

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (1)  
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento 'Culture e Società'  
*Sezione di Scienze umane, sociali e politiche*

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 Umani e Sociali, 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 'Culture e Società'  
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

## Ragionare

5 Alessandro Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*,

31 Ferdinando Fava, *La scatola nera dello stigma*

## Ricerca

45 Federica Tarabusi, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

63 Concetta Russo, *Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana*

73 Fabrizio Cacciatore, *Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria*

87 Piera Rossetto, *Juifs de Libye: notes pour une «cartographie» des lieux migratoires*

## Documentare

101 Sebastiano Mannia, "Allouì? Mezus mortu mortu!" *Processi indentitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

113 Sergio Bonanzinga, *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

157 Vincenzo Ciminello, *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

167 Leggere - Vedere - Ascoltare

179 Abstracts



Alessandro Mancuso

# L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'

## 1. Introduzione

In questo testo presento una discussione della rivisitazione che negli ultimi due decenni si è fatta in antropologia della nozione di animismo e, più in generale, della questione di come interpretare le concezioni, diffuse in molte società 'di interesse etnologico', che attribuiscono a diverse categorie di esseri non umani determinate caratteristiche considerate costitutive della *personhood* (ad es. *agency*, intenzionalità, capacità di comunicazione volontaria, appartenenza a società organizzate in modo non dissimile da quelle degli uomini, designazione dei rapporti con questi ultimi per mezzo di termini di parentela), che per il pensiero moderno sono invece esclusive degli esseri umani.

Come è noto a ogni studioso, la ricerca di risposte a questa domanda ha segnato la nascita delle stesse discipline antropologiche, e ha portato all'elaborazione del concetto di animismo da parte di Tylor (1871) e di quello, coevo, di totemismo, di cui qui ci occuperemo solo marginalmente, da parte di McLennan (1869). Dopo la sua apparizione in *Primitive Culture*, l'animismo è stato oggetto di intensi dibattiti tra gli antropologi dell'età vittoriana (Stocking 2000), che sono poi andati spegnendosi con il tramonto degli indirizzi evoluzionisti dopo i primi due decenni dello scorso secolo. Le nozioni di animismo e di religione animista, nei decenni successivi, continuano sì a essere adoperate e anzi si 'popolarizzano', ma non sono più oggetto di riflessione teorica, come ad esempio è facile verificare aprendo un qualsiasi atlante geografico della seconda metà del Novecento e consultandone le mappe che riguardano la distribuzione spaziale delle credenze religiose. 'Animista' assume in questi testi un senso sempre più indeterminato e, nello stesso tempo, molto più di quanto fosse avvenuto nell'ambito dell'antropologia evoluzionista di stampo ottocentesco, connotato più o meno esplicitamente dal carattere residuale ed evolutivamente inferiore, se non 'primitivo', delle 'religioni' che vengono qualificate attraverso questo termine: a dispetto della loro enorme varietà e diversità, che la ricerca etnografica andava nel frattempo documentando, si

etichettano come animiste tutte quelle credenze che formano un 'resto' rispetto alle religioni mono-teiste, a quelle orientali e a tutte quelle altre basate sul riferimento a testi scritti.

Nell'articolo, dopo avere ripercorso, in modo necessariamente molto rapido, alcuni motivi dell'abbandono della 'questione' dell'animismo tra gli antropologi per gran parte del Novecento, mi soffermo sulla 'soluzione' proposta da Lévi-Strauss, esplicitamente diretta alla 'dissoluzione' del 'problema totemico', ma in effetti mirante anche a quella del 'problema animista'. Successivamente, esaminerò come i dibattiti sulla sua opera e, in particolare, le critiche rivolte, da versanti teorici opposti, sia al suo impianto teorico-scientifico e alle sue basi etnografiche e di neuropsicologia cognitiva, sia alla sua espunzione della dimensione soggettiva del sé e dell'esperienza vissuta, sia al modo di contrapporre natura e cultura, abbiano condotto a riaprire la porta che Lévi-Strauss pensava di avere chiuso una volta per tutte. Si è avuta così una ripresa di interesse per le questioni e i fenomeni di cui il concetto di animismo aveva costituito la teoria, e ciò ha portato a diverse proposte dirette alla sua 'rivisitazione'.

