on traditional ingredients and treatments of Tigray Region*, della quale ho citato in apertura un frammento dello statuto di fondazione. Nel costituirsi, la nuova associazione aveva

ottenuto, dopo non poche controversie, una licenza da parte del *Justice Bureau* regionale. Ibrahim non ha mai esplicitato, durante i nostri incontri, quali fossero state le differenti fasi del percorso che aveva condotto la sua associazione ad ottenere il riconoscimento. Ciò che più gli interessava era infatti mostrare il “prodotto finale”, la licenza, omettendo quei particolari che avrebbero potuto mettere in discussione l'autorità acquisita. Sono proprio tali particolari, tuttavia, che mostrano la capacità del guaritore di muoversi in un panorama contraddittorio, mobilitando poteri diversi a sostegno della propria causa. Tra i documenti conservati nell'archivio del *Justice Bureau*, compaiono alcune “lettere di raccomandazione” che il guaritore aveva ottenuto da istituzioni locali, tra le quali un'università privata di Mekelle (lo *Sheba College*) e il *Tigray Health Bureau* (l'Ufficio Regionale della Salute). Interrogando i rappresentanti amministrativi firmatari di tali lettere, mi è stato possibile intravedere alcuni dei tentativi sperimentati da Ibrahim nell'affannosa ricerca di documenti che attestassero l'autonomia della propria associazione. Il guaritore aveva inizialmente ricevuto numerosi rifiuti da parte del *Tigray Health Bureau*: il funzionario addetto al conferimento delle licenze alle strutture sanitarie della regione era infatti impossibilitato a registrare le associazioni di medicina tradizionale a causa della mancanza delle linee-guida federali. Ibrahim si era dunque appellato ad altre istituzioni locali. È così che aveva intessuto rapporti con lo *Sheba College*: nella lettera, il direttore amministrativo del corso di laurea in “tecniche farmaceutiche” si dichiarava interessato alla possibilità di inviare gli studenti presso i membri dell'associazione affinché conducessero ricerche sulle modalità tradizionali di conservazione delle piante medicinali. A seguito del sostegno dell'Università, Ibrahim era dunque riuscito ad ottenere una lettera da parte del *Tigray Health Bureau*, che, secondo gli amministratori sanitari intervistati in proposito, non aveva alcun valore legale. Un documento “senza valore”, che aveva tuttavia consentito al guaritore di fondare la propria associazione, ottenendo dal *Justice Bureau* quella licenza che gli permetteva di selezionare i propri membri e di esercitare così a propria volta un'«autorità legittimante» (Schirripa 2005: 118). Poco importa che la licenza mostratami con orgoglio fosse in realtà da tempo scaduta e mai rinnovata: è la «proprietà performativa del documento» (Kilani 1992), in quanto simbolo di una modernità burocratizzata, ad apparire centrale in tutto il processo. Lettere, certificati, statuti si prestano ad una molteplicità di usi e destinazioni, che variano al variare dei significati che vengono loro attribuiti dagli attori sociali e che inevitabilmente trascendono le

finalità contingenti per le quali sono stati redatti.

Questi stessi documenti sono spesso costruiti attraverso articolate strategie retoriche. Come si può notare nel brano dello statuto di fondazione citato, nel determinarsi l'associazione di Ibrahim si legittima in quanto rappresentante di quella che gli stessi membri definiscono nei termini di una «medicina tradizionale moderna». L'associazione, alla ricerca di una capacità contrattuale all'interno delle trasformazioni politiche e sociali in atto nel Paese, sembra inizialmente riproporre in chiave oppositiva il binomio modernità/tradizione («[...] il problema può essere risolto attraverso due mezzi: il tradizionale e il moderno»)¹¹, ma, riappropriandosi di tale dicotomia, la utilizza in maniera funzionale a rivendicare la propria legittimità:

Bisogna tenere presente che *la medicina tradizionale è la fonte della medicina moderna praticata oggi*. La nostra medicina tradizionale e il nostro sapere vengono sfruttati dai paesi sviluppati allo stesso modo delle altre eredità storiche: *dopo averli perfezionati, questi ce li restituiscono vendendoceli*¹².

Autorappresentandosi come “vittime” della dominazione egemonica dell'Occidente, i membri dell'associazione intendono, paradossalmente, affermare la supremazia del proprio sapere. Accusare la biomedicina e le industrie farmaceutiche di depredare le risorse di cui si dichiarano gli unici depositari permette loro di sottolinearne il valore. Tale strategia retorica non sembra inoltre entrare in contraddizione con la dichiarazione secondo la quale le terapie locali, affinché possano sviluppare appieno le proprie potenzialità e dimostrare la propria efficacia, debbano dotarsi di legittimità scientifica e servirsi degli strumenti conoscitivi e valutativi di quell'Occidente e di quella biomedicina da cui si vorrebbero emancipare:

[...] dobbiamo avere fiducia e concentrarci sui trattamenti locali. Dobbiamo acquisire dai paesi stranieri le conoscenze e gli strumenti necessari¹³.

Nel conquistare nuovi spazi di legittimazione, che esulino dalle modalità tradizionali di conferimento del potere, si raggiunge qui l'apparente paradosso per cui l'“autenticità” della medicina tradizionale, invece che ricercata in un passato mitizzato, viene proiettata in un futuro modernizzato. Non sembra pertanto possibile analizzare i rapporti tra biomedicina e medicina tradizionale, come quelli tra Africa e Occidente, «in termini di resistenza o di assoluto dominio, o in funzione di opposizioni binarie» (Mbembe 2005: 125). Risulta invece utile,

per riflettere sulle dinamiche di riconfigurazione e mutamento che investono i saperi medici locali, condurre un'analisi a partire dagli usi che gli attori sociali compiono di queste categorie. Inventare una "medicina tradizionale moderna", e autodefinirsi in qualità di suo rappresentante, offre infatti all'associazione la possibilità di ritagliarsi un ruolo nella negoziazione del progetto di legge concernente le terapie tradizionali.

Contemporaneamente, questa stessa strategia conferisce a Ibrahim l'opportunità di inserirsi nel mercato della salute come presidente di una nuova associazione, costituendosi come un interlocutore riconosciuto e riconoscibile da parte delle istituzioni, utilizzando gli strumenti propri di queste stesse istituzioni al fine di perseguire i propri scopi e interessi e stabilendo rapporti con figure disposte a fornirgli appoggio e a mobilitare investimenti (come il direttore amministrativo dello *Sheba College*).

Come nel caso di Ibrahim, anche per Wolde ottenere la *leadership* di un'associazione (la sezione provinciale dell'*Association of the Ethiopian National Cultural Medicine Preparation and Therapeutic Study*), costituisce una strategia per emergere in un mercato concorrenziale. Se Ibrahim si era mosso all'esterno dell'associazione centrale, al fine di fondarne una nuova, Wolde si muove invece al suo interno, dispiegando una serie di pratiche e discorsi volti ad acquisire un ruolo dominante. Il guaritore riceveva giornalmente un gran numero di pazienti, alcuni di essi venivano però da lui indirizzati presso le strutture biomediche:

Sarebbe positivo se ci fosse cooperazione, ma né i medici né i guaritori dicono: «questo io non so curarlo», lasciando che [i pazienti] vadano dagli altri. È la società che sceglie di venire da te, valutando le tue abilità. [...] Un guaritore tradizionale non dice «vai dalla medicina moderna, puoi essere curato più facilmente lì». Ciò che dicono è: «porta i soldi e prendi questa medicina». Ma qui da me non è così¹⁴.

Un atteggiamento, questo, inusuale, che si accompagnava ad altre affermazioni a mio avviso significative:

Sono solito insegnare a quei guaritori che sono membri di questa sezione dell'associazione [...] gli dico il modo e il tipo di medicine con cui curare. Ma sai che c'è? Che loro non le dicono a nessun altro, neppure quelle che hanno appreso da me e che quindi non sono frutto delle loro scoperte. Questo è perché sono maligni: è a causa delle inimicizie¹⁵.

Wolde criticava dunque l'assenza di collabora-

zione sia tra le diverse risorse terapeutiche presenti, sia tra i membri dell'associazione, accusando i propri rivali di arrivismo e di ristrettezza di vedute e mettendo in mostra, per converso, le proprie qualità. Qualità che ostentava non solo nel corso dei nostri incontri, ma anche durante l'assemblea in cui è stato eletto presidente della propria associazione. In quell'occasione, la mia stessa presenza è stata "utilizzata" dal guaritore:

Ho detto loro che sei una scienziata della medicina tradizionale. Lo so che stavo mentendo, ma non c'è nulla che possa fare dal momento che questo è l'unico modo in cui possono capire. Così ho detto loro: «c'erano molti *forenji*¹⁶, molti altri che non sono venuti oggi: ci potrebbe essere un'opportunità nel futuro, potremmo scambiare medicine e anche esportarle nel resto dell'Africa e del mondo»¹⁷.

Tra gli obiettivi citati negli statuti di tutte le associazioni da me incontrate compaiono: la volontà di integrazione dei guaritori nel sistema sanitario complessivo attraverso la collaborazione con i professionisti e le istituzioni della biomedicina; il favorire la circolazione delle conoscenze in possesso dei terapeuti tradizionali; lo stabilire relazioni con ricercatori stranieri interessati a condurre sperimentazioni sui principi attivi delle piante tradizionali. Alla luce di ciò, credo sia possibile interpretare le strategie plasmate da Wolde come pratiche volte ad affermare di fronte ai pazienti, ai propri colleghi, e a me che lo osservavo, la propria capacità di "precorrere i tempi" e di adottare comportamenti che idealmente si dimostrano in linea con i provvedimenti che si ritiene entreranno in atto con l'attesa riforma legislativa. L'integrazione nel sistema sanitario attraverso la scelta dell'invio di pazienti presso le strutture biomediche, la diffusione delle proprie conoscenze all'interno della rete associativa, l'ostentazione della propria capacità di stabilire relazioni con ricercatori stranieri, mostrano come egli riformuli il proprio ruolo sociale di guaritore tradizionale in relazione alla volontà di diventare il presidente dell'associazione. Carica, quest'ultima, che ricerca (e ottiene) rappresentandosi come l'unico in grado di guidare l'associazione in quel processo di "modernizzazione" al quale ritiene che essa debba prendere parte.

Appare a tal proposito significativo il fatto che Wolde, attraverso l'associazione, cercasse di acquisire dalle autorità locali un terreno sul quale coltivare piante tradizionali per produrre composti medicinali da commercializzare su ampia scala e per compiere ricerche sulle proprietà terapeutiche di queste erbe nei confronti dell'Aids. L'attenzione

ricorrente dimostrata non solo da Wolde, ma anche da molti altri guaritori, nei confronti di tale malattia si presta ad una molteplicità di interpretazioni. In molte interviste, tali guaritori hanno dichiarato di sperimentare cure per l'HIV somministrando ai pazienti dei composti utilizzati anticamente per curare l'*amennimen*, una malattia oggi scomparsa, che presentava segni simili a quelli dell'Aids (come il deperimento inarrestabile e la comparsa di ferite sul corpo). Ai fini del nostro discorso, è importante ricordare come la lotta contro l'Aids rappresenti oggi un obiettivo centrale delle politiche del governo etiopie, delle azioni delle ONG e degli interventi della biomedicina – un luogo di concentrazione di discorsi politici, di significati culturali e di investimenti economici.

Appare dunque significativo come proprio in rapporto all'Aids, simbolo della modernità e dei suoi paradossi¹⁸, i guaritori decidano individualmente o attraverso l'associazione di giocare la propria ricerca di legittimazione. In questo campo, costoro si muovono in un equilibrio precario, mantenendo un atteggiamento ambivalente tra la segretezza e l'aperta rivendicazione, tra la paura di incorrere in provvedimenti da parte delle autorità istituzionali e la consapevolezza del potenziale interesse che in queste stesse autorità i propri esperimenti possono suscitare. Nel corso della ricerca, ho ascoltato più volte recriminazioni da parte di esponenti del governo e di operatori biomedici che accusavano i guaritori tradizionali di somministrare rimedi inefficaci o dannosi su pazienti sieropositivi. Essi si lamentavano del fatto che facendo interrompere a questi ultimi la terapia antiretrovirale provocavano lo sviluppo, nell'organismo, delle resistenze ai farmaci. Allo stesso tempo, tuttavia, è proprio in quegli ambiti in cui la biomedicina mostra l'inconsistenza dei propri presupposti positivisti che le terapie tradizionali e non convenzionali suscitano interesse, e non solo in Etiopia.

Alla luce di tali riflessioni, si può notare come nella richiesta di Wolde e della sua associazione di compiere ricerche sull'HIV si condensino una molteplicità di discorsi affrontati nel corso di questo articolo: la competizione tra le risorse che compongono l'offerta terapeutica complessiva; la ricerca di legittimazione delle medicine tradizionali attraverso il richiamo al passato e, contemporaneamente, il ricorso a strumenti e linguaggi propri della "modernità"; l'insistenza, da parte di medici e amministratori sanitari, sulla necessità di incrementare il controllo delle terapie tradizionali. La sperimentazione sulle piante tradizionali mostra, ancora una volta, come nello spazio del mercato della salute i processi terapeutici siano intrinsecamente connessi con gli interessi politici e il commercio farmaceutico.

Come suggerito da Fassin e ripreso da Schirripa, nel guardare al processo di legittimazione delle medicine tradizionali africane risulta necessario prendere in considerazione al contempo la dimensione dialettica dei rapporti di potere tra l'autorità legale e l'autorità tradizionale e la dimensione storica che attraversa i sistemi medici nel loro complesso (Fassin 1992: 250; Schirripa 2005: 48). Si è visto come il sistema medico di Mekelle sia uno spazio attualmente attraversato da profondi mutamenti storici e sociali – l'apertura al libero mercato e il decentramento del sistema sanitario, la valorizzazione degli "aspetti culturali indigeni" – che portano ad una riconfigurazione dei rapporti di forza. Un contesto plasmato da dinamiche competitive e concorrenziali, all'interno del quale i terapeuti – e in particolare coloro che operano nel settore privato – si dimostrano intenti a ricercare, acquisire e conservare prestigio, profitto, e autorità. Tra questi troviamo quei guaritori tradizionali che, nella speranza di ottenere un riconoscimento ufficiale del proprio *status*, si riuniscono in associazioni e dispiegano una serie di strategie individuali e collettive volte ad acquisire un potere contrattuale nel processo di regolamentazione in corso, tentando di influenzarlo a proprio vantaggio. Come ho cercato di mostrare nel corso dell'articolo, sembra però che sia proprio l'indeterminatezza della cornice legislativa a permettere loro di mobilitare risorse e poteri molteplici. In questo scenario, l'adesione ad un'associazione può rappresentare un obiettivo di per sé (connesso con la volontà di fornire legittimazione alla propria attività terapeutica), ma anche un mezzo di potenziale negoziazione con poteri più o meno "forti", quali il governo, i ricercatori locali e stranieri e gli investitori interessati alla commercializzazione dei composti medicinali tradizionali. Le associazioni si configurano dunque allo stesso tempo come gruppi che si relazionano tra loro e con le istituzioni e come canali attraverso i quali i singoli individui possono ottemperare a necessità, desideri ed interessi personali. Gli statuti e i documenti delle associazioni, le tecniche "anticipatorie" di Wolde, i certificati ottenuti da Ibrahim parlano di strategie volte ad inserirsi dinamicamente nel mercato, competendo con i terapeuti e le risorse concorrenti. Si tratta di azioni e di discorsi attraverso i quali i guaritori ridisegnano inoltre, costantemente e in maniera creativa, i concetti di modernità e tradizione, plasmando e reinventando se stessi e le proprie pratiche e dimostrando tutta la capacità delle terapie tradizionali di «"comprensione" politica e ideologica della conflittuale modernità» (Libanora 1999: 580).

Note

¹ I brani dei documenti, le citazioni delle interviste e i nomi delle associazioni di medicina tradizionale riportati nel corso dell'articolo sono frutto di traduzioni dagli originali in tigrino, realizzate con l'aiuto di interpreti locali.

² Il documento è datato 10/1997 nel calendario etiope, corrispondente al mese di giugno 2005 nel calendario gregoriano, ed è conservato nell'archivio del *Justice Bureau of Tigray Region*.

³ La ricerca, finalizzata alla redazione della mia tesi di laurea specialistica, ha avuto luogo in due fasi (novembre 2007 - aprile 2008; settembre - dicembre 2008) e si è inserita all'interno di un progetto d'*équipe* diretto dal prof. Schirripa (Università di Roma "La Sapienza") volto alla ricostruzione del sistema medico di Mekelle.

⁴ Il Tigray è il più settentrionale dei nove Stati regionali che compongono la Repubblica Federale Democratica d'Etiopia e confina a nord con l'Eritrea, a ovest con il Sudan, a est con lo stato regionale dell'Afar e a sud con lo stato regionale dell'Amhara.

⁵ Tra queste, un ruolo importante è ricoperto dai *mergheta* e dai *debtera* (questi ultimi già indagati da Allan Young: 1970, 1975, 1982): si tratta di esponenti della gerarchia ecclesiastica ortodossa che hanno acquisito le proprie conoscenze terapeutiche parallelamente o all'interno del percorso di studi religiosi. Il giudizio della Chiesa riguardo tali pratiche mediche è ambiguo: l'utilizzo di rimedi tradizionali di vario genere, tra cui preghiere e composti erbalistici, è ben accetto, data la presenza antichissima di testi sacri contenenti ricette mediche e indicazioni diagnostiche, tuttavia l'abilità di tali guaritori è soggetta a critiche e sospetti a causa della potenziale commistione con le forze del male. È possibile poi incontrare a Mekelle anche altre figure di guaritori, come gli *sheiks*, di tradizione islamica, e una molteplicità di guaritrici che, pur possedendo competenze specialistiche, partecipano di un sapere diffuso nella comunità di appartenenza. Infine, sono molti i terapeuti che dichiarano di avere imparato a curare in virtù di sogni rivelatori, di un'innata vocazione o di continue sperimentazioni creative. Tali modalità di acquisizione del sapere non devono essere considerate come mutualmente esclusive, poiché spesso si trovano a convivere all'interno di uno stesso percorso individuale (Villanucci 2010).

⁶ In amarico, il termine *Derg* significa "comitato" e viene comunemente utilizzato per indicare la giunta militare al potere dal 1974 al 1991.

⁷ La letteratura sul tema riporta in realtà l'esistenza, anche nei governi precedenti, di tentativi in direzione

della regolamentazione delle pratiche terapeutiche tradizionali. Tra questi, vanno sicuramente citati alcuni provvedimenti emessi durante il regno di Haile Selassie e l'adozione, da parte del governo del *Derg*, nel 1978, della dichiarazione di Alma Ata. L'ambiguità dell'atteggiamento del *Derg* è tuttavia frequentemente testimoniata dalle persecuzioni ripetutamente subite dai guaritori negli anni del regime. Nonostante negli ultimi sessant'anni siano stati presentati dai diversi governi numerosi progetti in direzione della registrazione dei guaritori tradizionali e alla ricerca su tali terapie, nessun risultato concreto è stato raggiunto (cfr. Makonnen Bishaw 1991; Wondwosen Teshome 2006).

⁸ Cfr. ad esempio, tra i molti, Bannerman *et al.* 1981; Bibeau 2000; Dozon 2000; Gruénais & Mayala 1988; Last & Chavunduka 1986; Van der Geest 2000; Schirripa 2005; Schirripa, Vulpiani 2000.

⁹ Cfr., in altri contesti etnografici, Bibeau 1981; Beneduce 2010; Schirripa 2005.

¹⁰ Per rispettare la *privacy* delle persone intervistate, ho sostituito i loro nomi propri con degli pseudonimi.

¹¹ Statuto di fondazione dell'*Association of study on traditional ingredients and treatments of Tigray Region*, citato in apertura dell'articolo.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ Intervista a Wolde, 21/03/08.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Termine che in Etiopia è comunemente usato per indicare i "bianchi".

¹⁷ Conversazione con Wolde, poco prima della riunione dell'associazione tenutasi il 24/03/08.

¹⁸ Non a caso, l'Aids è anche detta, in tigrino, *zemenawi hemam*, letteralmente "malattia moderna".

Bibliografia

Bannerman R.H. *et al.*
1981 «Discussion on Oyebola paper», in *Social Science and Medicine*, XV b: 93-102.

- Beneduce R.
2010 *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benoist J.
1996 (a cura di) *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Karthala, Paris.
- Bibeau G.
1981 «Discussion on Oyebola paper», in *Social Science and Medicine*, XVb: 94-95.
1985 «From China to Africa: the same impossible synthesis between traditional and western medicine», in *Social Science and Medicine*, XXI: 937-943; trad. it.: «Dalla Cina all'Africa. L'impossibile sintesi tra medicina tradizionale e medicina occidentale», in P. Schirripa, P. Vulpiani (a cura di) *L'ambulatorio del guaritore*, Argo, Lecce, 2000: 67-82.
- Dozon J.-P.
1987 «Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire», in *Politique Africaine*, XXVIII: 9-20; trad. it.: «Ciò che vuol dire valorizzare la medicina tradizionale», in P. Schirripa, P. Vulpiani (a cura di) *L'ambulatorio del guaritore*, Argo, Lecce, 2000: 41-54.
- Fassin D.,
1992 *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, P.U.F., Paris.
- Fassin D., Fassin E.
1988 «Traditional medicine and the stakes of legitimation in Senegal», in *Social Science and Medicine*, XXVII: 353-357.
- Gruénais M. E., Mayala D.
1988 «Comment se débarrasser de l'efficacité symbolique' de la médecine traditionnelle?», in *Politique Africaine*, XXXI: 51-61.
- Kilani M.
1992 *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Labor et Fides, Genève.
- Kloos H.
1998 «Primary Health Care in Ethiopia under three Political Systems: Community Participation in a War-Torn Society», in *Social Science and Medicine*, XLVI: 505-522.
- Last M., Chavunduka G. L.
1986 (a cura di) *The professionalization of African medicine*, Manchester University Press, Manchester-Dover.
- Makonnen Bishaw
1991 «Promoting traditional medicine in Ethiopia: a brief historical review of government policy», in *Social Science and Medicine*, XXXIII: 193-200.
- Mbembe A.
2000 *On the Postcolony*, University of California Press, Berkeley; trad. it.: *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma, 2000.
- Pankhurst R.
1990 *An introduction to the medical history of Ethiopia*, Red See Press, Trenton - NJ.
- Schirripa P.
2005 *Le politiche della cura. Terapie potere e tradizione nel Ghana contemporaneo*, Argo, Lecce.
- Schirripa P., Vulpiani, P.
2000 (a cura di) *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce.
- Schirripa P., Zúniga Valle C.
2000 «Sistema medico», in *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, IX-X, ottobre: 210-222.
- Slikkerveer L. J.
1990 *Plural medical systems in the Horn of Africa. The legacy of 'Sheikh' Hippocrates*, Kegan Paul International, London - New York.
- Urga K. et al.
2004 (a cura di) *Traditional medicine in Ethiopia*, Proceedings of a national workshop held in Addis Ababa, Ethiopia, 30 June-2 July 2003, Ethiopian Health and Nutrition Research Institute, Addis Ababa.
- Van Der Geest S.
1985 «Integration or fatal embrace? The uneasy relationship between indigenous and western medicine», in *Curare*, VIII: 9-14; trad. it.: «Integrazione o abbraccio fatale? La difficile relazione tra la medicina indigena e la medicina occidentale», in P. Schirripa, P. Vulpiani (a cura di), *L'ambulatorio del guaritore*, Argo, Lecce, 2000: 55-65.
- Vecchiato N.
1993 «Traditional medicine», in H. Kloos, Z.A. Zein (eds.) *The ecology of health and disease in Ethiopia*, Westview press, Boulder: 157-178.
- Wondwosen Teshome
2006 *Medical pluralism in Ethiopia*, Shaker Verlag, Aachen.

Young A.

- 1970 *Medical beliefs and practices of Begemder Ambara*, Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, Baltimore.
- 1975 «Magic as “quasi-profession”: the organization of magic and magical healing among Amhara», in *Ethnology*, XIV: 245-265; trad. it.: «La magia come “semi-professione”. L’organizzazione della magia e della guarigione magica presso gli Amhara», in P. Schirripa, P. Vulpiani (a cura di), *L’ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Argo, Lecce, 2000: 83-112.
- 1982 «The Amhara Medical System», in P. S. Yoder (ed.), *African health and healing systems: proceedings of a symposium*, Crossroads Press, Los Angeles: 21-41.

Villanucci A.

- 2010 «Traditional healers in the context of health care», in Pino Schirripa (ed.), *Health System, Sickness and Social Suffering in Mekelle (Tigray-Ethiopia)*, Lit Verlag, Berlin: 35-65.

Francesca Meloni

“Il mio futuro è scaduto”. Politiche e prassi di emergenza nelle vicende dei rifugiati in Italia

1. Introduzione

Nell'attuale clima politico italiano ed europeo, la questione di rifugiati e immigrati rischia di diventare emergenza. Confinati ai margini dello stato nazione e delle periferie delle città, le alterità vengono categorizzate, differenziate, escluse e rese silenziose. L'immagine è quella di un Sud del mondo che scoppia e si riversa sulle nostre coste, viola e mette in crisi il corpo dello Stato nazione, chiedendo di accedere ai benefici sociali. Agamben ricorda che «il rifugiato va considerato per quello che è, cioè nulla di meno che un concetto-limite che mette in crisi radicale le categorie fondamentali dello Stato-nazione» (Agamben 1998: 148).

Per analizzare la situazione, è opportuno fare riferimento al quadro legislativo nazionale ed europeo. Da un lato, le regolamentazioni europee, introdotte dagli anni Novanta, rafforzano l'isteria dell'assedio e dell'insicurezza, aumentando la protezione delle frontiere e la repressione degli immigrati (Fassin 2005). Dall'altro lato, il contesto giuridico e il sistema di accoglienza italiano si dimostrano inadeguati, nonostante alcuni progressi registrati negli ultimi anni, a fornire risposte coerenti ed efficaci. È in questo contesto politico che bisogna leggere le vicende dei rifugiati in Italia e le situazioni di drammatica esclusione che esplodono in alcune grandi città. Le azioni e gli interventi sociali vengono attuati con una retorica di emergenza e in uno spazio morale e politico di eccezione.

In questo articolo intendo esaminare come le politiche dei rifugiati e le prassi degli attori sociali debbano essere compresi secondo una logica di eccezione, piuttosto che secondo un sistema di giustizia normativa e diritti. Il mio discorso si colloca in un contesto più ampio di cambiamento e crisi delle nozioni di potere politico e sovranità, sotto le spinte di istituzioni nazionali e transnazionali. In questo articolo, mi riferirò al concetto di stato di eccezione così come è stato teorizzato da Agamben (2003), riprendendo Schmitt (1985) e Benjamin (2003). Agamben sostiene che lo stato di eccezione, inteso come estensione del potere militare e sospensione

di alcune norme costituzionali che proteggono le libertà individuali, sia stato ampiamente utilizzato dagli stati moderni, dopo la Seconda Mondiale, soprattutto in relazione alla costruzione di una minaccia alla sicurezza della nazione. Il segreto del potere del nostro tempo sarebbe proprio la costituzione di uno stato di eccezione: la finzione di legare la forza e l'autorità della legge al potere di sospendere la norma. Quando lo stato di eccezione diventa la regola – sostiene Agamben – il sistema politico-giuridico diventa una macchina di morte e si allontana irreversibilmente dallo stato di diritto. Altri autori hanno analizzato come questo stato di eccezione sia applicato alle politiche umanitarie e di immigrazione (Fassin, Pandolfi 2010; Ticktin 2011). Secondo Ticktin (2005; 2011), l'immigrato è una figura di eccezione per eccellenza, poiché può accedere ai servizi sociali non in modo sistematico, in quanto detentore di diritti politici, ma su base individuale e arbitraria, in quanto vittima che muove a compassione.

Utilizzando questo quadro teorico, la mia argomentazione vuole essere duplice. Da un lato, intendo sottolineare come le leggi d'immigrazione in Italia siano attuate secondo una logica di eccezione ed usate in questo modo come tecnica di governo. Dall'altro lato, intendo identificare, da un punto di vista etnografico, come i diversi soggetti e le prassi siano riconfigurate in questo contesto. Partendo dall'idea che i mondi istituzionali e le rappresentazioni sociali sono strettamente interconnessi con l'agire quotidiano (Fassin 2008), il mio obiettivo è quello di osservare come gli individui diventino “attori dell'emergenza”, adattandosi a un quadro legislativo e sociale di precarietà che dimentica e rimuove le alterità. Come cercherò di dimostrare, gli interventi sociali vengono attuati e legittimati in situazioni di crisi, secondo un imperativo morale dominato dall'eccezione. Questa logica porta, inevitabilmente, a rappresentare i rifugiati come vittime assolute e soggetti senza voce.

L'indagine etnografica si basa sullo studio di un caso particolare: l'occupazione di uno stabile, attuata nel 2007 a Torino, da un centinaio di rifugiati,

molti dei quali dormivano in una fabbrica abbandonata, e da alcuni centri sociali. L'edificio è stato chiamato, dagli occupanti provenienti da Eritrea, Etiopia e Sudan, "la casa d'Africa". Un anno prima, nel 2006, un'analoga situazione di emarginazione aveva avuto luogo. I medesimi centri sociali, venuti a conoscenza del fatto che una cinquantina di sudanesi dormivano in un parco cittadino, avevano organizzato un presidio di fronte al Comune di Torino. In seguito, un'associazione, interessata alla vicenda, aveva creato un progetto di inserimento, trovando una temporanea sistemazione abitativa per i sudanesi.

La ricerca etnografica è stata condotta dal 2007 al 2009 su due fronti. Da un lato, ho svolto un'osservazione partecipante nella Casa d'Africa, intessuto relazioni con alcuni occupanti, condotto interviste semi-strutturate con domande aperte, e partecipato a un laboratorio di teatro organizzato con alcuni rifugiati della Casa. Dall'altro lato, ho intervistato militanti di centri sociali, operatori sociali del Comune di Torino e di associazioni, per analizzare "dall'alto" (Priyadharshini 2003), e non solo dal margine, l'eterogeneità delle prassi.

L'argomentazione dell'articolo sarà organizzata in tre parti. In primo luogo, farò alcune considerazioni metodologiche sul mio terreno etnografico. In secondo luogo, presenterò brevemente il contesto legislativo nazionale e locale. In terzo luogo, verranno presentate le prassi di alcuni soggetti istituzionali e del terzo settore, analizzando le loro azioni in riferimento ad un contesto politico e sociale più ampio. In particolare, cercherò di fare emergere le zone d'ombra in cui gli attori sociali agiscono, e le ambiguità dei loro ruoli. Queste zone d'ombra e ambiguità sono create dalla contraddittorietà e precarietà legislativa, ma anche dalle immagini sociali dell'alterità. Infine, darò spazio alle narrazioni di alcuni rifugiati, e in particolar modo alla voce di un occupante, sottolineando come le politiche di emergenza producano, nella vita quotidiana dei rifugiati, la sensazione di essere in un limbo esistenziale, senza un futuro, in preda a fantasmi del passato e del presente.

2. Considerazioni metodologiche

Sono da precisare alcune considerazioni teoriche e metodologiche, riguardo alla mia ricerca sul campo. Innanzitutto, ho cercato di legare le strutture sociali ai processi di elaborazione di senso individuali e collettivi. Il senso, o la crisi di senso, che le donne e gli uomini danno alle loro relazioni reciproche, permette di comprendere il fatto sociale nella sua complessità. La mia ricerca si pone dunque in una

prospettiva relazionale, nel quadro dei sistemi di interazione e interdipendenze stabiliti tra le persone. I rapporti tra rifugiati e attori del terzo settore vanno inseriti dunque in una struttura sociale precisa, in uno spazio, in un sistema di valori, immagini e rappresentazioni.

Al fine di esaminare la complessità di relazioni, la mia etnografia è stata condotta, come ho già sottolineato precedentemente, su due fronti, cioè intervistando istituzioni e terzo settore e, dall'altro lato, entrando in contatto con alcuni rifugiati. Fin dagli anni Settanta, alcuni antropologi hanno sottolineato la necessità di "studiare chi sta in alto", sostenendo che "la qualità di vita e la qualità delle nostre stesse vite dipende da quanto i cittadini capiscono chi trasforma le nostre attitudini e controlla le strutture istituzionali" (Nader 1972: 284). Questa prospettiva è stata adottata da un filone dell'antropologia critica e decostruttivista, attenta ai problemi di voci e rappresentazioni, mettendo in questione le molteplici forme di potere e di identità del ricercatore e dei suoi soggetti di studio (Hyndman 2000; Giordano 2008; Marcus 1999).

Poiché ho cercato di indagare queste complesse interazioni e ho dovuto relazionarmi con diversi soggetti e piani sociali, anche la mia identità in quanto ricercatrice è stata variegata. Per quanto riguarda la mia relazione con alcune persone del terzo settore e di istituzioni, la mia posizione è stata di ascolto e comprensione, evitando commenti personali. Le mie riflessioni non sono valutazioni di tipo morale o giudicante sui soggetti intervistati, ma piuttosto considerazioni sulla complessità del loro agire e delle rappresentazioni sociali. Sono consapevole del fatto che queste persone si muovono su un terreno d'azione complicato, dove è difficile mediare tra i diritti ideali, le esigenze dei rifugiati e le contraddizioni del reale. Tuttavia, è necessario scavare nelle immagini che muovono le loro azioni ed emozioni, il sentimento di impotenza di alcuni soggetti istituzionali, il sentimento di compassione di alcune associazioni. Le loro narrazioni rappresentano spesso i rifugiati come alterità difficili, pesanti, anonime, pericolose, sospette. Nella mia ricerca etnografica, ho cercato di opporre e confrontare queste narrazioni con quelle dei rifugiati stessi, restituendo la complessità, la sofferenza, le voci e le esperienze di quell'altro che viene spesso cercato di rimuovere.

Recuperare queste voci e stabilire relazioni con alcuni rifugiati è stato un terreno difficile. Ha richiesto tempo, fiducia, uno spazio comune di confronto. Quando mi sono avvicinata alla casa d'Africa, il riconoscimento è avvenuto attraverso la partecipazione alle riunioni che periodicamente si sono tenute nella casa, ad alcune manifestazioni e

alla disponibilità a insegnare un po' di italiano. In seguito, ho partecipato a un laboratorio di teatro sociale realizzato con alcuni occupanti della Casa, e a un gruppo di lavoro finalizzato all'inserimento lavorativo e abitativo dei rifugiati, con un'associazione di rifugiati. Il terreno d'azione è stato dunque quello di un'antropologia «critica impegnata» (Speed 2006), che vuole confrontarsi con un terreno di responsabilità e interdipendenze, soprattutto per quanto riguarda lo studio di popolazioni marginalizzate e vulnerabili. Le trasformazioni sociali, politiche e culturali vincolano l'etnografo e implicano – esigono – una scelta, una presa di posizione. Questa presa di parola non vuole essere, tuttavia, solo un rifiuto e una critica di un certo modello, ma anche un'apertura positiva verso possibili scenari comuni e interventi sociali.

La scelta dei soggetti della ricerca è stata motivata da alcuni fattori. In primo luogo, la disponibilità a raccontare. In secondo luogo, la possibilità di espressione, attraverso una o più lingue comuni. La scelta è stata quella di una ricerca qualitativa, focalizzandomi sulla relazione più approfondita con tre rifugiati. Inizialmente sono partita da alcuni incontri, più che altro chiacchierate, per capire la loro situazione. Ho preferito evitare di intervistare soggetti con un disagio psicologico grave, poiché il mio non voleva essere – e non avevo gli strumenti per farlo – un colloquio di tipo terapeutico. Sono partita, inizialmente, da un'intervista semi-strutturata e a domande aperte. Le questioni che ponevo erano generali e riguardavano la situazione politica nel paese di provenienza, le tappe del viaggio, la condizione in Italia. Alcuni temi non sono stati subito affrontati o sono stati del tutto evitati. Le esperienze dolorose, spesso, si intravedono nei silenzi, nelle risposte brevi e concise, o sono venute fuori dal contesto delle interviste. Non ho cercato una verbalizzazione forzata, consapevole di stare ascoltando una storia che non può essere pienamente catturata nella memoria e nel discorso. Nel corso dei mesi, ho abbandonato la forma dell'intervista, lasciando spazio ad incontri e chiacchierate, durante le quali la narrazione di sé, la quotidianità, il passato, i progetti e le paure si sono continuamente intrecciati. In questa relazione, la mia narrazione, il mio sguardo, la mia storia è stata non solo presente, ma domandata, richiesta. Nelle loro parole e nei loro silenzi, mi sono sentita chiamare in causa, ho riconsiderato le mie categorie mentali, i sistemi della società nella quale vivo. Ascoltare il racconto di alcune esperienze traumatiche è stato doloroso, emotivamente forte. Quello che ho cercato di fare è stato collocare gli eventi raccontati in un contesto preciso, cercando di immaginarli (Kirmayer 2003).

3. Politiche di rimozione ed emergenza

Prima di entrare nel vivo delle narrazioni dei diversi soggetti, è opportuno fare riferimento al quadro legislativo nazionale e alle norme europee in materia di asilo politico. In particolare, tre fattori devono essere presi in considerazione.

In primo luogo, la legislazione nazionale in materia d'asilo ed immigrazione è stata introdotta solo negli ultimi decenni e come «reazione all'emergenza» (Zincone 2006). Fino agli anni Settanta, l'Italia si caratterizza come un paese di emigrazione. Solo negli anni Ottanta e Novanta non può più evitare di confrontarsi con la realtà dell'immigrazione, in seguito all'arrivo di profughi dopo il crollo dell'URSS, la guerra dell'ex-Jugoslavia e la crisi in Albania. La prima legge sull'immigrazione risale al 1986 e nel 1989 sembra che l'Italia scopra d'improvviso il dramma dei rifugiati, quando Jerry Maslo, rifugiato *de facto* sudafricano, privo di assistenza e bracciante per la raccolta di pomodori, viene assassinato da giovani delinquenti locali. Nel 1990 viene varata la legge 39, detta legge Martelli, che tuttavia affronta la questione dei rifugiati in maniera provvisoria e inadeguata. Ad oggi, l'Italia è l'unico paese europeo a non avere ancora una legge organica sull'asilo e le regolamentazioni introdotte presentano numerose lacune, soprattutto in materia di accoglienza, continuando a trattare la questione dei rifugiati in maniera trasversale alle regolamentazioni dell'immigrazione (di Solidarietà 2005; Olivieri 2006; Ambrosini 2010).