Tratterò quelle che mi sembrano essere state le più importanti, associandole a particolari indirizzi teorici: la psicologia cognitiva evoluzionista, l'orientamento fenomenologico, la teoria dei regimi ontologici proposta da Philippe Descola e il concetto di 'prospettivismo amerindiano' di Viveiros de Castro. Come si vedrà, questi indirizzi differiscono tra loro per molti aspetti, e anche rispetto ai rapporti di continuità e discontinuità con lo strutturalismo lévi-straussiano. Mentre gli antropologi che guardano alla psicologia cognitiva evoluzionista e, ancor più radicalmente, quelli ispirati dalla fenomenologia rivendicano una forte presa di distanza da esso, Viveiros de Castro se ne è considerato un erede diretto, con Descola che, invece, si è posto in una posizione intermedia.

Come vedremo, un tratto comune a questi approcci è stato, d'altro canto, costituito dall'aver collegato la rivisitazione del concetto di animismo a un nuovo e forte interesse per i presupposti 'onto-

logici' delle classificazioni e delle categorie indigene centrato in particolare sugli elementi di continuità e di discontinuità tra le "teorie della persona" e significati dell'"essere umano" documentabili nelle diverse società umane. In modi diversi, tutti questi approcci hanno costituito, almeno sotto due profili, una rottura e un rovesciamento rispetto all'impostazione e all'interpretazione che Mauss aveva proposto nel suo famoso "piano di lavoro" (è il sottotitolo del suo saggio) sulle nozioni di persona e di sé come "categorie dello spirito umano" (Mauss 1996 [1938]), ispirando così uno specifico filone di studi<sup>1</sup>. Mauss aveva infatti sottolineato che l'oggetto del suo interesse non era costituito da un'indagine del sé e della personalità sul piano della percezione psicologica e dell'espressione linguistica, ma su quello della definizione sociale del concetto; un'indagine dunque di come «nel corso di secoli, attraverso numerose società, si è lentamente elaborato non il senso del "sé", ma la nozione, il concetto che gli uomini delle varie epoche se ne son fatti» (Mauss 1996: 3). Inoltre, data questa premessa, Mauss aveva concluso che, dal punto di vista del suo significato sociale, la nozione di persona, come soggetto di diritto, essere cosciente, indipendente, autonomo, libero, responsabile e "categoria del sé" era apparsa solo nel mondo moderno, come esito di un lungo percorso nella storia dell'umanità, mentre doveva considerarsi in gran parte estranea alle società 'di interesse etnologico'.

Gli approcci recenti che hanno rivisitato il concetto di animismo legandolo alla questione dell'attribuzione dello status di persona (*personhood*) a diverse classi di entità non umane, sostengono invece di volersi occupare, prima di tutto, del piano dei presupposti 'ontologici' di tale attribuzione. Su questo piano, tuttavia, la distinzione tra 'senso' e 'nozione' di persona viene trascesa, e le proprietà della *personhood* che Mauss considerava un 'punto d'arrivo' dell'evoluzione della società, non solo vengono considerate un 'dato ontologico' di base in tutte le culture umane, ma qualcosa che, presso molte società (rispetto alle quali quella moderna occidentale si pone più come un'eccezione che come la norma) caratterizza anche diverse classi di esseri non umani.

Nell'ultima parte dell'articolo, esamino, in modo sintetico, certe proposte di sviluppo, ma anche di critica, degli approcci di Descola e Viveiros de Castro. Come sostengo nelle conclusioni, queste critiche, e le reazioni che a loro volta esse hanno suscitato, evidenziano che la posta in gioco in questi dibattiti non si limita alla discussione su questioni, quali quella dell'animismo e dello studio della *personhood*, che hanno occupato un posto centrale nella storia dell'antropologia, ma più in generale riguarda-

no il suo status e significato politico e, in particolare, i rapporti della teoria antropologica con la ricerca etnografica e con il discorso scientifico e filosofico.