In secondo luogo, la legislazione italiana è stata in parte uniformata al trend europeo in materia di asilo politico ed immigrazione, secondo un modello di «compassione e repressione» (Fassin 2005; Agier 2008). Nel 1998, con la legge 286, detta Turco-Napolitano, cambiano i criteri di concessione dello *status* di rifugiato. La maggior parte delle domande d'asilo viene riconosciuta non più per ragioni politiche, ma sulla base di una logica umanitaria, in occasione di conflitti, disastri naturali o altri eventi di particolare gravità. Parallelamente a questa politica di «compassione», un discorso sulla repressione e la sicurezza delle frontiere guadagna campo. I Centri di Permanenza Temporanea vengono istituiti con la medesima legge, per detenere immigrati sulla base di un provvedimento di espulsione, ma anche per motivi di accertamenti supplementari dell'identità, acquisizione dei documenti di viaggio, indisponibilità di mezzi di trasporto. Queste zone di detenzione diventano luoghi ibridi, di natura giuridica indeterminata e caratterizzati da nomi volutamente ambigui – Centri di Permanenza Temporanea, Centri di Identificazione, Centri di Accoglienza per Richiedenti Asilo – per contenere tutte quelle umani-

tà inclassificabili e indesiderate. I centri diventano dei “non-luoghi” (Leone 2005: 191), dove i diritti dei detenuti vengono sospesi, in una sorta di limbo giuridico e di prassi. Le condizioni igieniche e di alloggio allarmanti, la mancanza di informazione legale e le violenze fisiche e verbali da parte della polizia sono state più volte denunciate da giornalisti e organizzazioni non governative, provocando numerose polemiche ma nessun provvedimento normativo (Gatti 2005; Frontiere 2006). Queste pratiche di “confinamento” vengono legittimate e rafforzate in nome di uno stato di emergenza, diventando spazi di eccezione per eccellenza (Diken 2004; Valluy 2005). Per fornire un esempio, nel febbraio 2011, a seguito dei migliaia di migranti e rifugiati tunisini che cercano di raggiungere l’isola di Lampedusa, il Governo italiano procede alla «Dichiarazione dello stato di emergenza umanitaria nel territorio nazionale in relazione all’eccezionale afflusso di cittadini appartenenti ai paesi del Nord Africa». In nome di questa supposta emergenza, il Governo italiano comincia a prendere provvedimenti che hanno ripercussioni molto pesanti sul fronte dei centri di accoglienza e di trattenimento per migranti. Tra i tanti provvedimenti emanati in nome dello stato di emergenza, si limita l’accesso ai centri per migranti, consentendolo soltanto a poche organizzazioni arbitrariamente scelte, e si estende il tempo di detenzione da 6 a 18 mesi.

In terzo luogo, lo stesso termine “rifugiato” è assente dal dibattito pubblico italiano, confuso con quello di immigrato, clandestino, richiedente asilo. Dal Lago (1999) parla del rifugiato come di una “non-persona”, indeterminata, ridotta ad un limbo esistenziale. Questa difficoltà di definizione è strettamente legata alle politiche emergenziali che non intendono risolvere la questione dei rifugiati in modo strutturale, ma piuttosto trattano l’alterità come una minaccia da allontanare attraverso la marginalizzazione o l’espulsione. Sono logiche di rimozione, fisica e psicologica – una “strada dell’oblio” (Capussotti, Ellena 2003) che dimentica i rifugiati come realtà sociale e politica con specifici bisogni e diritti. È in questo oblio, in questa ambiguità giuridica, in questa istituzionalizzazione della precarietà, riconosciuta da diversi studiosi come tratti costanti delle politiche italiane d’immigrazione (Mottura, Rinaldini 2009; Beneduce 2008), che bisogna collocare le azioni dei soggetti implicati nelle vicende dei rifugiati in Italia e le vite degli immigrati.

4. Prassi di emergenza

Gli operatori istituzionali e del terzo settore si muovono in questo contesto nazionale contraddit-

torio e frammentato. Le loro azioni sono interconnesse con le politiche e le rappresentazioni sociali, si relazionano con le logiche di esclusione, con le norme d’emergenza e il clima di insicurezza interna. Si confrontano tra un piano ideale di diritti, la disponibilità reale di risorse e la rigidità o flessibilità del proprio ruolo. Nelle interviste condotte durante la mia ricerca etnografica sono emerse alcune criticità e immagini nascoste. Alcune rappresentazioni, quali quella dell’invasione di clandestini, della vittima e dell’emergenza muovono, spesso inconsciamente, le azioni degli intervistati.

Nella sezione seguente, cercherò di sottolineare i «mondi locali morali» (Kleinman, Kleinman 1991; Rosenthal 2007) dei soggetti che hanno avuto un ruolo decisivo nelle vicende del 2006 e 2007. Mi riferisco qui alla definizione di Kleinman di mondi locali morali come prodotti dell’esperienza intersoggettiva, «quel mondo interposto all’esperienza, definito da cosa è in gioco per gli individui» (Kleinman, Kleinman 1991: 277). Intendo, dunque, analizzare le loro immagini e motivazioni, quello che li spinge ad agire in situazioni di emergenza. Che cosa li motiva a prendere posizione e interessarsi alla situazione dei rifugiati? Quali sono le loro rappresentazioni sociali? Quali le loro strategie di fronte alla precarietà del contesto politico e legislativo nazionale?

4.1 Un’invasione

Ogni mattina Michele¹, assistente sociale al Comune di Torino, si ritrova ad affrontare la moltitudine di rifugiati che si recano allo sportello dell’Ufficio Stranieri. «Chiedono tutto lo scibile, in particolare una casa, un lavoro per il futuro e una risposta per come vivere adesso», mi spiega. Michele sente di non avere gli strumenti per rispondere alle esigenze di una folla, sempre crescente, in cerca di protezione:

Torino cresce e crescerà sempre di più. Se Lampedusa è strapiena, arriveranno. Per quanto si vada verso soluzioni sempre più avanzate, queste soluzioni non basteranno mai. Finché il mondo non si rappacifica, non puoi non dare protezione a tutte le persone che sbarcano, sfondano.

Il termine “sfondamento”, utilizzato da Michele, denota la percezione di violenza insita nell’arrivo. Si tratta di persone che compiono un atto visto come illegale, di rottura delle frontiere, di invasione. Sbarcano, sfondano. È un tentativo violento di entrare in un sistema, per cercare di ricavarne benefici, facendo richieste, riempiendo con prepotenza spazi politici, sociali ed economici. La logica dell’emergenza trova, dunque, le proprie radici nel-

la percezione di essere assediati da richieste, invasi fisicamente, come capita tutte le mattine a Michele.

Il difficile ruolo di Michele è quello di mediare tra il piano ideale dei diritti e la realtà delle risorse e delle contraddizioni istituzionali. Il compito è reso ancora più arduo da un contesto giuridico contraddittorio e in un sistema di accoglienza inadeguato. «L'Italia è un sistema disarticolato. La mia mano destra non sa cosa fa la sinistra. Ci sono zone chiare e coni d'ombra», afferma. Per fornire un esempio concreto, alcune situazioni, come quella del diritto di lavoro concesso al richiedente asilo, non sono chiaramente regolamentate. Infatti, sebbene la legge preveda che un richiedente asilo possa lavorare, il datore e le agenzie sono inflessibili nel richiedere il documento d'identità. Si crea così la paranoia della carta d'identità: «Il medico, il datore di lavoro chiedono la carta d'identità. Vagli a spiegare che non serve! I diritti sono sanciti, ma poi non sono regolamentati, non c'è un'applicazione effettiva. E a noi provoca uno stress mostruoso».

Quello che viene richiesto a molti operatori sociali è di agire in questi coni d'ombra, di trovare soluzioni dove le applicazioni sono incerte e le soluzioni ancora non ci sono. «Nel nostro piccolo, cerchiamo di prevedere, con le risorse disponibili», spiega Michele. Il suo ruolo diventa quello, decisivo, di prevedere, di selezionare le poche persone che avranno accesso ai programmi di accoglienza. Ed è qui che Michele agisce anche, e soprattutto, in zone d'ombra, trovando sistemazioni temporanee in situazioni d'emergenza, come quelle capitate nel 2006 e nel 2007.

4.2 Un'umanità da salvare

Quando Anna, passeggiando per la città un sabato pomeriggio, ha visto una cinquantina di sudanesi che protestavano, insieme ai centri sociali, davanti al Municipio di Torino, ha deciso di fare qualcosa. Nel 2006, alcuni centri sociali e associazioni, venuti a conoscenza di alcuni rifugiati sudanesi senza dimora, avevano organizzato un presidio, durato alcuni giorni. «Quello che mi ha più impressionato è stato l'atteggiamento dei ragazzi sudanesi. Erano infreddoliti, disperati, confusi. Abbiamo detto: possiamo fare qualcosa. Nel dramma possiamo ospitarli», ricorda Anna. Con la sua associazione, si prende carico dell'emergenza, che viene poi formalizzata attraverso un accordo con il Comune di Torino. Ospita i rifugiati sudanesi in alcuni locali dell'associazione, ancora in via di ristrutturazione, senza vetri e riscaldamento. Vengono aiutati da un gruppo di volontari che si interessa alla situazione: «C'è stato un movimento di persone che ci ha aiutato. Studenti che sono venuti ad insegnare italiano.

Persone che hanno portato del cibo. Mi ricordo che una ragazza mi ha detto: “Grazie perché sento di aver fatto qualcosa di utile”».

L'associazione in cui lavora Anna si interessa di ricreazione giovanile, ma non di tematiche inerenti l'asilo. L'esperienza di Anna è legata, per lo più, alla cooperazione internazionale, per la quale ha lavorato per molti anni con progetti in Sud America. La sua azione è stata quella di salvataggio, come sottolinea: «Se non li portavamo qui, qualcuno ci avrebbe lasciato le penne». La sua missione è umanitaria, volta a salvare un'umanità sofferente, immaginata in termini generalizzati, astorici e depoliticizzati (Fassin, Rechtman 2007).

In una notte, racconta Anna, l'associazione ha scritto un progetto di accoglienza per i cinquanta ragazzi sudanesi, chiedendo al Comune di Torino finanziamenti per l'inserimento in strutture abitative, in un progetto di semi-autonomia, formazione linguistica e lavorativa. La relazione con Michele, che ha seguito da vicino la questione, è stata decisiva nell'ottenere una sistemazione per i sudanesi. Nel 2007, l'associazione, da attore dell'emergenza, è entrata formalmente a fare parte del Tavolo Asilo, promosso dal Comune di Torino. La forza d'azione dell'associazione sopperisce alla lentezza operativa istituzionale e risponde alla situazione d'emergenza dell'Ufficio Stranieri, agendo subito, come sottolinea ancora Anna:

Il rapporto con l'Ufficio Stranieri è molto stretto e quotidiano. Chi valuta, chi seleziona, è l'Ufficio Stranieri. So che la situazione dell'Ufficio Stranieri è in emergenza. Le liste d'attesa sono infinite. La forza dell'associazione è quella di agire subito.

4.3 Un laboratorio politico

Nel 2007, una simile vicenda di emergenza ha avuto esito differente. Gli stessi centri sociali che avevano organizzato il presidio nel 2006, pianificano un'altra azione per una cinquantina di rifugiati che dormivano in un'area industriale dismessa. Costituitisi in un “Comitato di solidarietà con profughi e migranti”, i centri sociali, a cui si aggiungono altri gruppi e individui, decidono di occupare una palazzina abbandonata, con un centinaio di rifugiati provenienti in gran parte da Etiopia, Eritrea, Sudan, ma anche da Somalia, Niger, Ciad e Costa d'Avorio.

L'interesse dei centri sociali per le vicende dei rifugiati va letto nella diversificazione e moltiplicazione, dagli anni Novanta, delle lotte sociali e degli ambiti di intervento. Le questioni della casa e del reddito vengono intese in un contesto ampio, in

cui includere anche la questione dei migranti. Ugo, portavoce di uno dei centri sociali, concepisce l'occupazione come "vertenza politica e sociale" per rivendicare il diritto per tutti e tutte alla casa e al reddito. I rifugiati diventano "laboratorio politico-sociale", di cui il Comitato si fa portavoce:

È una vertenza politico sociale. Abbiamo di fronte un vero e proprio laboratorio politico-sociale visto che all'interno del gruppo di circa cento profughi vi sono almeno sei nazionalità diverse. Ci teniamo a sottolineare il nostro carattere altamente strumentale, nel vero senso del termine, quindi di essere uno strumento nelle mani di questi migranti di modo che ci sia la possibilità di proseguire anche nel lavoro politico molto importante di riuscire a discutere nella città le questioni essenziali che sono l'accesso e il diritto per tutti e tutte alla casa, alla mobilità e al reddito.

Il Comitato assume, dunque, il ruolo di portavoce, parlando in nome di «un'intera umanità rigettata, quelli che sembrano abbandonati in nome della modernità» (Abélès 2008: 17). Tuttavia, il ruolo appare problematico fin dall'inizio dell'occupazione, a causa della difficoltà di comprensione dei ruoli e dei bisogni. La sovrapposizione dei ruoli, operata dai rifugiati, tra i centri sociali e il Comune è stata ricorrente, soprattutto nei primi mesi. Sara, attivista di un centro sociale che ha preso parte all'occupazione, descrive come stabilire relazioni di fiducia ed essere riconosciuti dai rifugiati sia stato difficile: «All'inizio i rifugiati non capivano chi fossimo. Pensavano fossimo del Comune di Torino». Quello che molti rifugiati hanno faticato a comprendere sono stati i tempi della politica dettati dai centri sociali, le loro azioni a lungo termine spesso lontane dai loro pressanti bisogni: una casa, un lavoro, un pasto. Sara spiega come vi sia stata una frattura decisiva tra il Comitato e i rifugiati quando questi ultimi hanno rifiutato di prendere parte ai gruppi di lavoro, organizzati dai centri sociali, per dimostrare la loro sfiducia nell'efficacia delle azioni del Comitato. Dopo quel momento, molti dei rifugiati hanno abbandonato la casa. Alcuni rifugiati hanno trovato un lavoro, si sono trasferiti in strutture d'accoglienza, hanno aderito a progetti del Comune. Altri, sono rimasti, perché la Casa d'Africa costituiva l'ultimo riparo quando non vi erano altre strade. Altri sono arrivati, cercando una prima sistemazione temporanea dopo aver ricevuto il permesso di soggiorno. Le loro scelte sono state individuali e collettive, politiche e personali.

5. *Vivere nell'emergenza*

«Se vivere vuol dire sopravvivere, allora perché venire in Italia?». Così è scritto in amarico², sul muro dell'edificio occupato. La connessione tra mancanza di un sistema integrato di accoglienza e contesti urbani risulta particolarmente drammatica per i soggetti che vedono frantumata ogni aspettativa di ricostruire una vita e una progettualità. Si crea una continuità di violenza tra le situazioni di partenza e quelle di arrivo, dove vige la sensazione di essere abbandonati, immobili, senza strumenti per andare avanti e in balia dei fantasmi del passato. I traumi pregressi si legano ai traumi del viaggio e dell'arrivo, inestricabili dalle condizioni di vita del presente e dall'azione sociale. La loro voce si sente in pochi contesti, spesso sono altri che parlano per loro e vorrebbero che prendessero decisioni in una certa direzione. Nell'anestesia culturale della società contemporanea, sono i loro corpi, e non la loro voce, che vengono messi in primo piano.

In questa sezione, cercherò di recuperare le voci di alcune diverse soggettività, presentando in particolare la storia di un occupante. Nelle relazioni che ho approfondito con alcuni rifugiati, sono emersi racconti di violenza, nodi e frammenti di memoria, rappresentazioni del presente. Elementi comuni sono quelli del viaggio, della separazione, dell'incertezza rispetto al presente, affrontati in modo diverso dalle persone intervistate. Comune è la rottura rispetto alla situazione del paese d'origine. Una separazione dolorosa, che significa, spesso, la difficoltà nei contatti con la propria famiglia e l'impossibilità del ritorno in condizioni di sicurezza. L'ottenimento dello status di rifugiato o della protezione umanitaria costituisce una frattura di identità, una relativizzazione della propria condizione originaria e una nuova visione del mondo sociale e politico. Una re-invenzione di senso, dunque, che non manca di risultare problematica. Le illusioni nutrite sull'Europa e la speranza di poter trovare opportunità, si calano in un mondo sociale e culturale nuovo, sentito, spesso, come ostile e difficile da comprendere, non accessibile. Sulla condizione psicologica del soggetto, i traumi legati alle esperienze passate si legano inestricabilmente con i fattori di stress del presente, quali la povertà cronica, le aspettative mancate, l'incertezza esistenziale, la marginalizzazione urbana. È necessario contestualizzare queste storie in un quadro ampio, ricordando che «la riforma sociale è la migliore medicina; per le vittime di guerra e di atrocità ciò significa pubblico riconoscimento e giustizia». (Summerfield 2000: 233).

5.1. *Il mio futuro è scaduto*

Abdel è stato circa due mesi nella casa occupata. Quando lo incontro per la prima volta, si è già trasferito in una casa con un cugino, e nega di averci abitato. Dopo alcuni mesi, ammette di esserci stato "tanto tempo". Non ne parla volentieri, l'esperienza sembra come una macchia da rinnegare: «In via Bologna sono stato tanto tempo, non so quanto ma tanto. Adesso solo vado per vedere amici. Qualche volta, parliamo con amici e qualche giorno dormo là». È stato difficile, ricorda Abdel, dormire in tanti nella stessa stanza, con persone "troppo diverse". Non si riesce a "dormire tranquillo".

Spesso, durante gli incontri con Abdel, non emerge solo la sua storia e i riferimenti al passato, ma anche i problemi del presente, il futuro mancato. È l'Italia che è un problema, "L'Italia è come il Darfur", mi ripete spesso, sottolineando la continuità di violenza e trauma tra i percorsi di provenienza e arrivo. Abdel è consapevole dei suoi diritti e della problematica condizione sociale dei rifugiati in Italia: «Noi quando entriamo in Italia, ti danno solo documenti. Ma legge di Ginevra è una cosa e legge dell'Italia è un'altra cosa, tutte diverse», osserva.

Appena uscito dal centro di identificazione di Bari e aver ottenuto la protezione umanitaria, si dirige a Roma, con altri sudanesi. Quello che gli viene dato è solo il permesso di soggiorno, nient'altro. Abdel ricorda:

Dopo che ci danno i documenti, ci lasciano alla stazione del treno. Noi diciamo: dov'è il biglietto, dove i soldi per mangiare? Loro dicono: basta così. Cosa basta così? Dice la polizia: voi andate a Roma, Milano, Torino, prendete treno, andate.

Si dirigono a Roma, dove Abdel rimane sei mesi in un dormitorio. L'esperienza è difficile: «In dormitorio ho fatto sei mesi così. Così non si va avanti mai. A Roma non c'è posto per studiare. Solo dormire, mangiare. Dormitorio per gli stranieri è difficile. Non è casa». Scontento delle condizioni di vita, va a Torino dove risiede un familiare. Anche qui, tuttavia, il contatto con istituzioni e associazioni a cui ha domandato accoglienza è stato deludente: «l'Ufficio Stranieri, che si chiama Michele, non ti aiuta mai». Le soluzioni sono sempre provvisorie, al massimo Abdel è riuscito ad ottenere qualche buono pasto.

Come adesso Ufficio Stranieri. L'Ufficio Stranieri si chiama Michele. Loro dicono: questo Ufficio di Stranieri, aiutano i rifugiati. Quando vai lì, loro non ti aiutano mai. Ti danno un *ticket lunch*. Non si arriva al mese. Non si trova posto per studiare.

Loro dicono: c'è una casa di carità, vai là per studiare. Questo non è studio! Noi vogliamo studio obbligatorio, come italiani. Tutti insieme, così capisci anche della lingua. Ma noi sempre torniamo solo indietro. Non andiamo mai avanti.