## 2. La parabola dell'animismo: da Tylor a Lévi-Strauss

Una delle questioni che hanno accompagnato la nascita delle discipline antropologiche è stata quella di trovare una spiegazione della presenza, presso molte popolazioni, di concezioni secondo le quali diverse entità non umane (astri, varie classi di spiriti, elementi dell'ambiente fisico e del clima, corpi minerali, oltre che animali e piante) condividono con gli esseri umani una o più caratteristiche considerate dal pensiero moderno esclusive di questi ultimi e definitorie della loro natura di 'soggetti' e di 'persone',

Come è noto e come ho già anticipato, dall'interesse per tale questione, associato alla ricerca della 'forma primitiva' della religione, sono sorte sia la teoria tyloriana dell'animismo (Tylor 1871) che la nozione di 'totemismo' elaborata da McLennan (1869), le quali hanno entrambe implicato una critica della nozione di feticismo e della teoria secondo cui esso era la forma 'primitiva' di religione (cfr. Pietz 2005).

Del contenuto di queste due nozioni, del loro sfondo storico e ideologico, dei dibattiti teorici che intorno a esse si è sviluppato nei cinquant'anni successivi all'apparizione dei testi di Tylor e di McLennan, dell'associazione tra questi dibattiti e l'elaborazione di una certa idea di 'società primitive', della persistenza di questa associazione (anche tra molti antropologi o sedicenti tali) fino ad oggi, nonostante la progressiva critica dei suoi fondamenti empirici cui ha condotto proprio lo sviluppo delle indagini etnografiche, sono state fatte da tempo ricostruzioni tanto documentate quanto conducenti a bilanci critici retrospettivi (Kuper 2005; Rosa 2003; Pignato 2001; Stocking 2000; Tambiah 1993). Per ciò che riguarda l'animismo, che è l'oggetto di interesse di questo testo, sembra perciò sufficiente ricordare che Tylor riprese questo termine dall'alchimista Stahl, che lo aveva utilizzato nel diciassettesimo secolo, per denominare quella che riteneva essere stata la forma primitiva di religione (la credenza nell'esistenza di esseri spirituali), e che egli lo scelse perché riteneva che il suo fondamento psicologico si trovasse nell'attribuzione (risultato di inferenze basate su premesse empiricamente false), non limitata agli esseri umani e anzi in certi casi estesa anche agli esseri 'inanimati', di un principio vitale separabile dalla loro materialità corporea che si crede che possa continuare a sussistere anche

dopo la morte: l'anima per l'appunto (Bird-David 1999; Stringer 1999; Harvey 2006; Ciattini 1995).

La progressiva perdita di interesse per la 'questione' dell'animismo avviene parallelamente al tramonto degli indirizzi evolucionisti e deriva in larga misura dallo spostamento degli interessi teorici degli antropologi verso un ordine di questioni diverso da quello di Tylor e degli studiosi dell'età vittoriana. Sebbene con il 'problema' dell'animismo in qualche modo continui a fare i conti un autore come Lévy-Bruhl (ad es. 2013), certamente influente ma eccentrico rispetto agli indirizzi teorici dominanti, con la sua teoria della predominanza del principio di 'partecipazione mistica' nel 'pensiero dei primitivi', si può infatti affermare che fino agli ultimi decenni del Novecento, gli interessi teorici e di analisi siano stati soprattutto rivolti, seguendo il solco tracciato da Durkheim, a cogliere nelle credenze e nei rituali 'animisti' l'espressione simbolica di strutture e relazioni sociali.

Anche da parte di quegli antropologi che da tale solco si sono in parte allontanati, la tendenza è stata quella di considerare i fenomeni in precedenza riuniti sotto la nozione di animismo (e di totemismo) non come credenze 'letterali' (fossero esse derivanti, come ipotizzava Tylor, da inferenze condotte a partire da dati percettivi, oppure, come aveva provato a sostenere Lévy-Bruhl, preesistenti alla stessa esperienza) in una comunanza 'ontologica' tra esseri umani e non umani data dall'essere entrambi dotati di 'anima', ma come rappresentazioni simboliche che hanno un significato metaforico e che sono costruite sulla base dell'assimilazione per analogia di termini ritenuti intrinsecamente diversi (cfr. Crocker 1985; Turner 1991).

Per alcuni aspetti, a quest'ultimo punto di vista può essere accostata la posizione di Lévi-Strauss, il quale, come notato da Bird-David, con la sua critica del concetto di totemismo, «did not explain animism, but explained it away» (1999: 70). Con la sua sottolineatura che ogni processo conoscitivo è prima di tutto codificazione, ordinamento e significazione simbolici (Lévi-Strauss 1965), e con la sua teoria del 'pensiero selvaggio' come 'scienza del concreto', (Lévi-Strauss 1964) egli ha infatti provato a risolvere molti dei problemi affrontati dagli antropologi dell'età vittoriana, riformulandone completamente i termini. Come è noto, Lévi-Strauss sostiene che, contrariamente a ciò che essi avevano supposto, la congerie diversificata di credenze, manifestazioni rituali, tabù e forme di organizzazione sociali riunita sotto il concetto di totemismo non può essere considerata un fenomeno unitario. In particolare, la questione se il 'prototipo' del totemismo risieda nelle credenze in un rapporto di consustanzialità di ordine ontologico e spesso genealogico

co tra uomini e altri esseri viventi e se gli altri suoi 'tratti' derivino da queste credenze o invece le facciano sorgere, è mal posta. I fenomeni riuniti sotto il concetto di totemismo possono essere connessi, ma in chiave di sistemi di classificazione e di determinate possibilità combinatorie con cui si pongono in rapporto le differenze di ordine 'naturale' e le differenze di ordine 'sociale'. Ponendosi come obiettivo esplicito la dissoluzione della 'illusione totemica', Lévi-Strauss ha implicitamente dunque sostenuto che anche l'animismo, come concetto e oggetto di studio, andava 'dissolto'. Ciò che invece diventava importante e urgente era l'elaborazione di una teoria dei meccanismi di funzionamento del pensiero simbolico, così come consegnata nei 'miti', la quale, come è ben noto, ha costituito l'oggetto principale dell'opera di Lévi-Strauss posteriore a *Il pensiero selvaggio*.

Come osservava Sperber ormai più di trent'anni fa,

piuttosto che contrapporre natura umana e varietà culturale come due nozioni incompatibili [Lévi-Strauss] si è proposto di dimostrare che l'una sottintende l'altra come una struttura astratta e omogenea che governa delle manifestazioni concrete e varie. [...] tentare di migliorare contemporaneamente l'esposizione delle particolarità culturali e stabilire l'unità intellettuale della specie umana, questo è il compito che si è prefisso Lévi-Strauss (Sperber 1982: 88).

Per realizzare questo compito, Lévi-Strauss ha insistito costantemente sulla necessità di uno studio dei simboli fondato sull'assunto che essi siano organizzati in sistemi, e sull'importanza dell'identificazione, basata sull'analisi dei sistemi classificatori e dei 'miti', degli 'operatori' che ne determinano, in senso matematico, la trasformazione, la messa in relazione e la ricombinazione dei loro elementi, secondo un movimento dinamico costante di cui il *bricolage*, molto più dell'assemblaggio di tipo ingegneristico, offre il modello.

Al di là del loro fascino e dell'ammirazione che suscita l'erudizione del loro autore, e anche della sensazione di una sincera ricerca di 'intimità' tra il suo pensiero e quello dei popoli amerindiani, le *Mythologiques* di Lévi-Strauss possono essere viste come un continuo e virtuosistico esercizio 'sperimentale', precedente più a spirale che linearmente, diretto a identificare questi operatori e le diverse possibilità combinatorie che rendono ogni 'mito' una trasformazione degli altri.