Quello che Abdel vorrebbe è "andare avanti", avere una progettualità, studiare seriamente. Intraprendere un percorso formativo è difficile perché gran parte del tempo è occupata dal lavoro. Ogni mattina Abdel si sveglia alle cinque. Alle otto inizia il turno come saldatore. Alle cinque di pomeriggio, finito il lavoro, prende l'autobus per arrivare a casa, dopo un'ora e mezza. Il mestiere è faticoso, e reso pesante anche per la frattura di status con il passato. In Darfur faceva il commerciante e frequentava l'università.

Ogni giorno io penso che vorrei studiare. Mia mamma mi ha detto: "Tu hai dimenticato lo studio per il lavoro. Devi studiare, è importante. Perché non studi? Quando ti chiamo il prossimo giorno, mi devi dire che stai studiando". Ogni giorno io penso vorrei studiare. Vorrei avere tempo. Tempo per studiare. Mi mancavano due anni all'università. Sempre mi chiedo perché lasciato di studiare. Ma adesso non riesco più a leggere. Troppi pensieri. Penso ai genitori. Mia mamma, sola in Sudan. In Italia difficile, anche lingua difficile.

La vita di Abdel è inestricabilmente legata alla logica dell'emergenza, all'impossibilità di prevedere, alla precarietà esistenziale. Mi dice: «Noi abbiamo due cose: dietro il passato e davanti il futuro. Tutte e due, niente. Dietro, niente: non possiamo tornare nel nostro paese. Avanti non possiamo andare. Il nostro futuro è scaduto». Come un permesso di soggiorno, anche il suo futuro è scaduto, intrappolato nella precarietà delle politiche.

6. *Conclusioni*

Le narrazioni presentate nell'articolo compongono un mosaico eterogeneo e interconnesso di soggetti implicati nelle vicende dei rifugiati. Sono "attori dell'emergenza", le cui azioni vengono modellate dall'incertezza delle politiche. Ma quali motivazioni li spingono ad agire?

Michele lavora in prima linea, e ha il compito di mediare il divario tra il piano ideale dei diritti e la sua applicazione. Il suo ruolo istituzionale è ambiguo e presenta molte zone d'ombra. Da un lato, le sue azioni sono legate a una logica di esclusione. Michele seleziona i pochi rifugiati che possono accedere ai programmi di accoglienza, gestendo e disponendo della scarsità delle risorse. Detiene un

ruolo di potere, quello del *gatekeeper*, colui che decide l'accesso ai servizi. Dall'altro lato, modella e interpreta il proprio ruolo rispetto ad alcune situazioni di emergenza, cercando di trovare soluzioni per alcuni rifugiati lasciati ai margini dei programmi sociali, così come è successo nel 2006.

Il ruolo ambiguo di Michele si lega a quello di associazioni del terzo settore, che sopperiscono alla scarsità di risorse e fungono da "tampone" in situazioni di marginalizzazione. Questo è il caso di Anna, e di Sara e Ugo, che sono intervenuti per trovare una sistemazione per alcuni rifugiati senza dimora. Questi soggetti hanno scarsa esperienza e conoscenza della specifica situazione giuridica, sociale e culturale dei rifugiati. Eppure prendono posizione, prendono parola, il loro ruolo di "attore di emergenza" viene talvolta formalizzato e istituzionalizzato. Anna è mossa da una causa umanitaria, intende salvare i sudanesi "infreddoliti, disperati, confusi". Come Pandolfi (2003) ricorda, la categorizzazione di "rifugiati" e "vittime" diventano categorie generiche ed anonime che spingono gli organismi umanitari all'azione in situazione di crisi, e denudano i soggetti del loro contesto storico, sociale, politico e culturale.

Il Comitato è, invece, motivato da fini politici. Nella prospettiva di Ugo, i rifugiati sono uno "strumento" per rivendicare diritti sociali per tutti e tutte. Sono assimilati, dunque, a una categoria astratta di oppressi. Tuttavia, la legittimità del ruolo di portavoce viene messa in discussione dagli occupanti, dai loro bisogni di vita e dalle loro scelte individuali. Le sofferenze di alcuni rifugiati che hanno abitato la Casa d'Africa domandano la presa in carico di una complessità psicologica, politica, sociale e culturale che è risultata difficile da gestire per il Comitato, e per altri attori di emergenza. L'ambivalenza e l'ambiguità dei ruoli tra i soggetti istituzionali e quelli del terzo settore, che spesso si confondono agli occhi dei rifugiati, è specchio delle contraddizioni e delle zone d'ombra delle politiche. L'altro viene rimosso, escluso, oppure integrato secondo una logica di eccezione, quando esplose una crisi e l'emergenza viene istituzionalizzata. L'impatto di queste politiche di rimozione è ben visibile nei racconti di Abdel. La sua sensazione è quella di essere immobile, una presenza eternamente di passaggio in una società che non riesce ad accettarlo. Si ritrova in un limbo in cui è difficile ricostruire un senso di identità, poiché è intrappolato temporalmente tra la violenza del passato e quella del presente, senza un futuro.

Il quadro che emerge dalla situazione di Torino è complesso e sfuggente, e presenta diversi coni d'ombra sulle azioni di istituzioni e terzo settore. Uno dei nodi critici è il peso delle voci: il rapporto,

cioè, tra parola e potere. È da tenere in considerazione che, quando si parla di persone con posizioni sociali subordinate,

da un lato la loro marginalizzazione, dall'altro l'integrazione nel nostro sapere (dove *noi* abbiamo fissato il posto per loro) sono le forme convergenti di un medesimo fallimento, quello della loro autonomia culturale e politica (De Certeau 1997: 61).

Non si può prescindere dal fatto che «volere esprimersi significa impegnarsi a fare la storia» (*ibidem*: 60), a prendere potere. A diventare, cioè, soggetti di diritti politici e culturali, con un proprio linguaggio. La costruzione e rappresentazione di una minaccia che viene dall'esterno, di una supposta emergenza, crea una categoria di umanità di eccezione che non entra a fare parte della comunità in quanto detentrica di diritti individuali e collettivi. Piuttosto, i rifugiati diventano rappresentazioni universali e decontestualizzate di "soggetti politici", "vittime" o "folla di clandestini". Queste etichette vengono loro incollate al fine di motivare diversi attori all'azione, a prendere posizione in situazioni di crisi. E, tuttavia, queste forme di umanità decontestualizzate rimangono – o piuttosto si vuole che rimangano – passive e senza voce. Bisogna chiedersi quanto siamo disposti a lasciarci sconvolgere e toccare dalla relazione con questo "esterno", quanto margine di decisione e quale spazio sociale vogliamo concedere all'altro. Le voci dei rifugiati sono state spesso rese silenziose da altri soggetti che parlano per loro, immaginandoli secondo i propri interessi. Quello che rischia di essere dimenticato è la complessità degli occupanti, le loro esigenze pressanti, i tempi della loro vita, le loro sofferenze. Il fatto di trovarsi, ancora una volta, *atopos*, senza un luogo, confinati all'eccezione.

Note

¹ I nomi e le identità dei soggetti intervistati sono stati cambiati per tutelarne la privacy.

² L'amarico è la lingua ufficiale dell'Etiopia.

Bibliografia

- Abélès M.
2008 "Rethinking NGOs: The Economy of Survival and Global Governance", in *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 15 (1): 241-258.
- Agamben G.
1998 *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
2003 *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agier M.
2008 *Gérer les indésirables: Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, Paris.
- Ambrosini M.
2010 *Richiesti e respinti. L'immigrazione in Italia: come e perché*, Il Saggiatore, Milano.
- Beneduce R.
2008 "Undocumented bodies, burned identities: refugees, sans papiers, harraga. When things fall apart", in *Social Science Information*, 47 (4): 505-527.
- Benjamin W.
2003 "On the Concept of History", in Eiland H. et al. (ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings*, Harvard University Press, Cambridge.
- Capussotti E., Ellena L.
2003 "The Way of Oblivion: Refugees in Italy", in *Feminist Review* (73): 148-152.
- Dal Lago A.
1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- De Certeau M.
1997 *The Capture of Speech and Other Political Writings*, The University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Diken B.
2004 "From refugee camps to gated communities: biopolitics and the end of the city", in *Citizenship Studies*, 8 (1): 83-106.
- Fassin D.
2005 "Compassion and repression: the moral economy of immigration policies in France", in *Cultural Anthropology*, 20 (3): 362-387.
2008 "Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Moral", in *Anthropological Theory*, 8 (4): 333-344.
- Fassin D., Pandolfi M.
2010 *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Fassin D., Rechtman R.
2007 *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Flammarion, Paris.
- Gatti F.
2005 "Io, Clandestino a Lampedusa", in *L'Espresso*, 7 ottobre 2005.
- Giordano C.
2008 "Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy", in *American ethnologist*, 35 (4): 588-606.
- Hyndman J.
2000 *Managing displacement. Refugees and the politics of humanitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ICS, Consorzio Italiano di Solidarietà
2005 *Rifugiati in Italia. La protezione negata. Primo rapporto sul diritto d'asilo in Italia*, Feltrinelli, Milano.
- Kirmayer L.
2003 "Failures of imagination: The refugee's narrative in psychiatry", in *Anthropology & Medicine*, 10 (2): 167-185.
- Kleinman A., Kleinman J.
1991 "Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience", in *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15 (3): 275-275.
- Leone L.
2005 (a cura di) *Centri di Permanenza Temporanea e Assistenza: Anatomia di un fallimento*, Sinnos, Roma.
- Marcus G.
1999 (ed.) *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Mottura G., Rinaldini M.
2009 "Migrants' Paths in the Italian Labour Market and in the Migrant Regulatory Frameworks: Precariousness as a Constant Factor", in McKay S. (ed.), *Refugees, Recent Migrants and Employment: Challenging Barriers and Exploring Pathways*, Routledge, Londra: 84-101.

- MSF, Medici Senza Frontiere
2006 *Oltre la Frontiera. Le barriere al riconoscimento del diritto d'asilo in Italia*, Franco Angeli, Milano.
- Nader L.
1972 "Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up", in Hymes D. (ed.), *Reinventing Anthropology*, Pantheon Books, New York: 284-311.
- Olivieri M. S.
2006 (a cura di) *L'utopia dell'Asilo: Il Diritto di Asilo in Italia nel 2005*, EGA Editore, Torino.
- Pandolfi M.
2003 "Contract of mutual (in)difference: Governance and the humanitarian apparatus in contemporary Albania and Kosovo", in *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10: 369-381.
- Priyadharshini E.
2003 "Coming unstuck: Thinking otherwise about 'studying up'", in *Anthropology & education quarterly*, 34 (4): 420-437.
- Rosenthal A.
2007 "Battling for Survival, Battling for Moral Clarity: 'Illegality' and Illness in the Everyday Struggles of Undocumented HIV+Women Migrant Workers in Tel Aviv", in *International Migration*, 45 (3).
- Schmitt C.
1985 *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Speed S.
2006 "At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research", in *American Anthropologist*, 108 (1): 66-76.
- Summerfield D.
2000 "War and mental health: a brief overview", in *British Medical Journal*, 321 (7255): 232-235.
- Ticktin M.
2005 "Policing and humanitarianism in France: immigration and the turn to law as state of exception", in *Interventions*, 7 (3): 346-368.
- Ticktin M. I.
2011 *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, University of California Press, Berkeley.
- Valluy J.
2005 *L'Europe des camps: La mise à l'écart des étrangers*, L'Harmattan, Paris.
- Zincone G.
2006 "Italian immigrants and immigration policy-making: Structures, actors and practices", in *The making of migratory policies in Europe*, IMISCOE Working Paper: 19-20.

“Arabi della panna”. Dominio e dissenso tra i palestinesi-israeliani di Cana

1. Introduzione

Sembrava che Ayman avesse calcolato tutto, a parte l'altezza del soffitto. Certo è che, toccando con gli alluci il pavimento, non sarebbe bastato lasciarsi andare. È così quando la corda si tese, “con sorprendente determinazione” – dicono gli inquirenti – aveva tirato su le ginocchia, si era rannicchiato, a penzolare sino allo svenimento, e poi la morte.

Nel 2008, nella cittadina palestinese-israeliana di Cana (*Kafr Kanna* in arabo) al nord di Israele, quello di Ayman era il secondo suicidio di un giovane ancora minorenne. Cinque mesi prima nel giardino di casa, appeso ad un ramo di un fico, si era suicidato il cugino Feysal. I genitori, sopraggiunti pochi istanti prima della morte, lo trovarono che ancora si divincolava tentando invano di liberarsi dalla sottile ed ormai troppo stretta corda di nylon. L'anno successivo un altro ragazzo ed una ragazza si impiccheranno.

Qui non cercherò di dare risposte alle morti dei giovani di Cana*. D'altro canto è possibile dire ciò che per ultimo muove al suicidio? Penso che questo sia sempre frutto di un colmo al momento del traboccare. In questo senso, qui, si è tentato di descrivere alcuni degli elementi che costituiscono questo colmo. Queste morti, quindi, rimangono sempre presenti, ma sullo sfondo di un discorso sulle diverse espressioni in cui dissenso, accettazione, processi di rimozione, consistenza identitaria e logiche dei poteri si intrecciano nel particolare vissuto dei palestinesi-israeliani di Cana restituendo un quadro sociale per frammenti. Con “logiche dei poteri” non mi riferisco alla pluralità dei poteri (Boni 2011) che si tessono, interagiscono e confliggono su questi territori, ma alle forme di “sociopotere” che egemonizzano la scena palestinese-israeliana: il dominio dello Stato israeliano (con i suoi risvolti di conflitto armato e di discriminazione, con l'occupazione di terre e i “muri di sicurezza”, con il motto sionista “Ebraico, parlare Ebraico!”¹ e le politiche di “de-arabizzazione”); il dominio delle rappresentazioni identitarie (quelle israeliane e quelle palestinesi); il dominio dei rapporti del capitale (con i suoi

risvolti socioeconomici, le modalità di produzione-consumo, le sue suggestioni, i suoi futuri da sognare, i suoi modelli culturali).

È il dispiegarsi e combinarsi di questi poteri, a plasmare le forme culturali, gli usi locali, la religione, la struttura familiare, la semantica dei luoghi, le aspettative e i sogni. E questi vaporizzano o sclerotizzano, si riadattano, si rinegoziano a partire dai livelli di violenza in campo e dai nuovi assunti dell'economia di mercato. Si ricontestualizzano miscelando, nel segno dell'efficacia, tradizione e portati della modernità, strategie di allontanamento dal conflitto e forme dispiegate di dissenso, esplosioni di violenza e rassegnazione.

Si potrebbe parlare di una dilagante ‘schizofrenia’ sociale (Sanbar 2005) come effetto del dispiegarsi delle dialettiche dei poteri. Per certi versi è uno scomporsi dei processi identitari ed un contraddittorio ricomporsi entro soluzioni già definite dai ‘modelli di appartenenza’ dominanti e dalla logica di gerarchizzazione degli spazi e dei tempi in cui si materializzano questi poteri (Perugini, Harb 2010).

Sottoposta alle leggi coercitive, trattata sempre da quinta colonna, questa entità [i palestinesi-israeliani, ndr] è costretta alla perpetua sottomissione a uno Stato che non si comporta tuttavia come fosse il suo, poiché la mantiene in uno statuto di cittadinanza di second'ordine. I palestinesi dimenticati integrano, dunque, sotto una forma collaborazionista o radicale, a diversi livelli, questa nozione di sottomissione (Sanbar 2005: 213).

“Maschere” identitarie (Remotti 2007) prodotte per affermare ciò che è stato negato, rendere presente ciò che è stato neutralizzato. Maschere che rimandano a se stesse non avendo dietro più nulla. Si potrebbe dire che la “Palestina” (la sua rappresentazione) *esiste* da quando non c'è più (Sanbar 2005; Pappé 2005); la *Nakba* è il suo momento di fondazione. Da allora, da quel momento, inizia un percorso collettivo di ricostruzione allucinatoria di una *Patria* chiamata Palestina. Il prima diventa *l'età dell'oro*, il presente è *al-sumûd* (il resistere) e il dopo

è il ritorno *all'età dell'oro* della Patria immaginata.

Questo schema nella sua semplicità contiene 'un bel po' di orrore': la vita basata su produzione di finzioni e violente collisioni di senso. L'identità palestinese si costruisce a partire dalla negazione della sua esistenza ("loro" ci negano l'esistenza, quindi noi ancora esistiamo); si struttura su rappresentazioni prodotte da ambiti di potere confliggenti (Stato Israeliano da una parte e organizzazioni della resistenza dall'altra) e si modella nei contesti quotidiani attraversati dalle rappresentazioni del consumo e della produzione capitalistica e dalla resistenza di usi tradizionali.

2. Bornlosers88: tra dissenso e accettazione

Ayman e Feisal, protagonisti dei suicidi suddetti, ambedue di 16 anni, erano cugini e amici. Frequentavano la stessa scuola, ma classi diverse. Feisal aveva grandissima stima ed ammirazione per il cugino. Ayman era ritenuto da tutti un bel ragazzo dal fisico atletico e muscolatura curata in palestra. Erano sempre insieme, ma molto diversi. Feisal era un ottimo studente, gli piaceva leggere e studiare, era dolce e gentile. Ayman invece "faceva da capetto" e non brillava negli studi. Così almeno mi è stata raccontata la loro storia da Asiya, amica di Feisal. Feisal si è tolto la vita nell'aprile del 2008 e cinque mesi dopo è stato Ayman a suicidarsi, pare indossando gli abiti che portava il cugino il giorno della sua morte.

Nello stesso 2008, il presidio psicologico di Cana segnalava il caso di 90 ragazzi e ragazze d'età compresa tra i 9 e i 18 anni, di cui 62 avevano pensato al suicidio e 28 lo avevano tentato².

Amina conosceva sia Feisal che Ayman e se sul suicidio del primo non trova proprio spiegazioni, sul secondo avanza l'ipotesi, diffusa tra gli studenti della scuola, che sia da addebitarsi ad una vita familiare "impossibile", con genitori che vivevano come separati in casa tra violenti litigi e incomprensioni. Ma questo, dal suo punto di vista, non era sufficiente a giustificare quel gesto estremo.

Secondo il direttore del Servizio psicologico del comune di Cana, Ayman e Feisal facevano parte di un gruppo di ragazzi che si incontrava per parlare della morte e del suicidio. Di più non si sa o non si dice. Certo è che, seppur sommessamente, non si faceva che parlare di quelle morti e del "perdono di Dio", mentre le madri – racconta Amina – si prodigavano nel raccomandare ai propri figli di "non fare sciocchezze".

Già l'anno precedente, nel 2007 si erano impiccati due uomini di 35 e 38 anni. Il diffuso stato di apprensione per questi eventi derivava anche dal

fatto che l'ultimo caso di suicidio nella cittadina risaliva agli anni '70.

Nel 2009 fu la volta di un ragazzo diciannovenne e di una studentessa ventottenne. I metodi adottati per togliersi la vita o attentare ad essa, erano stati l'impiccagione e l'uso di dosi massicce di medicinali. Si iniziò a parlare di "fenomeno" e Cana insieme a due cittadine ebrae, Rehovot e Ramla, venne inserita in un programma (*Programma Nazionale per la prevenzione dei suicidi e dei tentativi di suicidio*) del Ministero della Salute appositamente predisposto per indagare sul problema³.