Ma è altresì evidente (tranne che ai suoi ammiratori e discepoli più acritici) l'uso poco rigoroso e asistemático che Lévi-Strauss ha fatto delle nozioni e dei principi esplicativi da lui stesso introdotti

(esemplare è il caso della cosiddetta ‘formula canonica’ delle trasformazioni mitiche). Il grande antropologo spesso attribuisce ai termini che utilizza una valenza di ordine ‘logico’, se non addirittura ‘matematico’, ma in effetti, come Cirese, qui in Italia, aveva già osservato nel 1976, esse hanno piuttosto un carattere ‘semi-logico’, se non addirittura ‘paralogico’, che inoltre tende verso una sorta di deriva ‘pan-semiotica’ nell’interpretazione dei fenomeni culturali (Cirese 1976). Secondo Sperber,

Lévi Strauss sostiene spesso di avere scoperto ammirevoli simmetrie, perfette omologie, inversioni totali nei e fra i miti, ma a dire il vero, i fatti sono meno in armonia di quanto appaia dalla descrizione. Le simmetrie sono perfette solo se si ignorano certi dati [...]. Eppure, [...] rimane la sensazione inquietante che le forme e i contorni intravisti attraverso la nebbia sono proprio quelli di una *terra incognita*. Senza disprezzare il contributo teorico di Lévi-Strauss, si può pensare che sia stato prima di tutto uno scopritore di fatti, l’esploratore di un continente mentale di cui sarebbe assurdo rimproverargli di non aver redatto tutta la mappa. [...] A distanza, è chiaro che se ci si propone la mente umana come oggetto di studio – e perché non proporselo? –, non c’è ragione di stabilire *a priori* la forma e la complessità delle strutture che vi si dovranno scoprire. [...] Se, dopo l’esempio di Lévi-Strauss, ci si allontana dall’empirismo e si tenta di capire meglio come funziona la mente umana, bisogna liberarsi da ogni *a priori* nei riguardi di tutto ciò che sarà lecito scoprire. Paradossalmente, lo strutturalismo non autorizza né una varietà, né una complessità sufficientemente grande delle strutture (Sperber 1982: 110 e 122).

### 3. *La psicologia cognitiva evoluzionista ‘riscopre’ l’animismo*

La ricerca di queste ‘strutture’ o, per utilizzare termini più propri di quest’orientamento, di ‘schemi concettuali’, ‘moduli mentali specializzati’, ‘dispositivi inferenziali’ del pensiero umano, ha costituito negli ultimi trent’anni l’oggetto della psicologia cognitiva evoluzionista, entro il cui ‘programma di ricerca’ si è situata per molti aspetti l’opera successiva dello stesso Sperber. Molti esponenti di questo orientamento hanno sostenuto – alcune volte con una presunzione da scopritori e detentori di verità scientifiche definitive che stanno ‘gettando luce’ sulla ‘natura umana’, e con uno stile di esposizione degli argomenti, dei ‘fatti’ da sottoporre a spiegazione e delle ‘dimostrazioni’ delle ipotesi che

ricordano quello del positivismo scienziato – non solo che oggi disponiamo di evidenze sperimentali sovrabbondanti su ‘come funziona la mente’ e di una teoria scientifica dell’evoluzione umana che spiega perché funziona proprio così, ma anche che tale modello di funzionamento e tale teoria evoluzionista permetterebbero oggi di spiegare in modo relativamente semplice qualsiasi credenza, comportamento o istituzione diffusi tra gli esseri umani.

Tra le teorie ascrivibili a questo orientamento, si può annoverare quella di Guthrie (1993), uno dei primi ad avere reintrodotta il termine ‘animismo’, anche se, come nota Stringer (1999), con un senso molto diverso da quello di Tylor. Se per questi, con il termine animismo si doveva intendere “la credenza in esseri spirituali”, per Guthrie questo consisterebbe fondamentalmente nella tendenza ad attribuire animazione a entità inanimate e in particolare quella, propria degli esseri umani, a conferire tratti antropomorfi a entità non umane. Secondo Guthrie, l’animismo, così inteso, sarebbe una semplice ‘sopravvivenza’, in senso tyloriano, di un meccanismo proiettivo presente negli animali superiori, dagli anfibi in poi, che costituisce una strategia ottimale (in termini di ‘teoria dei giochi’) adoperata nell’identificazione della natura (e quindi nella previsione del comportamento) di entità di cui si ha una percezione ‘incerta’, in termini di informazioni acquisite. Per gli uomini ‘primitivi’, sia quelli della preistoria che quelli che continuano a vivere come allora, argomenta Guthrie, la cui sopravvivenza biologica è strettamente legata alla capacità di identificare immediatamente la presenza di potenziali predatori o prede nel proprio ambiente, l’‘animismo’ si rivelerebbe infatti un ‘ragionevole errore’ perché, sebbene si dimostra il più delle volte ‘empiricamente sbagliato’, ‘minimizza’ i rischi per la sopravvivenza.

È evidente che il tipo di spiegazione proposto da Guthrie è in gran parte analogo nella sua forma a quello avanzato da Tylor quasi un secolo e mezzo fa: sulla base di una ‘informazione’ incompleta, i ‘primitivi’ fanno delle inferenze che appaiono ‘ragionevoli’ anche se empiricamente sbagliate. L’unica aggiunta che fa Guthrie è quella del valore strategico dell’animismo per migliorare le possibilità di sopravvivenza biologica del ‘primitivo’. A parte le critiche che si potrebbero facilmente rivolgere a un modello così semplificato del ragionamento umano nell’interpretare situazioni complesse, questa teoria, come hanno notato sia Bird-David che Stringer, non tiene conto non solo del fatto che le concezioni ‘animiste’ riguardano il più delle volte entità con cui le persone hanno un contatto di tipo continuo e niente affatto caratterizzato né da un’incertezza di percezione né dalla necessità di stabilire la sua

potenziale valenza di predatore/preda, ma anche e soprattutto

in any case does not resolve the classic enigma of so-called primitive people's maintenance of animistic beliefs. At best, the question remains why (if they retrospectively recognize their animistic interpretations as mistakes) they culturally endorse and elaborate these "mistakes". At worst, the theory further downgrades indigenous cognitive ability, for now they cannot do even what frogs can do, namely "after the fact" recognize their "mistakes". In this case, the theory even regresses from the advances made by Tylor (Bird-David 1999: 71).

Mentre la teoria di Guthrie è assai raramente presa in considerazione al di fuori della cerchia degli adepti della psicologia cognitiva evoluzionista, la teoria, apparentemente più elaborata, dei 'concetti soprannaturali religiosi' di Boyer (ad es. 1998, 2000, 2001) è stata spesso citata, seppure con intenti critici, anche da molti degli antropologi, non appartenenti a tale cerchia, che hanno negli ultimi due decenni rivisitato il concetto di animismo.

Boyer sostiene che nel corso della lunga storia evolutiva dell'uomo (legata in modo importante sia allo sviluppo di forme più 'efficienti' di adattamento alle condizioni ambientali e di gestione delle relazioni interspecifiche che a quello di modalità più complesse di interazione sociale intraspecifica), la sua mente si è organizzata secondo modalità che, di fronte ai flussi di informazioni 'in entrata' provenienti dal mondo circostante, le permettono di formulare previsioni e inferenze su cui fondare l'adozione di determinati comportamenti 'in uscita'. Queste modalità consisterebbero in pratica nell'ordinamento dei fenomeni e delle entità percepite nel mondo circostante secondo i principi di una 'ontologia intuitiva', ossia di un insieme di schemi concettuali che li assegnano, in modo esclusivo, a un solo grande 'dominio ontologico' tra quelli, di numero limitato, previsti dalla mente (secondo Boyer: 'oggetto inanimato', 'artefatto', 'pianta', 'animale', 'persona'). A ognuno di questi grandi domini, la mente assocerebbe inoltre una serie di proprietà su cui si basano i sistemi di inferenze e di 'aspettative intuitive' (ad es. fisica intuitiva, biologia intuitiva, psicologia intuitiva) attivati nei confronti di ogni entità che vi venga inclusa. L'ontologia intuitiva esistente in ogni mente umana permetterebbe così un grande risparmio di energia nell'interpretazione di nuova informazione, nella produzione di nuove inferenze e nell'acquisizione di nuovi concetti, dal momento che tutte queste operazioni sarebbero mediate dai sistemi di classificazione ontologica e

di aspettative intuitive ad essi connessi.