La fase iniziale del programma prevedeva di condurre una ricerca *pilot* al fine di verificare: «A) quali sono le strategie terapeutiche e preventive più adatte alla società e alla cultura israeliana; B) realizzare una équipe che si occupi di mettere in pratica cicli terapeutici dopo aver individuato le persone propense al suicidio o che hanno tentato il suicidio»⁴. Lo scopo dichiarato è quello di «curare e diminuire il fenomeno suicidio». "Curare" per ridurre il fenomeno, "cicli terapeutici" per le persone "propense al suicidio": ebbe inizio, soprattutto nelle scuole, una capillare operazione di ricerca dei "malati". Interessate alla problematica dei suicidi c'erano anche le forze armate (non a caso presenti tra i collaboratori del Programma) che ne registravano una forte crescita tra i militari (35 nel 2005 e 19 soltanto nei primi sei mesi del 2010)⁵.

Non si trattava dell'unico programma di ricerca sui suicidi in Israele. Già dal 2002 sul *Journal of Psychiatry and Neuroscience* noti psicologi ebrei, che avevano lavorato sui dati (1985-1997) del Centro Nazionale di Medicina Legale a Tel Aviv, sostenevano che «increasing rates of suicide may be associated with waves of immigration to Israel, increased substance abuse and depression and the political and social climate» (Nachman *et al.* 2002: 423).

Nella relazione non si fa riferimento a situazioni particolari riferibili al conflitto palestinese, che pure nella declinazione di sicurezza/insicurezza trovava e trova ampissimo spazio sui media, ma si indicavano tra le presunte cause, oltre al crescente uso di sostanze tossiche (alcool e droghe) ed alle patologie psichiatriche, un generico "clima politico e sociale".

L'accento invece era posto sugli immigrati soprattutto russi ed etiopi: «In 1990 and 1991, due to a massive immigration of Jewish people from the former Soviet Union and Ethiopia, the average increase was 5.5%» (*Ibidem*: 427). Tuttavia la relazione indicava anche altri fattori scatenanti: «Taken together, all of the variables may, in fact, be tapping a larger confounding factor at another level (i.e., group morale). This is in line with Durkheim's concept of anomie being a morbid societal state that is closely correlated with high suicide rates».

L'anomia di Émile Durkheim (1897: 293-334) riferita ai repentini o continui mutamenti sociali spiegherebbe, quindi, la devianza comportamentale soprattutto tra gli ebrei di recente insediamento.

I dati sulla popolazione a riguardo raccontano un incremento di nuovi immigrati dell'ordine del 20% nell'anno che va dal settembre 2010 al settembre 2011. Nel 2010 sono circa 21 mila i nuovi immigrati (18 mila nel 2009) provenienti soprattutto dall'ex Unione sovietica, ma anche da Stati Uniti, Sudamerica, Europa ed Etiopia (da quest'ultima circa 2.800 nel 2009)⁶.

Su una popolazione di 7.552.100, i palestinesi, secondo il Centro di Statistica Israeliano, sarebbero circa 16,9% con un aumento del 2,4% tra il 2008 e il 2009. Nello stesso periodo il Governo Israeliano si prodiga positivamente per promuovere l'ingresso di nuovi immigrati facendo registrare un incremento del 1,7% di nuovi coloni⁷. È indubbio che si stia assistendo ad un *inseguimento* demografico, una guerra di numeri e percentuali che, per lo Stato Israeliano, significano nuove occupazioni di terre e mantenimento dello status di maggioranza della popolazione e per i palestinesi ulteriori restringimenti degli spazi ed il sogno di sovvertire con i numeri l'attuale ordine "etnocratico"⁸.

Che quest'ultimo sia un problema sentito sia tra le organizzazioni politiche palestinesi che dallo Stato Israeliano, sembra essere testimoniato dalla generale attenzione posta sugli scrupolosi monitoraggi delle nascite e delle residenze e dalle proiezioni prodotte dallo stesso Centro di Statistica Israeliano che prevede entro il 2030 un ulteriore incremento della popolazione palestinese-israeliana, che arriverebbe a costituire ¼ della popolazione totale (2,4 milioni). Questi dati conosciuti da tutti i palestinesi in Israele, discussi e spesso proiettati ben oltre il loro reale valore, continuamente pubblicizzati dai siti web che nel mondo seguono le vicende palestinesi (come l'*Agenzia stampa Infopal*), giocano un ruolo importante nel dibattito sui due Stati o sull'integrazione in un unico Stato.

«Resisteremo finché diverremo noi maggioranza» mi ha ripetuto, più volte in perfetto 'stile democratico', 'Ala, giovane simpatizzante del partito *Assemblea nazionale democratica*⁹. Per Anisa invece «Israele non permetterà mai né a noi né ai palestinesi dei territori una qualsiasi reale integrazione nello Stato di Israele e tanto meno il ritorno degli esuli. Ciò significherebbe 'concederci' non solo la maggioranza demografica, ma soprattutto quella politica».

Testimonianza di quanto la questione demografica, con la speranza/paura che si porta dietro si riscontra persino in Saïd nell'intervista rilasciata nel 2000 ad Ari Shavit:

A.S.: *In uno Stato bi-nazionale gli ebrei diverrebbero presto una minoranza come i libanesi cristiani.*

E.S.: Sì, ma siete comunque destinati a diventare una minoranza. Tra dieci anni circa si arriverà a una parità demografica tra ebrei e palestinesi e così andrà avanti. Gli ebrei sono una minoranza ovunque. Lo sono in America. Possono di certo esserlo in Israele (2007b: 33-34).

I medesimi discorsi si fanno e con toni sempre accesi anche tra ceti meno intellettuali, nei luoghi di lavoro o nelle scuole tra gli studenti più politicizzati. I dati demografici, nella loro apparente neutralità, svolgono un ruolo detonante, aprono al gioco delle paure (tra gli ebrei) e dei sogni (tra i palestinesi) e descrivono seccamente una situazione di crescente congestione degli spazi, dei discorsi, delle contraddizioni. Ma questo è solo un aspetto dell'intricato proliferare di inconciliabilità nel tessuto sociale israeliano.

Tornando ai suicidi, se l'accento degli psicologi ebrei e del Governo è messo sulle difficoltà di ambientamento dei nuovi immigrati (esito della politica demografica del governo), diversamente la pensano gli psicologi palestinesi non "embedded", quelli che ad esempio sostengono che i criteri di valutazione psicologica standardizzati testati sugli ebrei non servano in sostanza a nulla per i palestinesi¹⁰. Per quest'ultimi l'attenzione andrebbe posta sui processi particolarmente contraddittori della formazione identitaria in un contesto risolutamente disidentitario (ossia che minaccia l'identità dei soggetti) o violentemente identitario, a seconda dei punti di osservazione.

Cosa vuol dire in pratica nascere e crescere in un paese come Cana? Vuol dire nascere e crescere in un ambiente prodotto da sollecitazioni estremamente contraddittorie: «la mia lingua è l'arabo, ma vivo in un ambiente linguistico dominato dall'ebraico»; «mi dicono di essere palestinese, ma io vivo in Israele»; «il parco dove vado a divertirmi era il villaggio distrutto dei genitori di mio cugino»; «ho parenti nei territori occupati che vivono in estrema povertà e a cui i miei mandano, quando possono, degli aiuti»; «mi dicono che io nato nell'88 sono un 'palestinese del '48', uno di quelli che è restato»; «so che dovrei sentirmi in colpa perché i miei cugini che stanno in Siria non possono tornare nelle loro case, che però non esistono più, ma cosa dovremmo fare noi?»

La consapevolezza di vivere un'identità difficilmente inquadrabile nelle categorie a disposizione emerge nei ragazzi e nelle ragazze con una coscienza politica più spiccata. Maisa ritiene che per i Palestinesi dei territori sia «molto più semplice vivere perché loro sanno chi sono», non devono fare i con-

ti con una cittadinanza israeliana di cui vergognarsi, «loro ci chiamano *arab al-shamenet*». *Shamenet* è una parola ebraica e significa panna, dunque l'espressione *arab al-shamenet* letteralmente significa "arabi della panna". In questo modo i Palestinesi dei Territori indicano i Palestinesi-Israeliani in riferimento al loro stile di vita immaginato come occidentale e confortevole.

Sanbar descrive accuratamente i diversi profili identitari dei diversi gruppi palestinesi (esiliati, rifugiati, infiltrati ed espulsi, rimasti):

La «minoranza araba in Israele». Paradossalmente, sarà quella maggiormente separata dalla propria patria e la preservazione-conservazione della Palestina sarà inversamente proporzionale alla distanza che la separa dai suoi figli. È dunque sulla terra della Palestina, ormai territorio dello Stato di Israele, che la *ghirba*, o sentimento di "estraneità", è più forte e la lacerazione più profonda. Come se portare il proprio paese con la testa e sulle proprie spalle lo preservasse meglio che vederlo scorrere sotto i propri piedi. Condizione schizofrenica quanto mai. I palestinesi in Israele sono certamente a casa loro, ma trattati da rifugiati. Continuano a vedere la loro terra, ma questa per loro è ogni giorno più interdotta. A questa sofferenza imposta dai nuovi padroni dei luoghi, si aggiunge quella, ancora più dura, causata involontariamente da chi è partito [...].

Per molti anni, le vittime palestinesi dell'interno sono quelle più da compiangere. Esse subiscono nello stesso tempo la distruzione sociale, l'espulsione, la confisca, l'esilio interiore e l'obbrobrio dei fratelli. Il loro terribile senso di solitudine rimane, ancora ai nostri giorni, assai grave. Dimenticati o respinti, questi palestinesi detti «del 1948» non hanno per questo smarrito il loro sentimento nazionale, e mentre i rifugiati dell'esilio entrano nella resistenza, essi invece «nella sopravvivenza» (2005: 211-212).

Gli effetti di questo entrare nella dimensione della "sopravvivenza" di cui parla Sanbar si possono forse cogliere nella particolare cesura tra le generazioni, che ho, ad esempio, riscontrato anche nella famiglia che mi ospitava nel periodo trascorso a Cana. Dinanzi ai resoconti giornalistici sulle ultime incursioni a Gaza, cala il silenzio, nessun commento e si ricomincia a parlare d'altro.

È palpabile la costruita interruzione nella trasmissione di sentimenti e di memoria, una selezione attenta che scarta il parlare della situazione politica, della situazione nei "territori", che omette l'uso di termini come "discriminazione", "sottomissione". Non si mascherano le evidenze, si tacciono i com-

menti. Come voler evitare di trasmettere ai figli la pesantezza di un "peccato originale", i rancori derivanti dalla consapevolezza d'essere in una situazione di subordinazione, di sconfitta. Prendono le mosse anche da questi calcolati silenzi gli atteggiamenti di noncuranza o di accettazione o di radicale manifestazione di dissenso o, in qualche caso, di giustificazione del dominio israeliano e di compiacimento della loro forza militare. Gli arabi-israeliani sono esonerati dal servizio militare e chi sceglie la leva volontaria è spesso malvisto¹¹. Quando il giovane Ahmudi durante una colazione disse che voleva fare il servizio militare, la nonna paterna si alzò e lo minacciò con la ciabatta, il padre si alzò e andò via e tra i fratelli in silenzio solo le sorelle risero di scherno per la *stupidaggine* che aveva detto Ahmudi.

Il senso di disorientamento, di "sbando", è riportato da Sanbar nelle parole di Bishara:

La resistenza e la permanenza erano i due poli dell'immaginario della diaspora palestinese alla ricerca della propria controimmagine in un'atmosfera di sconfitta. Poi la resistenza e la permanenza si sono trasformate in una specie di meccanismo narcisistico che suppliva alla mancanza di una strategia politica in seno a una minoranza [i palestinesi detti 'del 1948'], essa stessa allo sbando all'interno dello Stato instaurato sulle macerie del suo popolo. Infine, spogliandosi della loro profondità nazionale, questi due elementi hanno dato vita a un processo d'israelizzazione, ma un'israelizzazione a sua volta mutilata, perché non fondata su un principio di eguaglianza (2005: 212).

L'israelizzazione di cui parla Bishara, deve intendersi come processo di adattamento alla nuova forma statale. Un adattamento complessivo alle sue regole di funzionamento ed agli immaginari di modernità e benessere, non sempre fruibili, ma presenti e condizionanti.

"In Israele si sta bene", riferita alla situazione economica del paese, è frase ricorrente tra i più giovani, nonostante poi sia continuo il riferimento alle difficoltà economiche in cui vivono, la difficoltà a trovare un lavoro ben pagato, l'impossibilità di "farsi una casa", problemi che non vengono immediatamente ricondotti al loro essere palestinesi, essere una "minoranza araba" all'interno di uno Stato sionista. Di "discriminazione" invece mi hanno parlato gli studenti e le studentesse che hanno intrapreso o intendono intraprendere gli studi universitari.

Nella difficoltà di accedere agli studi¹² e nel *mal-essere* che ne consegue emerge chiaramente quella connessione con la più ampia situazione israeliana

altrove rimossa. Qui, per questi ragazzi, si svelano le dinamiche legate all'appartenenza e all'essenza sionista dello Stato, i risvolti della cosiddetta "questione palestinese". E qui, tra questi ragazzi, che inevitabilmente entrano nel mondo di internet per sbirciare nei programmi e nelle opportunità offerte dalle università europee o per ricercare i temi di studio tra l'infinità di siti web, si 'materializzano' i mondi 'altri', le fantasmagorie seducenti di un occidente che promette di liberare dalle ordinarie impossibilità.

Computer, telefonini satellitari, *i-pod*, e gli altri mezzi della comunicazione tecnologica sono alla portata di tutti ed usati immancabilmente da tutti i giovani. Usati per ascoltare musica in solitaria, per videogiochi, per comunicare o anche per rappresentarsi in brevi filmati che vengono regolarmente riversati nella rete. Anche Feisal e Ayman, i due ragazzi suicidi, erano esperti utilizzatori di questi mezzi.

In genere quando un ragazzo muore, i suoi amici e parenti elaborano delle presentazioni con *powerpoint*, con foto o anche frammenti di video, che poi circolano sulla rete. Né più né meno di ciò che accade un po' ovunque ormai. Ne avevo visti alcuni. Tutti con la stessa musica triste, frasi di addio, preghiere. Nel video realizzato per Feisal si susseguono le foto scattate con gli amici, quelle degli abiti preferiti, delle scarpe di marca che era solito calzare, di lui al volante di una Bmw. Per Ayman sono stati prodotti e messi in rete almeno quattro video, ma uno in particolare spiega, forse meglio di tante parole, l'ambito in cui autorappresenta (perché il filmato è composto, come recita la frase finale, «da una idea di Ayman») il suo malessere. Si tratta di una sorta di cortometraggio di poco più di quattordici minuti che coinvolge ragazzi e ragazze suoi amici in veste di attori ed in cui lo stesso Ayman recita la parte del protagonista. Nessun dialogo, solo musica. La pantomima mostra un ragazzo che torna a casa e trova, come consuetudine, i genitori che litigano violentemente. Mestamente il ragazzo va nella sua stanza, prova a studiare, ma non riesce. Riprese a scuola: in classe la professoressa lo richiama e rimprovera. Nella ricreazione: un amico vedendolo abbattuto gli porge una sigaretta, lui tentenna e poi accetta. Ritorno a casa: va nella sua stanza fa una valigia ed esce mentre i genitori e i fratelli dormono. Si conclude il corto con la scritta «la colpa dei padri». Il video è stato caricato su *YouTube* circa tre anni dopo il suicidio di Ayman e il *nickname* di chi lo ha caricato parla chiaro: *bornlosers88*, ovvero "nati perdenti". Ayman aveva preparato la sua morte nei dettagli e, a suo modo, ne aveva dato anche le motivazioni. Non si sa se ne avesse discusso con i compagni che hanno partecipato alla pantomima, ma è certo che il senso di un profondo malessere sia

diffuso. Nella scuola di Ayman e Feisal, nel 2010 su 300 studenti sono stati riscontrati 45 casi di tentato suicidio di cui più del 50% erano ragazze¹³.

3. "Bmw lovers": tra macchine, armi e veli alla moda

"*Bmw. Bmw. Bmw*" e anche "*Bwm*" o "*Golf GTI*", in genere in nero, i graffiti tremolanti che tempestano i muri di Cana rivelano le passioni e le fantasie dei ragazzi. Su un muro trovo, accanto al logo della Bmw, il graffito di un AK 47 (il Kalašnikov simbolo della resistenza palestinese) e poco più su quello di un Uzi (pistola mitragliatrice usata dai corpi speciali dell'esercito israeliano).

Per quasi tutti i ragazzi che ho conosciuto la Bmw e la Golf GTI sono in cima alla lista dei desideri, le armi anche, ma quelle sono di facile reperimento. Macchine costose, potenti e veloci. "Sarebbe un sogno poter avere un Golf GTI!" Ahmad ha gli occhi luccicanti, ha dovuto vendere la sua vecchia Golf per mettere da parte un po' di soldi: vorrebbe sposarsi e sta costruendo un appartamento abusivo al piano superiore della casa paterna. Può dirmi tutti i più minuti segreti sulla Bmw o la Golf GTI. E si intende anche di armi, ma per quello mi indirizza dal suo amico Imad che "è un vero esperto". Imad mi spiega che in genere i ragazzi prediligono "*Klatsh*" (i Kalašnikov).

Molti sono quelli che possiedono armi e che le usano. Ma non per offendere in azioni di resistenza, per "provarle e sfogarsi". Si usano di notte nelle campagne, lontano del centro abitato, o per i matrimoni. Già perché a Cana durante le nozze, molto spesso qualche ragazzo confonde al frastuono dei fuochi artificiali, gli spari della sua pistola.

Mentre ero a Cana un ragazzo è stato arrestato perché durante una perquisizione gli hanno trovato delle armi da fuoco. Proprio qualche giorno prima l'avevo incontrato a bordo di una scalcinata Bmw nera, mentre sfrecciava per la città. È uscito dopo una settimana: «troppo presto, non dico che sia un collaboratore, ma una settimana è troppo poco». Collaboratori? «Guarda che qui di collaboratori ce ne sono tanti, bisogna stare in guardia».

I collaboratori sono quelli che fanno da "confidenti" alla polizia e non si avverte nessun livello o forma di "collaborazione" nel comprare prodotti di imprese ebrae, nel lavoro in cantieri edili o nel costruire le carceri che terranno dentro loro o quelli che di loro manifesteranno dissenso. «Che c'entra, quello è lavoro! Se no come facciamo a vivere?».

Bmw e fucili a pompa. La notte dell'annuncio della fine del Ramadan, Cana risuonava di colpi di pistola sparati in aria ad indicare l'inizio di tre

giorni di visite e cibo. Durante la festa i bambini si riversano per le strade. Visitano i parenti, si rincorrono e i maschi giocano con pistole di plastica. I bambini sparano e le bimbe sfilano.

Le bimbe sgambettavano agitando borsette colorate e luccicanti. Gonne cortissime, pantaloncini, canottierine sgargianti, merletti e strass. Queste bimbe imbalsamate in abiti stretti e brillanti, che passano i pomeriggi giocando su internet a giochi come “arreda la cameretta”, “scegli il look di barbie”, “vesti la sposa”¹⁴, apprendono modelli di abbigliamento che stridono con quelli delle sorelle maggiori o delle madri. Eppure proprio le madri e le sorelle scelgono i loro abitini succinti, le truccano, le imbellettano. Ma poi a un certo punto arriva un’età in cui tutto ciò non è più accettabile. Il vestito deve essere più lungo, le forme del corpo iniziano ad emergere e vanno nascoste. E in alcuni casi arriva l’ora del velo.