Per Boyer, che pur non usando il termine 'animismo', può essere tuttavia considerato uno di coloro che ha contribuito alla fortuna attuale tra gli antropologi del termine 'ontologia', tutti i concetti 'soprannaturali' sono costruiti dalla mente umana attraverso l'impiego degli stessi meccanismi cognitivi e inferenziali. Un "concetto soprannaturale" si costruisce infatti mediante l'attribuzione a determinate entità di alcune proprietà 'contro-intuitive' rispetto alle aspettative corrispondenti al dominio ontologico a cui vengono ascritte. Per esempio, gli 'spiriti' sono 'persone', che però a differenza delle comuni persone umane (per Boyer il tipo ontologico 'persona' è definito da caratteristiche di autoco-scienza e intenzionalità che per l'ontologia intuitiva della mente sarebbero proprie ed esclusive degli esseri umani) non hanno un corpo e, soprattutto hanno invece un accesso speciale, che nelle persone umane ci si aspetta sia sempre 'incompleto', all'informazione 'strategica', ossia all'informazione che serve a regolare il proprio comportamento nell'interazione sociale e a costruirsi rappresentazioni e previsioni di quello altrui. L'assenza di questi due generi di 'vincoli' (il corpo e i limiti di accesso all'informazione 'strategica'), contro-intuitiva rispetto alle aspettative sull'ontologia delle 'persone', farebbe degli 'spiriti' delle 'superpersone', dotate di capacità di *agency* e di poteri che le persone 'ordinarie' non hanno. In modo non dissimile, si genererebbero i 'concetti' di animali o cose cui si attribuiscono determinate proprietà del dominio ontologico 'persona', o altre 'violazioni' dell'ontologia intuitiva (come ad esempio la capacità di trasformarsi in altri animali o in esseri umani) corrispondente al loro dominio ontologico 'di base'.

Per Boyer, che si ispira alla proposta di Sperber (1996) di una "epidemiologia delle idee", la salienza e la pertinenza per i modelli di interazione con l'ambiente naturale e sociale determinano infine la selezione, in termini di diffusione e di persistenza nel tempo delle "rappresentazioni concettuali soprannaturali", di solo alcune tra le molteplici combinazioni possibili di tratti 'contro-intuitivi' e tratti dell'ontologia intuitiva che è possibile 'immaginare', e ciò si rifletterebbe nella somiglianza di forma con cui queste rappresentazioni si trovano nelle diverse società umane.

Anche a questa teoria sono stati mossi diversi rilievi, non limitati alla spiegazione della genesi e della persistenza dei 'concetti soprannaturali', ma al suo impianto complessivo. Sebbene l'importanza delle ricerche sui meccanismi logico-computazionali operanti nei processi cognitivi, dei programmi di ricerca diretti a identificarli e studiarli e delle scoperte e dei risultati ottenuti in alcuni precisi

campi d'indagine sia fuori discussione, è azzardato ritenere, come Boyer spesso suggerisce, che di questi processi esista già una spiegazione esaustiva, capace di comprenderli tutti in dettaglio, e fondata su evidenze sperimentali numerose e replicabili, a loro volta basate su protocolli sperimentali sufficientemente rigorosi. Ciò è stato invero riconosciuto persino da uno dei fondatori dello stesso cognitivismo contemporaneo e della teoria della "mente modulare" come Fodor (1999), che ha inoltre sottolineato in questo senso le difficoltà incontrate fino ad oggi nel simulare e far svolgere da macchine artificiali molti processi cognitivi umani, anche tra i più semplici e diffusi in molte specie animali.