Mentre le donne sopra i cinquanta anni in genere adattano il velo al capo con un movimento rapido, semplicemente fissandolo con un anello sotto il mento, le più giovani in genere possono impiegare molto più tempo. Jamila impiega dieci minuti abbondanti per scegliere la gradazione di colore da abbinare ai vestiti, per fissare gli spilli in modo da creare tripudi di frange che si agitano accompagnando i movimenti della testa. Non indosserebbe mai il velo come sua madre, “è troppo vecchio”, lei è “più moderna”. Mi spiega che “il velo è simbolo della mia religione e della mia identità, ma non significa che deve essere brutto!”. Rispetto alla madre, Jamila è più conforme ai dettami religiosi, non salta mai le preghiere e indossa il *jilbab*¹⁵, eppure in occasione delle feste, specialmente quelle matrimoniali, non esita a dimmetterlo per un paio di *jeans* attillati.

Per i giorni del matrimonio spesso alle spose che indossano il velo è concesso toglierlo per sfoggiare acconciature vertiginose, gonfie, brillantinate, culminate in genere da coroncine di strass. Per le altre ragazze è l’occasione per indossare abiti che altrimenti non sarebbero leciti. Ho visto tante ragazze tra i 15 e i 20 anni su tacchi vertiginosi, truccatissime, con lunghe chiome svolazzanti e abitini succinti e fascianti.

Mohammad, l’amico che mi ha ospitato durante la ricerca a Cana, mi spiegava che una ragazza che veste in modo succinto è guardata con desiderio, è uno stimolo sessuale per i ragazzi, ma nessuno la sposerebbe mai. Le ragazze preferite sono quelle più coperte. Un ragazzo molto religioso preferirà una ragazza che indossa il *jilbab*, chi è religioso, “ma moderno” sceglierà una ragazza che indossa il velo in modo “moderno”, e chi non è religioso sceglierà una ragazza senza velo, “ma moderna fino a un certo punto”. Il moderno si intreccia al tradi-

zionale, i confini si stemperano e nel contempo si irrigidiscono. Sono le ragazze a vivere la tensione più profonda e non è un caso forse che la maggior parte dei tentativi di suicidio a Cana siano i loro. Sebbene ragazzi e ragazze vestono alla moda occidentale o, come dicono loro, in modo “moderno”, le ragazze possono essere “moderne fino a un certo punto”. Questo “certo punto” segna il confine tra ciò che è lecito e ciò che non lo è. Un confine molto variabile.

Per le giovani coppie che arredano casa le spese principali si fanno per acquistare tv di ultima generazione e mobili europei. Quasi tutte le giovani coppie che ho conosciuto hanno un debito in banca, ma non cessano di acquistare nuovi ornamenti per la propria abitazione. Anche qui e qui ancora più vistosamente consumare sembra un imperativo categorico. Pur di fare spazio al “salotto occidentale” c’è chi elimina il “salotto tradizionale” con i materassi a terra. Pochi sono quelli che arrivano alla fine del mese senza problemi: gran parte delle entrate viene spesa in lavori di ammodernamento delle abitazioni. Mozziconi di quell’Occidente brillante che in ogni punto della città, ammicca dai cartelli pubblicitari, saluta dalle vetrine, e che a gran voce chiama dalla tv. Le principali spese riguardano accessori per l’auto, abiti firmati o imitazioni perfette, tute delle squadre di calcio italiane, “meglio se originali”.

Finito il lavoro nella grande officina *Mercedes*, Amir si concede una lunga doccia, acconcia con cura i capelli col gel, indossa maglietta *Nike*, jeans *Levi’s* e scarpe *Timberland*, una spruzzata di *Boss* ed è pronto per uscire. Qualche discoteca di Nazareth Illit lo aspetta. Ha amici ebrei, “ragazzi normali, non c’entra il Governo”. Dice di trovarsi bene con loro e che non si è mai sentito “discriminato”. Per il suo prossimo viaggio vorrebbe visitare la Svizzera, “lì è tutto così ordinato e pulito!”. Amir, Imad, Ahmad mi parlano di come è bella Tel Aviv con quei palazzi altissimi di vetro, “che spettacolo poter vivere lì”. Eppure mi confessano che mai lascerebbero Cana, “è la mia terra”, “è casa mia”.

“Finché stai a Cana potresti pensare di non essere in Israele,” dice Mohammad “ma tutto cambia quando arrivano le bollette!”. Già perché le bollette sono in ebraico e non tutti riescono a leggerlo. Anche i più giovani che l’hanno studiato a scuola, spesso non ne hanno una buona conoscenza.

Dai discorsi dei ragazzi che ho conosciuto, Cana emerge come un posto a sé, un pezzo di terra *apparentemente* protetta da una grande barriera invisibile. Ma poi quell’altro mondo, che *apparentemente* sta fuori, riesce sempre a saltare dentro. Arriva con le tasse, con le ispezioni delle diverse agenzie (per l’edilizia, per l’igiene pubblica, per la riscossione debiti), con la polizia, ma anche con la carta

igienica! Recentemente l'azienda israeliana *Dalal* ha messo in commercio carta igienica con su stampato la Basmala, formula che sta per *bismillab ar-rabman ar-rabim* (Nel nome di Dio il Clemente il Misericordioso), che viene recitata dai musulmani all'inizio delle preghiere, usata prima dei pasti, o ancora come formula scaramantica (per scacciare i *Jinn*, creature soprannaturali). Anche se nessuno ha visto questa carta igienica la notizia ha suscitato un'ovvia indignazione. A restituire evidenza al conflitto ci sono anche le notizie sulle incursioni militari nei territori, o sui tiri al bersaglio dei coloni contro i contadini in Cisgiordania. E quest'ultime si presentano come ulteriori sollecitazioni al formarsi di identità a specchio (Sanbar 2005), che spingono a far proprie etichette identitarie confezionate (palestinese *vs* ebreo). Ma la realtà del quotidiano è molto più complessa e sfaccettata, segnata da molteplici tensioni che si fanno spazio tra i limiti delle rappresentazioni.

Se sull'onda del conflitto e della discriminazione si costruiscono e si ridefiniscono ossificandosi forme identitarie particolari ("i palestinesi", "gli esiliati", gli "ebrei", "i sionisti", "gli occupanti") che producono pratiche sociali polarizzate e dicotomiche, nel quotidiano, pur continuando formalmente ad operare, queste identificazioni si destrutturano e si diluiscono nell'identità del consumo, dei modi di produzione e delle assunzioni culturali a loro legate.

In breve, "sognare una Bmw" attraversa i confini identitari, li trascende, e incarna un quotidiano correre verso le forme standardizzate del consumo, delle mode alimentari, dell'abbigliamento, dei suoi marchi, inseguendo un mondo di prodotti da possedere per *essere*, per "essere al passo", per "essere moderni", per "essere felici" o come dice Ahmad, usando l'inglese, "per essere *cool*". La compresenza sociale di queste logiche pervasive e contraddittorie crea continui cortocircuiti nella comunicazione sociale (Castells 2008). Si può tentare la fuga a bordo di una Bmw, correndo oltre i limiti nelle strade statali, sparando nei campi, frequentando le palestre di culturismo per assomigliare agli eroi del cinema o facendo debiti pur di avere una casa da rivista. Ma sarà sempre una fuga entro i limiti di una socialità regolata dai flussi culturali dominanti.

4. Conclusioni

I giovani palestinesi israeliani di Cana vivono ad un tempo due diversi paradigmi identitari: quello palestinese, appreso in famiglia, propagandato dalle organizzazioni della resistenza o che viene dai racconti e dalle esperienze dei territori di Cisgiordania e della Striscia di Gaza e quello israeliano che

domina le istituzioni politiche, economiche e culturali. A ciò vanno aggiunti gli effetti del dispiegarsi dei nuovi modelli di consumo che filtrano nelle case, trasformano la grammatica, rispondono alle domande che l'aura dell'Occidente ha indotto e sovrascrivono/annebbiano le domande continuamente poste dalla loro situazione quotidiana. È ciò che accade in ogni dove delle metropoli, nei suoi centri così come nelle sue periferie, ma qui, nel particolare contesto dominato dalla dimensione bellica e con la diffusa sensazione di impotenza dinanzi ad "un nemico così potente", l'influenza dei nuovi codici di produzione e consumo, il materializzarsi dei luoghi astratti e seducenti del profitto, le sue proposte di "benessere", le sue inconfondibili firme, i marchi delle sue auto, i suoi stili di vita, creano tra i più giovani una miscela intollerante ed intollerabile, che radicalizza il malessere o, per sopravvivere, tende a rimuoverlo con mille artifici. Si tratta del modo fittizio in cui si tenta di rimuovere la discriminazione e la marginalità sociale, un modo che libera apparentemente dal peso di identità insostenibili, apre le porte alla formazione della nuova soggettività proposta dalle pubblicità, ma che, nell'impossibilità di raggiungerla, crea ulteriore frustrazione.

I frammenti raccolti durante il mio lavoro di ricerca testimoniano proprio questa sorta di "schizofrenia" (Sanbar 2005), questa identità divisa e indecisa, che è possibile riscontrare nelle autorappresentazioni dei giovani incontrati. Si può parlare della compresenza di due processi di segno contrario: "un incistamento nato dall'interno, un corsetto imposto dall'esterno" (Memmi 1979: 90). Il primo è il risultato del ripiegamento, dinanzi alla politica di assoggettamento e discriminazione dello Stato Israeliano ed alla sclerotizzazione di un conflitto che non trova sbocchi, su "valori-rifugio" come la famiglia tradizionale, la testimonianza religiosa o, anche, il nazionalismo palestinese; il secondo è il risultato del sovrapporsi di tre dinamiche particolari, quella dello Stato Israeliano, la dimensione bellica che caratterizza l'area, le influenze della cultura del mercato capitalistico.

Definire il nazionalismo palestinese come un "valore-rifugio", espressione che Albert Memmi utilizza per la famiglia tradizionale o la religione (*ibidem*: 88-90), non è qui una forzatura, poiché a ben guardare rappresenta diffusamente la speranza di una possibile liberazione dal giogo coloniale/neocoloniale. Un valore, quindi, in cui si può trovare riparo dalla travolgente negazione sionista.

Sartre, nell'introduzione al libro di Memmi *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, scrive:

le antiche strutture sociali sono polverizzate, gli indigeni "atomizzati", ma la società coloniale non

può integrarli senza distruggerli. Bisognerà dunque che essi ritrovino la loro unità contro di lei. Quegli esclusi rivendicheranno la loro esclusione sotto il nome di nazionalismo: è il colonialismo che crea il patriottismo di colonizzati (1979: 23).

Nel caso palestinese, l'opzione dello Stato nazionale si presenta già sotto il dominio ottomano e si formalizza sotto il dominio sionista (Pappe 2005; Sanbar 2005; Said 2001). È il portato di ciò che va sotto il nome di modernità ossia il portato politico delle nuove formazioni sociali di tipo capitalistico (Pappe 2005). Perché si costituisca la risposta nazionale occorre che abbiano smesso di operare le preesistenti forme di organizzazione sociale e che la visione politica ed amministrativa della società sia uniformata su quella di tipo occidentale. E allora:

Al culmine della sua rivolta, il colonizzato conserva il marchio e le lezioni di una così lunga coabitazione, [...]. Da cui il paradosso (citato come la prova decisiva della sua ingratitudine): il colonizzato si batte e rivendica i suoi diritti nel nome degli stessi valori del colonizzatore, utilizza le sue tecniche di pensiero e i suoi metodi di lotta. (Bisogna aggiungere che è il solo linguaggio che il colonizzatore comprenda) (Memmi 1979: 107).

Ciò, forse, libererà dal giogo coloniale, ma non, come si è visto, dal neocolonialismo o dall'imperialismo (Mellino 2005). Così come il rifugio nella religione o nella famiglia tradizionale liberano forse dalle incertezze del presente, ma non dalla catena di oppressioni che si portano inevitabilmente dietro.

Il caso di Cana mostra una realtà che tenta di sopravvivere in un contesto ostile, di marginalità, e che nel sopravvivere spesso tenta di con-fondersi con la realtà dei dominanti, che però continuano a sospingere ai margini. Il margine è allora il luogo dove la parte rifiutata della società viene rinchiusa. Quando ciò viene alla coscienza, quando matura la sensazione di essere "l'altro" rifiutato, la tentazione è quella di fuggire dal margine percepito come lo spazio degli sconfitti. Ma è allora, quando si accetta la sconfitta, che si diventa davvero sconfitti. Bell Hooks, che sulla vita a "margine" ha scritto pagine suggestive in *Elogio del margine* (1998), invita a considerare in modo nuovo il margine, a non trattarlo più come spazio della disperazione, ma a recuperarlo come luogo della resistenza, dove è possibile resistere, far parte del corpo sociale da *esterni*, costruirlo come alternativa, trovare *casa* in esso: «per me questo spazio di apertura radicale è il margine, il bordo, là dove la profondità è assoluta. Trovare casa in questo spazio è difficile, ma necessario. Non è un luogo "sicuro". Si è costantemente in pericolo. Si ha bisogno di una comunità capace

di far resistenza» (Hooks 1998: 66-67).

Sentirsi "a casa propria", in questo senso, è ben altra cosa della traduzione politica del farsi Stato Nazionale e rimane la vera posta in gioco nella partita che oppone i territori allo spazio im-proprio, i dialoghi delle comunità alle dialettiche dei poteri, la "diffusione del potere" (Boni 2011; Zibechi 2007) al dominio delle sue forme concentrate.

Note

* Questo articolo sintetizza alcune riflessioni frutto di una ricerca più ampia iniziata nel 2009, e in particolare dell'ultima esperienza di campo condotta tra aprile e settembre del 2011.

¹ Il Movimento Sionista prima della nascita dello Stato di Israele promosse un processo di rivitalizzazione dell'ebraico, che doveva diventare la lingua ufficiale dell'ebreo, futuro cittadino di uno Stato fatto a sua misura. In questa direzione iniziò una politica di *ebraicizzazione* dei nomi delle località, un «tentativo sistematico, erudito, politico e militare di dearabizzare il territorio – i suoi nemici, la sua geografia, ma soprattutto la sua storia» (Pappe 2007: 271).

² Dati forniti dal servizio psicologico di Cana. Si tratta di dati ancora in fase di raccolta e revisione.

³ La ricerca *pilot*, ancora in corso, è stata realizzata con la collaborazione del Ministero della Salute e *Joint Israel*. Collaborano alla ricerca: il Ministero dell'Educazione, il Ministero dei Servizi Sociali, il Ministero dell'Industria, del Commercio e dell'Occupazione, l'Ufficio per l'Immigrazione, l'Ufficio Pensionati, l'Esercito Israeliano, la Polizia Israeliana, i Servizi Penitenziari, l'Assicurazione Nazionale, l'Agenzia Ebraica, le Cliniche statali Makabi e Klalit, il Centro per la Salute Mentale di Ber Iakov-Nes Ziona, l'Ospedale Kaplan, l'Ospedale Assaf Harofeh, l'Ospedale Haemek, l'Associazione Primo Soccorso Psicologico, l'Associazione Assistenza e Ascolto sulla Rete, l'Associazione "Per la vita", il Comune di Ramli, il Comune di Rehovot e il Consiglio Locale di Kfar Kanna.

⁴ Trad. di Mohammad H. da originale in ebraico disponibile sul sito del Ministero della Salute israeliano: www.health.gov.il/pages/default.asp?maincat=19&catId=1032.

⁵ *Agenzia stampa Infopal*: www.infopal.it/leggi.php?id=15238.

⁶ *Agenzia stampa Infopal*, dati del Ministero dell'Immigrazione: www.infopal.it/leggi.php?id=19393.

⁷ *Ibidem*: www.infopal.it/leggi.php?id=15859.

⁸ Oren Yiftachel definisce Israele un'etnocrazia: «un regime non democratico che cerca di estendere o conservare uno sproporzionato controllo etnico sul territorio multietnico conteso. L'etnocrazia si sviluppa per lo più quando il controllo sul territorio è minacciato, e quando il gruppo dominante è abbastanza forte da determinare unilateralmente la natura dello Stato. L'etnocrazia è pertanto un regime instabile, in cui le forze avverse dell'espansionismo e della resistenza sono perennemente in conflitto» (in Hilal-Pappe, 2003: 102-103).

⁹ Partito che lotta per uno Stato binazionale, "Stato unico per tutti i cittadini", e sostiene, per i territori occupati, la creazione di uno Stato Palestinese. Uno dei principali leader è considerato Azmi Bishara.

¹⁰ È questo l'orientamento di psicologi come Mohammad Kraiyim del Servizio Psicologico di Cana a proposito della gran quantità di casi ufficialmente diagnosticati come "dislessici".

¹¹ Nel 1956 la leva è diventata obbligatoria anche per i Drusi i *leaders* dei quali richiesero l'allargamento della circoscrizione, sentendo che l'astensione dalla leva si accompagnava alla negazione dei pieni diritti di cittadinanza (*Federal Research Division* 2004: 324).

¹² Nel 2004 il 49,2% degli arabi-israeliani che hanno tentato di essere ammessi all'Università sono stati respinti. L'8,1% degli studenti israeliani erano arabi. Nello stesso anno, la politica di gestione degli studenti arabi ha spinto molti ad abbandonare l'Università: il 13,2% degli studenti universitari ha scelto di non proseguire gli studi. Si veda Haj Yehia (2004).

¹³ Dati forniti dal Servizio psicologico di Cana.

¹⁴ Si veda: www.g9g.com.

¹⁵ Indumento musulmano femminile.

Bibliografia

- Anderson B.
2003 *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.
- Appadurai A.
2001 *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.
- Balandier G.
1977 *Società e dissenso*, Dedalo libri, Bari.
- Bhabha H. K.
2012 *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Boni S.
2011 *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano.
- Carmagnola F., Matera V.
2008 (a cura di) *Genealogie dell'immaginario*, UTET Università, Torino.
- Castells M.
2008 *La nascita della società in rete*, UBE paperback, Milano.
- Cohen R.
2005-6 «Le tartarughe e le rane. Guerra, politica fondiaria e identità in Israele-Palestina», in *Archivio antropologico Mediterraneo*, anno VIII/IX, n. 8/9: 31-37.
- Dabbagh N. T.
2005 *Suicide in Palestine: Narratives of Despair*, Hurst & Company, London.
- Durkheim É.
1897 *Il suicidio anomico*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino: 293-334.
- Fanon F.
1952 *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore (1996).
- Federal Research Division
2004 *Israel A Country Study*, Kessinger Publishing, Washington DC.
- Foucault M.
2005 *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
2010 *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano.
- Franceschini E.
2002 «Amos Oz: "Suicidi in Israele? Tutta colpa della guerra"» in *la Repubblica*, 4 dicembre 2002.
- Geertz C.
1999 *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna.
- Hadawi S.
1969 «Idee chiare sulla Palestina», in C. Pancera (a cura di), *La lotta del popolo palestinese*, Feltrinelli, Milano: 23-114.

- Haj Yehia K.
2004 *Studio analitico di dati su studenti arabi nel mercato del lavoro israeliano* in *Giornale dell'istituto arabo per gli insegnanti arabi di Haifa*, web.beit-berl.ac.il/~bbsite/aitat/alresale-files/.../kusai.doc (in arabo) [ultima cons. 15-12-2011].
- Halleli P.
2008 «The excluded citizenship identity: Palestinian/ Arab Israeli young people negotiating their political identities», in *British Journal of Sociology of Education*, 29: 2: 201-212.
- Hamdan A.
2005 *Arab Youth in Israel 2004: Needs, Activities and Expectations*, Mada's Public Opinion Surveys n. 5.
- Hooks B.
1998 *Elogio del margine. Razza sesso e mercato culturale*, ed. it. a cura di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano.
- Koensler A.
2008 *Amicizie vulnerabili*, Morlacchi, Perugia.
- Mbembe A.
2005 *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- Mellino M.
2005 *La critica postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- Memmi A.
1979 *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli.
- Nachman R. et al.
2002 «Suicide in Israel: 1985–1997» in *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, novembre 27(6): 423-428.
- Pappe I.
2004 «Paura, vittimizzazione, sé e l'«altro»», in Hilal J. e Pappe I. (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, Bollati Boringhieri, Torino: 132-151.
2005 *Storia della Palestina moderna. Una terra, due popoli*, Torino, Einaudi.
2008 *La pulizia etnica della Palestina*, Fazi Editore, Roma.
- Perugini N., Harb S.
2010 *Lo spazio, il diritto e le loro pratiche in una frontiera coloniale contemporanea: Battir e i villaggi a ovest di Betlemme (Palestina)* in *Quaderni di ricerca della Fondazione Angelo Frammartino*, www.antropologica.drupalgardens.com /content/nicola-perugini [ultima cons. 15-12-2011].
- Rabinowitz D.
2000 *Overlooking Nazareth: the ethnography of exclusion in Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Remotti F.
2007 *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
- Said W. E.
2001 *La questione palestinese: la tragedia di essere vittima delle vittime*, Gamberetti, Roma.
2006 *Orientalismo. L'immagine dell'Oriente in Europa*, Feltrinelli, Milano.
2007a *Umanesimo e critica democratica. Cinque lezioni*, Il Saggiatore, Milano.
2007b *Il mio diritto al ritorno*, Nottetempo, Roma.
- Sanbar E.
2005 *Il Palestinese. Figure di un'identità: le origini e il divenire*, Jaca Book, Milano.
- Sayad A.
2002 *La doppia assenza: dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano.
- Shinin Y., Herzog H., Raeh R.
2009 *Integrare il settore arabo nell'economia israeliana. Caratteristiche e ostacoli*, Istituto israeliano per la pianificazione economica, www.modelim.co.il/x/pdf/arabs.pdf (in ebraico).
- Taylor C.
2005 *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma.
- The Galilee Society, Rikaz
2011 *The Palestinians in Israel. Third Socio-economic Survey 2010*.
- Vercelli C.
2008 *Breve storia dello Stato d'Israele*, Carocci Editore, Roma.
- Veronese G., Castiglioni M., Said M.
2011 «Tra contemporaneità e tradizione: la famiglia araba in Israele al tempo della globalizzazione», in Leone G. (a cura di), *Vivere l'interculturalità. Ricerche sulla vita quotidiana*, UNICOPLI, Milano: 113-126.
- Yiftachel O.
2004 ««Etnocrazia». La politica della giudaizzazione di Israele-Palestina» in Hilal J. e Pappe I. (a cura di), *Parlare con il nemico. Narrazioni palestinesi e israeliane a confronto*, Bollati Boringhieri, Torino: 96-131.

Young R.

2005 *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma.

Zibechi R.

2007 *Disperdere il potere. Le comunità aymara oltre lo Stato boliviano*, Intra Moenia/Carta, Napoli.

Sitografia [Ultima consultazione: 15-12-2011]

Adalah - The legal Center for Arab Minority Rights in Israel (2011), *Inequality Report: The Palestinian Arab Minority in Israel*, www.adalah.org/eng/.

Arabs48: www.arabs48.com

Israel Central Bureau of Statistics: www1.cbs.gov.il

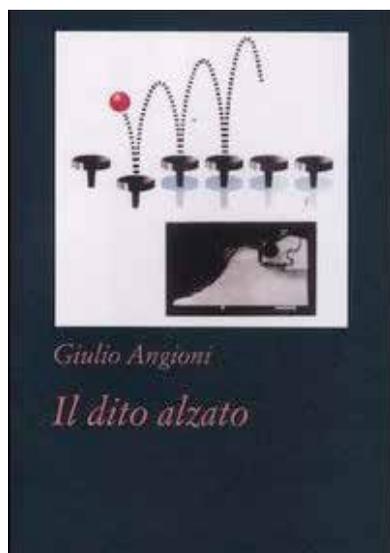
Israel Ministry of health : www.health.gov.il

Mada al-Carmel. Arab Center for Applied Social Research:
www.mada-research.org

Population Reference Bureau: www.prb.org

Rikaz Databank www.rikaz.org

The Galilee Society - The Arab National Society for Health Research & Services: www.gal-soc.org



GIULIO ANGIONI, *Il dito alzato*, Sellerio 2012, pp. 246, euro 18,00, ISBN 978-88-3892-653-2

“Il dito alzato, come fa chi chiede la parola, per dire la sua. In queste pagine dico la mia su alcune cose piccole, grandi e grandissime del mondo e della vita, e anche oltre. Come tutti, sempre, potendo. Prendo la parola su ciò che ci sta accadendo, tanto nel vasto mondo quanto dalle mie parti, Sardegna e dintorni”. Così Giulio Angioni riassume, nella *Nota* iniziale, il contenuto del suo libro, più avanti precisando: “Gli scritti qui raccolti, spesso richiesti, sono apparsi di solito su quotidiani e periodici. Nell’assemblarli in volume intervengo per snellire, chiarire ciò che ora è meno noto, tralasciare ciò che non è più all’ordine del giorno”.

Molte le pagine che riguardano la Sardegna, non deludendo le aspettative dei più a fronte di un autore sardo. Ma la lettura di *Il dito alzato* relativamente soddisfa tali aspettative. Giulio Angioni scrive sì e molto di Sardegna, ma di Sardegna nel mondo, di faccia al mondo, dentro il mondo, infine dunque, del mondo: “grande e terribile”, come almeno tre o quattro volte ripete; e mi ricorda Andrej Platonov, *Il mondo è bello e feroce*. Me lo ricorda, perché il “grande” di Giulio Angioni, a fine lettura, sembra porgersi anche come risentimento di bellezza, bel-

lezza smisurata; e il “terribile”, se da una parte si affianca al “feroce” di Platonov, dall’altra, però, non poco sembra trattenere del *tremendum e fascinans*, del *mysterium*.

E allora questo libro mi interroga. Il mondo mi interroga se ne scorro le pagine; o se è troppo dire questo, dirò che mi spinge a un dialogo serrato con ogni mia esperienza, con i miei modi di pensare, di amare, di intrecciare relazioni con gli uomini o di poggiare lo sguardo su loro; con i miei giudizi sul modo in cui oggi vanno le cose o ieri andavano, con le mie considerazioni sulla vita e sulla morte, su Aldilà e Aldiqua; e perfino sui nuovi modi di smaltire la spazzatura, che pare cosa da niente, e fa per giunta ridere nell’elzeviro *Raccolta differenziata*.

È un libro attraversato da ironia, spesso amara, beffarda, affilata. Ne fanno le spese Berlusconi e berlusconiani, leghisti e altri non laudabili politici anche di Sardegna, certa precettistica cattolica e suoi rappresentanti, la visione-sentimento di superiorità degli Occidentali, “superiorità morale, religiosa, tecnica e anche estetica” (p. 19), i razzismi scoperti o sotterranei di cui si dice in molti interventi che soprattutto giovani e giovanissimi dovrebbero leggere per sottrarsi alle insidie di pregiudiziali e assodati luoghi comuni, all’inganno dei buonismi caritatevoli, degli atteggiamenti ‘relativistici’.

L’ironia stenta a reggersi in piedi di fronte a tragedie come quella odierna degli emigranti che a migliaia tentano di fuggire da fame e guerra (*Inferno d’acqua*), “sfidando barriere d’acqua e di cemento, e l’incomprensione dei locali”, a centinaia annegando nel ‘passaggio della salvezza’. Poiché nessun Mosé li guida, né conforta e incoraggia “Non abbiate paura! Siate forti e vedrete la salvezza che il Signore oggi opera per voi [...] Il Signore combatterà per voi e voi starete tranquilli” (*Esodo* 14, 13-14). Io mi afferro, sperduto, al credo cristiano, ma vacillo. Mi guardo intorno e non scorgo salvezze, nemmeno la picco-

la salvezza di un po’ di giustizia. Giulio Angioni fa memoria della “sentenza di un giudice civile torinese, che discrimina di fronte alla legge un albanese rispetto agli italiani, tutti da indennizzare per i parenti morti sul lavoro. L’indennizzo è stato stabilito come dieci volte inferiore per l’albanese, perché la stessa cifra in euro in Albania varrebbe dieci volte più che in Italia. E in Senegal, cento volte meno, da liquidare in banane?”. E io penso al mio amico ashanti Kwasi che sperimenta il sopruso di una fabbrica bresciana, sottopagato, sfruttato, truffato: “E’ un nero” - se mai dicono nero e non negro.

Fra il tanto, in questo libro, che sospinge a riflettere, mi soffermo brevemente sul capitolo *Lotta per la morte* in cui l’Autore espone brevemente e commenta il caso dell’americana Terri Schiavo, morta per eutanasia. Mi era sembrato coraggioso, rassicurante, l’intervento di Enzo Bianchi sull’analoga fine di Eluana, pubblicato su “La Stampa” del 15 febbraio 2009. Enzo Bianchi, fra l’altro, riportava le parole di Paolo VI nella lettera pontificale indirizzata ai medici cattolici nel 1970: “[...] In molti casi non sarebbe forse un’inutile tortura imporre la rianimazione vegetativa nella fase terminale di una malattia incurabile? In quel caso, il dovere del medico è piuttosto di impegnarsi ad alleviare la sofferenza, invece di voler prolungare il più a lungo possibile, con qualsiasi mezzo e in qualsiasi condizione, una vita che non è più pienamente umana e che va naturalmente verso il suo epilogo [...]”. Ma Giulio Angioni scrive: “E fra tanti interrogativi, mi chiedo se non abbiano peccato di presunzione anche quei giudici della corte dello stato della Florida che nel caso di Terri Schiavo hanno ritenuto di saperne abbastanza sulla vita e sulla morte da sapere e potere decidere della vita e della morte di Terri Schiavo, che riposi in pace. I giudici, loro, spero che lo vivano tutto il disagio di dubbi come questi, magari la mattina convinti che quella

non era vita degna di essere vissuta, la sera convinti che ogni tipo di vita è meglio della morte”.

Una considerazione come questa sbalestra: al di là del caso particolare dell'eutanasia, scuote ogni rassicurante certezza.

In *Il dito alzato*, uno dei *leitmotiv* è proprio quello del dubbio, una sorta di *dubito, ergo sum* quale emblema di vita. E questo è tratto connotativo del fare e dire di Giulio Angioni, leggibile non solo in questo libro. Arduo è professare l'umiltà, e intendo qui umiltà nella salvaguardia del proprio umano, imprescindibile, necessario orgoglio. E se anche papi e parroci dismettessero l'abito delle certezze? Se finalmente liberassero i fedeli dalla zavorra del diavolo e dell'inferno? “Santità, ce l'abbiamo fatta col limbo, finalmente abolito, ma a quando l'abolizione del purgatorio e finalmente dell'inferno? E poi magari anche, come Le ha suggerito un comico, una bella domenica di primavera si affaccia alla finestra vaticana e dice al mondo: figlioli, fratelli, siete liberi, non so e non ci capisco niente neanche io, non sono mica infallibile, tutte esagerazioni, perciò vi prego, fatevi compagnia nel dubbio, nel nostro comune non sapere, facciamoci coraggio tutti insieme” (*Povero diavolo*).

Notevoli sono gli interventi su scrittori, studiosi, politici di alto merito, sardi e non, molti noti a un ampio pubblico: Emilio Lussu, Gonario Pinna, Sergio Atzeni, Antonio Gramsci, Salvatore Satta, Stefano Vilardo, Grazia Deledda. Accanto a loro, con molta proprietà, l'editore Elvira Giorgianni, “Signora del buon libro italiano”. Sono pagine incisive, vivide, intense, percorse anche da ricordi personali; pennellate narrative più prossime a un Van Gogh che a un Courbet.

E poi c'è un Giulio Angioni che “vola”, vola da poeta insieme a Cagliari e alla Sardegna. “Cagliari, questa mezzaluna di città intorno a una mezzaluna di mare, è un luogo, naturale e umano, di bellezza e suggestione grandi. Luogo dove

sembra che la nostra isola decolli in volo su nel cielo e sopra il mare [...] spesso controllo proprio lì di fronte che aspetto ha Monte Urpinu, lo stato dello stagno di Molentargius con la dislocazione sempre varia dei fenicotteri rosa, le sfumature di colore delle saline che cambiano nella giornata e nelle stagioni e anche tra di loro, ogni vasca il suo, il grande Golfo degli Angeli e la Sella del Diavolo, il capo e le alture di Sant'Elia, di Calamosca, una luna di spiaggia del Poetto [...] Dietro, verso Nord, oltre il colle e la rocca pisana di San Michele, ci sono ma invisibili, i paesaggi interni della mia infanzia, anch'essi così mediterranei a modo loro, cerealicoli”. È la *Trexenta*: “Oggi in questa terra di orizzonti lunghi e di colline di ampelodesma (*craccuri*) sento con vertigine che la mia fanciullezza è più vicina ai tempi dei nuraghi che a tempi come questi qui di oggi. Come non sentire anche spavento, meraviglia? Non sarà che rimane memoria solo di ciò che lo voleva diventare, ci aspirava da sé, per conto suo, a essere memoria? [...] Non è grande la Trexenta, ma c'è tutto, a saperlo trovare. Per esempio, manufatti del passato di cui la gente è orgogliosa, si è abituata a considerarli importanti, da tempo ne ha cura: soprattutto i resti nuragici e prenuragici, come la Dea Madre di Senorbì. Solo chi è stato da queste parti sa la bellezza problematica della Sardegna più ovvia, e forse più vera. Nell'isola più isola nel Mediterraneo, anche la Trexenta è un luogo dove la natura ha saputo esplicitare bene il compito di fare un'isola di pace”.

Toni commossi, come facilmente si osserva dai brani che ho riportato, attraversano le pagine di *In volo sul mare* e di *Trexenta*. Ma Giulio Angioni sa anche, e ne dice diffusamente, il “tanto male” della sua isola nel passato e nel presente; lo sa da storico, da antropologo, da uomo costantemente animato da impegno sociale. Fra il tanto male, le espressioni di arcaica violenza tra cui è annoverabile la morte violenta

di Peppino Marotto *Bucca Manna*, “che ha cantato le transumanze dei pastori in marine e campidani, in Carsi e agriturismi, fuggendo «*da su mere e da sa mal'annada*» [fuggendo dal padrone e dalla mal'annata] ed è stato ucciso perché “Denunciava con forza una qualche malefatta”.

Man mano che gli anni avanzano, non si ha più la forza di tirare su dal pozzo della vita le belle cose che ci stanno in fondo: le speranze, i sogni, le visioni. Ma il sogno mi raggiunge ricordando le pagine più volte lette di *Il nuovo mondo*. Ne stralcio poche righe: “Almeno solo per una notte, solo per qualche ora, lasciatemi essere commosso e felice. In pubblico e in tutta questa grande compagnia, soprattutto di un mondo terzo e quarto che si felicità di meraviglia molto più di questo che si crede primo mondo. E non mi dite ingenuo, esagerato. A domani i distinguo, la prudenza. A dopo lo scetticismo. [...] Lo so che domani dovrò chissà quanto spesso distanziarmi, deluso, protestare per cose che Obama farà o non farà. Ma oggi ho solo motivi di entusiasmo. Inaspettati. [...] Al di là delle sue capacità e delle sue intenzioni, Barack Hussein Obama, l'uomo uscito dall'Africa come già l'Umanità alla sua origine, è simbolo efficace di speranza, anche per l'uomo in generale, per l'umanità”. Mi raggiunge il sogno, quello grande di un mondo bello e buono da vivere.

Chiudono il libro due scritti: *Un film del cuore* e *Raccontare*. Nel primo, con forti risentimenti personali, Giulio Angioni si esprime sul film di Kubrick, 2001: *Odissea nello spazio*. Il secondo è un excursus sulla propria narrativa letteraria. A prescindere dall'analisi del film, magistralmente condotta, mi segna ancora in positivo, contro ogni sfiducia nel fare umano, quanto si legge a p. 228: “Bisogna avere fiducia nell'uomo: che altro abbiamo? Anche pensando a Dio o a qualcosa del genere, è un giro un po' più lungo per tornare alla speranza, o alla salvezza: garantita da Dio, da tutto

quello che vuoi, ma all'uomo si torna, *hic et nunc* e nel futuro". E poco oltre: "Non possiamo rinunciare a essere uomini che devono manipolare la natura. L'uomo è *faber* tanto quanto è *sapiens*, e viceversa. E si porta dentro e appresso la morte, rappresentata nel film da quella misteriosa sequenza finale: il farsi dell'uomo e quel 'non sappiamo', l'enigmaticità della fine, anche della fine della nostra specie".

Raccontare è il più lungo fra i 49 scritti assemblati in *Il dito alzato*. Ve ne è ragione: Giulio Angioni dice di sé come scrittore di narrativa, ma così facendo viene anche a riprendere molte considerazioni espresse in tutto il libro. Non è facile richiamarle qui. D'altronde, certe modulazioni del mio pensare e vivere, mi sospingono a tenere salde in mente poche righe: "Insomma, il mio raccontare, come per tutti secondo me, nasce dalla paura di morire. E spesso anche di vivere. Ecco, dovevo pur arrivarci a questa capitale ovvietà. Contro questa paura originaria mi pare di riuscire a farmi coraggio in compagnia di chi mi legga, a modo suo, nella ricognizione del nostro comune destino" (p. 233). Ma c'è qualcosa sottostante a questo modo di farsi coraggio narrando: inventare un mondo "perché, paradossalmente, sia più veritiero". La *Nota* di Giulio Angioni si conclude: "Dire la propria in un libro è forse la maniera più discreta di alzare il dito, non tanto perché a decidere dei libri sono gli editori, ma anche perché a decidere di leggerli sono i lettori. E i libri tanto più sono buoni quanto meglio riescono a dare o a lasciare al lettore la parte principale".

Io me la sono presa questa parte, esageratamente. E per giunta sono di parte da quando i miei due figli a lungo hanno soggiornato, l'uno come docente universitario, l'altro come dottorando, nell'Isola dei nuraghi, delle piccole chiese di campagna, del mare intorno cristallino, mai visto così in ognidove sia andata. Nell'Isola che ha alzato la testa, guardando al nuovo come cosa

buona nella custodia della tradizione sotto la guida di un uomo che "ha rappresentato una Sardegna che ha lavorato, prodotto, organizzato, innovato, fatto cultura, che ha passioni civili e volontà di mutamento. Anche con insolito ottimismo": Renato Soru. (*Elsa Guggino*)

JEAN CUISENIER
Centre national de la recherche scientifique, Paris
jean.cuisenier@wanadoo.fr

Navi, navigatori, navigazioni ai tempi di Omero

Disponiamo dei mezzi per fissare le idee ed affinare le nostre conoscenze sulle navi, i navigatori e le navigazioni ai tempi omerici, tra il XIII e il X secolo a.C., epoca di riferimento dei testi omerici, e tra il VIII e il VII secolo, quando il testo epico viene fissato nella scrittura? In seguito alla spedizione in barca a vela che l'autore ha diretto sulle presunte strade di Ulisse secondo l'*Odissea*, è possibile precisare e verificare con l'esperienza le caratteristiche tecniche delle navi armate dall'eroe e dai suoi marinai, i *pentekontores*. I testi mostrano la composizione e le capacità degli equipaggi, quali erano le manovre e le pratiche utilizzate per le grandi navigazioni. L'autore, con la collaborazione di un architetto navale, riesce a proporre in scala la ricostruzione grafica di una nave di questo tipo. Il disegno così prodotto è abbastanza dettagliato e preciso da fornire gli elementi pertinenti per l'elaborazione di un modellino su scala ridotta in tre dimensioni, e anche, se si proponessero dei mecenati, per dare le informazioni cifrate e i piani preliminari adeguati per ricostruire, un giorno, una nave da guerra dell'epoca omerica capace di navigare.

Parole chiave : Odissea; Marinaio; Vela; Architettura navale; Nave da guerra.

In homeric age boats, seamen and sailings

May we pick up the means to fix our ideas and refine our knowledge on the boats, the seamen and the sailing in the Homeric times ? i.e. in the XIII-X centuries before J.-C., the age what the Homer's text refers to, or in the VIII-VII centuries, the age when the epic text was for the first time written? Following the sail expedition, steered by the author, on the supposed sailing ways of Odysseus, according to Greek text, one can clarify and by experience verify the technical characteristics of the boats managed by the hero and his seamen, the pentekontores. How were the crews collected and composed ? What were the capabilities of the crews ? How the boats were operated ? How the commanders and the pilots managed long sailing ? The author propose, with the help of a naval architect, to graphically recreate a boat of this type, at scale. The drawings so designed are enough detailed and accurate to supply the pertinent elements in order to build a three dimensions model, and indeed, with the help of some patrons or « mecenés », in order to give the numeral figures and the preliminary plans suited to rebuild, maybe, an Homeric age sail war-boat.

Keywords: *Odyssei; Seafarer; Sail; Naval-architecture; War-boat*

CATERINA PARISI
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici,
Socio-Antropologici e Geografici
caterina_parisi@hotmail.it

I popoli tra "natura e cultura" nelle Storie di Erodoto

Le *Storie* di Erodoto di Alicarnasso hanno svolto un ruolo fondamentale non solo nel campo della storiografia, ma anche in quello dell'etnografia. Le parti etnografiche, infatti, occupano la prima metà dell'opera e in esse lo storico ha potuto inserire i dati raccolti su usi e costumi di quei popoli che egli stesso aveva osservato nel corso dei suoi viaggi. L'articolo si propone di rintracciare e analizzare, in particolare, le informazioni relative alle abitudini alimentari allo scopo di risalire, sulla base di esse, al livello di civiltà del popolo che le adotta. A seguito dell'analisi dei comportamenti alimentari, i popoli verranno distinti nelle categorie lévistraussiane del "crudo" e del "cotto". In questa analisi verranno altresì segnalate tutte quegli scenari in cui le categorie strutturaliste non sono in grado di definire adeguatamente la complessità del variegato panorama umano raccontato dalle *Storie*.

Parole chiave: Erodoto; Cotto; Crudo; Agricoltura; Nomadismo.

"Nature and culture" people in Herodotus' Histories

The Histories of Herodotus of Halicarnassus played a fundamental role not only in the field of historiography, but also in that of ethnography. In fact, the ethnographical parts occupy the first half of the work. In these parts the historian entered data on uses and customs of those peoples which he observed during his travels. The article aims to gather and analyze, in particular, the information on eating habits in order to establish the level of the civilization of people by which they are adopted. After the analysis of eating behaviors, these peoples will be divided into the categories of "raw" and "cooked" conceived by C. Lévi-Strauss. In this paper will be also indicated all those scenarios where structuralist categories are not able to describe adequately the complexity of the various human panorama told by histories.

Keywords: *Herodotus; Cooked; Raw; Agriculture; Nomadism.*

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
 Departamento de Antropología Social
 Facultad de Filosofía y Letras
 Campus de Cartuja
 jgonzal@ugr.es

Ercole, eroe mediterraneo, nelle tradizioni sulla fondazione delle città andaluse

Nel racconto di fondazione di molte città andaluse – Cadice, Siviglia e Granada soprattutto – Ercole, o i suoi predecessori o epigoni, compaiono come eroi fondatori. I tentativi di identificare dei padri fondatori delle città andaluse cercano di recuperare il racconto dell'Antichità di fronte al periodo islamico. La presenza di questi racconti diverrà più forte nei secoli XVI e XVII, soprattutto nei cronisti delle "antichità ed eccellenze" delle città andaluse. La presenza del Mediterraneo e dei suoi eroi, soprattutto il diluviano Tubal e dell'Ercole greco-africano, sarà una costante.

Parole chiave: Andalusia; Racconti di fondazione; Ercole; Mediterraneo; Cronache spagnole

Hercules, Mediterranean hero, in the traditions on the foundation of Andalusian towns

In the foundation story of several Andalusian towns – Cadix, Sevilla and Grenada above all – Hercules or his predecessors or epigones appears as founding heroes. The attempts to identify founding fathers of Andalusian towns try to recover the Antiquity's tale against the Islamic period. It is during the XVIth and XVIIth Centuries when these stories will gain a wider influence especially in the chroniclers of Andalusian town's "antiquities and excellences". The presence of the Mediterranean and its heroes, mainly the diluvian Tubal and the Greek-African Hercules, will be a constant.

Keywords: Andalusia; Foundation Stories; Hercules; Mediterranean; Spanish Chronicles

PINO SCHIRRIPA
 Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
 Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
 pino.schirripa@uniroma1.it

Grossisti, farmacie, ONG e medicina tradizionale. Il mercato dei farmaci tra pubblico e privato in Tigray (Etiopia)

Dopo la guerra civile e la sconfitta del DERG (1991), il nuovo governo etiopico ha dato inizio a una politica di liberalizzazione economica. Questa ha coinvolto anche il settore sanitario, che ha visto la nascita di nuove imprese sia nel settore clinico sia in quello della distribuzione e

vendita di farmaci; oggi in Etiopia nel settore farmaceutico coesistono strutture pubbliche e private.

L'articolo fornisce un quadro dell'organizzazione della distribuzione dei farmaci in Tigray attraverso l'analisi delle politiche dei grossisti pubblici e privati. Si illustra anche il mercato dei farmaci analizzando i differenti tipi di venditori (farmacie pubbliche e private, *drug-shops* e *rural drug-shops*), le ONG e il mercato informale della medicina tradizionale, focalizzandosi su come gli individui si muovano in questo complesso sistema per far fronte ai propri bisogni di salute.

Parole chiave: Etiopia; Farmaci; Antropologia medica; Ong; Medicina tradizionale

Wholesalers, pharmacies, NGOs and traditional medicine. Market of drugs between public and private in Tigray (Ethiopia)

After the Civil War and the defeat of Derg (1991), the new government in Ethiopia has started a program of liberalization of economy. This has involved the health system too, giving rise to new health enterprises both in clinical sector and in distribution and selling of pharmaceutical drugs. As a consequence, nowadays in Ethiopia in the pharmaceutical sector there public and private facilities co-exist.

The paper gives a sketch of organization of distribution of drugs in Tigray Region through the description of the policies of public wholesalers and private ones as well. It illustrates also the market of drugs analyzing the different kinds of drug sellers (private and public pharmacies, drug-shops and rural drug-shops), the charity sector, and the informal market of traditional medicine focusing in how people cope with this complex context in facing their health and care needs.

Keywords: Ethiopia; Pharmaceuticals; Medical Anthropology; Ngo; Traditional Medicine

GIOVANNI ORLANDO
 giovanni.orlando79@gmail.com

The dilemmas of anthropology 'at home' when your home is Sicily: between problem-solving critique and appreciative inquiry

This article deals with problems of emotion and positionality stemming from my fieldwork in Palermo as a 'native anthropologist'. It begins with a brief narrative of the casual life circumstances that brought me to study the city, before critically analysing in section one the regional tradition of research. Since the 1970s, Sicily has been at the centre of scholarly debates largely dealing with negative aspects: dependency, honour and shame, mafia. After re-

viewing the main anthropological studies of the island, in section two I focus on the epistemology shared by these as examples of Mediterranean studies, and on how with time this field has changed. In section three I reflect on the possibilities offered by Appreciative Inquiry to anthropologists who currently study Sicily. Appreciative Inquiry starts with two closely related assumptions. First, that the topics we choose are fateful: they contribute in setting the stage for what we later discover. Secondly, that systems of knowledge grow in the direction of what they most actively ask questions about. It thus follows that if we want to deal with positive aspects of a given culture, we need to design research in a way that allows us to appreciate – to ask questions about – the positive, and not only the negative, within that culture. In the article's conclusion, I suggest the need to approach Sicilian culture(s) as a plural construct.

Keywords: Native ethnography; Sicilian anthropology; Mediterranean studies, Appreciative inquiry; Fairtrade/organic movements.

Il dilemma dell'antropologia 'a casa' quando la tua casa è la Sicilia: tra problem-solving e appreciative inquiry

L'articolo tratta la questione dell'emozione e del posizionamento derivanti dalla mia ricerca sul campo a Palermo come 'antropologo nativo'. Dopo un breve racconto delle circostanze casuali che mi hanno portato a studiare la città, nella prima parte compio un'analisi critica della tradizione di studi sull'area regionale. Dagli anni Settanta, la Sicilia è stata al centro di dibattiti accademici che in gran parte hanno riguardato aspetti negativi: dipendenza, onore e vergogna, mafia. Dopo una rassegna sui principali studi antropologici sull'isola, nella seconda parte mi occupo dei presupposti epistemologici condivisi da questi studi, esemplificativi delle tendenze degli studi sull'area mediterranea, e del loro cambiamento nel tempo. Nella terza parte rifletto sulle possibilità offerte dalla *Appreciative Inquiry* agli antropologi che attualmente realizzano ricerche sulla Sicilia. La *Appreciative Inquiry* ha come punto di partenza due assunti strettamente interconnessi. Primo, gli argomenti che scegliamo contribuiscono a predefinire il terreno di ciò che successivamente scopriamo. Secondo, i sistemi di conoscenza crescono soprattutto in direzione di ciò che costituisce l'oggetto delle questioni che vengono poste. Ne consegue che se vogliamo occuparci degli aspetti positivi di una determinata cultura, dobbiamo impostare la ricerca in un modo che ci permetta di apprezzare – di porre questioni a proposito di – gli aspetti positivi, e non solo negativi, di quella cultura. Nella conclusione, suggerisco la necessità di guardare alla(e) cultura(e) siciliana(e) come un costrutto plurale.

Parole chiave: Etnografia nativa; Antropologia della Sicilia; Studi mediterranei; *Appreciative inquiry*; Commercio equo e solidale/movimenti per il cibo biologico.

AURORA MASSA

Dipartimento di Scienze della Persona
Università degli Studi di Bergamo
aurora.massa@gmail.com

«Non sapevo che bisognasse tenerlo nascosto». *Associazione e nuove forme di cittadinanza nella gestione dell'AIDS a Mekelle*

I percorsi biografici e le pratiche quotidiane dei malati di AIDS resistono a ogni tentativo di ridurre la malattia a evento biologico. L'indagine etnografica condotta in Tigray (Etiopia) ha evidenziato infatti come i vissuti e le esperienze di malattia interagiscano con i significati simbolici che vi si addensano intorno e con l'apparato sanitario (locale e transnazionale, governativo e non-governativo) preposto alla prevenzione e alla gestione dell'epidemia.

In primo luogo, sarà esplorato il legame tra la pluralità delle concezioni dell'AIDS, le sue ricadute sociali e i tentativi dei pazienti di gestire e trovare una soluzione olistica al male. In secondo luogo, sarà esaminato l'apparato sanitario, come detentore di un potere che plasma categorie sociali, determina l'accesso a specifici diritti, modella pratiche corporee e al tempo stesso costituisce un campo per nuovi sensi di appartenenza e (bio)socialità. Un campo all'interno del quale le associazioni dei malati sperimentano nuove soggettività e innovative pratiche di educazione alla cittadinanza.

Parole chiave: Etiopia; AIDS; Associazione; Cittadinanza; Sistema medico

"I did not know I should keep it hidden". *Associations and new forms of citizenship in the management of HIV-AIDS in Mekelle*

The daily life and the biographical paths of HIV-positive people resist any attempt to reduce the sickness to a mere biological event. The ethnographical inquiry carried out in Tigray (Ethiopia) highlights how personal experiences of sickness are mold by both the symbolic meanings that are linked to AIDS and the (local and transnational, government and non-government) health apparatus preventing and managing the epidemic.

Firstly, I shed light on the close relationship between the plural conception of sickness, its social consequences and the attempt of HIV-positive people of managing and seeking for a holistic care of their affliction. Secondly, I analyze the health apparatus as a power that creates social catego-

ries, determines the conditions of access to specific rights, shapes bodily practices and as a field where new senses of belonging and (bio)sociality can arise. A field where the associations of sick people can experience new subjectivities and new practices of citizenship education.

Keywords: Ethiopia; AIDS; Associations; Citizenship; medical system

ALESSIA VILLANUCCI

Dipartimento di Scienze cognitive e della formazione
Università degli Studi di Messina
alessia.villanucci@gmail.com

Una “medicina tradizionale moderna” tra istituzioni politiche e associazioni di guaritori in Tigray (Etiopia)

Contestualmente alla decentralizzazione del sistema sanitario e all’apertura al libero mercato intraprese dal governo federale etiope, si assiste, da parte delle istituzioni, ad un rinnovato interesse nei confronti delle risorse terapeutiche tradizionali.

Dai risultati di una ricerca etnografica compiuta nella città di Mekelle, capitale dello Stato del Tigray, è emerso come intorno alla prospettiva della professionalizzazione dei guaritori convergono e si scontrino interessi molteplici e spesso divergenti, su scala locale, nazionale e transnazionale. In tale contesto, è la categoria stessa di “medicina tradizionale” a essere costantemente ridefinita e manipolata a seconda degli scopi perseguiti dai differenti attori in gioco.

Attraverso l’analisi delle strategie di legittimazione messe in atto dai guaritori tradizionali (e dalle loro associazioni) e l’esposizione di casi etnografici specifici, si mostrerà come la dicotomia tradizione-modernità risulti euristicamente inefficace nell’analizzare le dinamiche in atto in un contesto caratterizzato dalla coesistenza concorrenziale di una pluralità di risorse terapeutiche.

Parole chiave: Etiopia; Sistema medico plurale; Medicina tradizionale; Professionalizzazione; Strategie di legittimazione

A “traditional modern medicine” among political institutions and healers associations in Tigray (Ethiopia)

Together with the decentralization of the health system and the market liberalization started by the Ethiopian federal government, we have seen the institutions’ renewed interest toward traditional therapeutic resources.

The results of an ethnographic research carried out in Mekelle, the capital city of Tigray Regional State, have shown how multiple and often differing interests – at local, national and transnational level - converge and clash around

the prospect of the professionalization of traditional healers. In such a context, the category of “traditional medicine” is continuously redefined and handled in relation to the aims pursued by the different actors at stake.

Through the analysis of the strategies of legitimization enacted by the traditional healers (and their associations) and by showing particular ethnographic cases, the paper will show how the tradition-modernity dichotomy is heuristically ineffective in order to analyze the dynamics that shape a context characterized by the coexistence and competition of a plurality of therapeutic resources.

Keywords: Ethiopia; Plural medical system; Traditional medicine; Professionalization; Strategies of legitimization

FRANCESCA MELONI

McGill, Social and Transcultural Psychiatry
francesca.meloni@mail.mcgill.ca

“Il mio futuro è scaduto”: Politiche e prassi di emergenza nelle vicende dei rifugiati in Italia

Nel contesto italiano ed europeo di politiche basate sull’emergenza, molti rifugiati, soprattutto nei centri urbani, vivono in condizioni di emarginazione sociale. Nel 2007, a Torino, queste situazioni sono state rese visibili attraverso l’occupazione di un edificio, da parte di alcuni centri sociali e di rifugiati senza dimora. Basandosi su un’indagine etnografica svolta dal 2007 al 2009, questo articolo vuole indagare le prassi di diversi attori sociali – istituzioni, terzo settore, rifugiati – coinvolti nelle vicende, analizzando la complessità delle loro voci, motivazioni, strategie e relazioni. In particolar modo, l’articolo intende esaminare come i soggetti diventino “attori dell’emergenza”, relazionandosi a un contesto legislativo e sociale che dimentica e rimuove le alterità.

Parole chiave: Rifugiati; Politiche; Italia; Emergenza; Occupazione

“My future is expired”: Emergency refugees policies and practices in Italy

Within European and Italian policies based on emergency, many refugees in Italy, especially in urban contexts, do not find housing and live in situations of social exclusion. In 2007, in Torino, these emergency situations were made visible through the squatting of a building, led by refugees and squat centers. This article focuses on the practices of few subjects – institution, ngos, refugees – involved in these emergency situations, analyzing the complexity of their voices, stakes, strategies and relations. The article particularly examines how these subjects become “actors of emergency”, within a social context which forgets and

removes the other. The research draws on an ethnographic fieldwork carried out from 2007 to 2009.

Keywords: Refugees; Policies; Italy; Emergency; Squatting

they overwrite/obfuscate the questions constantly posed in their daily life.

Keywords: Qana; Israeli-Palestinians; Power; Dissent; Hardship.

METIS BOMBACI

Centro Studi Territoriali *Ddisa* di Lentini (SR)

metisb@hotmail.it

“Arabi della panna”. Dominio e dissenso tra i palestinesi-israeliani di Cana

L'articolo ha per argomento i modi in cui le forme concentrate dei poteri, il dissenso e il disagio si intrecciano nel particolare vissuto dei palestinesi-israeliani di Cana (Israele). Tra il 2007 e il 2008 una serie di suicidi e tentati suicidi tra minorenni induce le autorità israeliane ad inserire la cittadina in un programma ministeriale nato per indagare sul *problema*.

L'articolo non fornisce risposte a queste morti, ma descrive, per frammenti, il contesto nel quale sono maturate. I giovani palestinesi-israeliani di Cana vivono ad un tempo due diversi paradigmi identitari: il modo palestinese, quello appreso in famiglia, propagandato dalle organizzazioni della resistenza o che viene dai racconti e dalle esperienze dei territori di Cisgiordania e della Striscia di Gaza e quello israeliano che domina le istituzioni politiche, economiche e culturali. A ciò vanno aggiunti gli effetti del dispiegarsi dei nuovi modelli di consumo che filtrano nelle case e sovrascrivono/annebbiano le domande continuamente poste dalla loro situazione quotidiana.

Parole chiave: Cana; Palestinesi-Israeliani; Poteri; Dissenso; Disagio

“Cream’s Arabs”. Domination and dissent between Israeli-Palestinians from Qana

This article concerns the way in which concentrated forms of power, dissent and hardship interweave with the particular personal experiences of Israeli-Palestinians from Qana (Israel). Between 2007 and 2008 a series of suicides and attempted suicides among minors have induced Israeli authorities to include the town into a ministerial program conceived to look into the problem.

The article does not give straight answers to those deaths; it describes instead the context in which they, and other forms of social distress, matured.

The young Israeli-Palestinians from Qana experience at the same time two different identitarian paradigms. The Palestinian paradigm, that may be learned in one's family, propagandized by the organizations of resistance, or originated from the stories and experiences of the West Bank territories and the Gaza Strip. On the other hand, the Israeli paradigm dominates the political, economic and cultural institutions. Added to this are the effects of the unfolding of new consumption patterns acquired at home;

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito), deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Le norme redazionali si trovano sul sito www.archivioantropologicomediterraneo.it. Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia, dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);
- b) cinque parole chiave in italiano e in inglese;

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, e l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute senza l'autorizzazione della redazione.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici, Sezione Antropologica.

Piazza I. Florio 24, cap. 90139, Palermo.