Da questo punto di vista si ha l'impressione, per richiamare la critica di Sperber a Lévi-Strauss prima riportata, che la teoria di Boyer della mente umana e dei rapporti tra percezione, cognizione, concettualizzazione e comportamento umano, abbia fatto 'un passo avanti e due indietro' rispetto allo stesso Lévi-Strauss. Affermando che tutti questi rapporti si spieghino solo attraverso l'intervento di pochi grandi schemi concettuali e di alcuni semplici meccanismi inferenziali acquisiti nel corso dell'evoluzione, l'approccio di Boyer non solo tende a ridurre agli uni e agli altri la ricerca sulla "varietà e complessità delle strutture" del pensiero, ma finisce per concentrarsi sulle somiglianze delle 'rappresentazioni', senza più porsi veramente la questione di come le loro diversità e variazioni possano derivare da quei meccanismi e, nello stesso tempo, essere messe in rapporto sia tra di loro che con i differenti contesti ambientali, sociali e storici in cui si situano (ad es. Lenaerts 2005; Viveiros de Castro 2012: 68-70; Rival 2012a: 72; Willerslev 2007: 158).

#### 4. *Gli indirizzi fenomenologici e la metamorfosi dell'animismo*

Un limite di Boyer, e più in generale della psicologia cognitiva evolucionista, è ravvisabile nel mancato confronto con gli approcci di studio dell'"ecologia della mente" e dei rapporti tra percezione, cognizione e cultura, che si ispirano alla psicologia e alla filosofia di indirizzo fenomenologico. Secondo gli esponenti di questo indirizzo, come Ingold (2001, 2011), Bird-David (1999) e Willerslev (2007), occorre superare una visione dei processi mentali che, seguendo l'impostazione cartesiana, li considera 'disincarnati' dal complesso di attività, di pratiche e di modalità di esistenza che legano gli esseri umani e le altre componenti dell'ambiente all'interno di un mondo vitale comune. Al contrario, la condivisione dell'appartenenza a un comune mondo vitale e il sentimento (*feeling*) che la perpetuazione e lo sviluppo della propria vita sono inti-

mamente legati all'attivazione costante di modalità complesse di relazionalità e di comunicazione con le diverse forme del mondo non umano, costituirebbero, in particolare tra le popolazioni alle quali gli antropologi si sono tradizionalmente riferiti con l'espressione 'cacciatori-raccoglitori', l'esperienza primaria e immediata, da cui, per adoperare la terminologia di Ingold, si 'genera' il senso del proprio 'essere nel mondo' e del 'divenire persone'. L'adozione della prospettiva fenomenologica porta anzi a concludere che i dualismi mente/corpo, mente/mondo, natura/cultura, percezione/cognizione e rappresentazione/pratica non dovrebbero essere considerati un dato di partenza costitutivo della mente e della natura umana, ma prodotti storicamente determinati dello sviluppo della modernità e del pensiero scientifico, che appaiono connotati proprio da un progressivo 'ritrarsi' dall'esperienza primaria di 'essere [parte] nel mondo' e dall'intreccio di relazioni e di disposizioni che ne costituisce il correlato.

Sia Bird-David che Ingold hanno applicato la prospettiva fenomenologica alla 'questione' dell'animismo, proponendone una 'rivisitazione'. La prima, in un articolo intitolato proprio "*Animism revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology*" (Bird-David 1999), ha proposto di considerare l'animismo come una 'epistemologia relazionale' in cui l'attribuzione a entità non umane dello status di 'persone' deriva dal fatto di intrattenere con esse relazioni di condivisione, analoghe a quelle che, in molte popolazioni di cacciatori-raccoglitori, caratterizzano le relazioni tra i membri del gruppo. Per Bird-David, cioè, il fatto che tra diverse popolazioni ci si rapporti a certe entità non umane come ci si rapporta con le 'persone' non è conseguente al loro inserimento, sulla base di criteri 'ontologici' (ad esempio il possesso di un'"anima", di facoltà linguistiche e di coscienza intenzionale) nella categoria 'persona', ma ne è la condizione, il che spiegherebbe peraltro perché spesso l'attribuzione di caratteristiche 'personali' a queste entità non è affermata in assoluto e sistematicamente, ma limitatamente al modo in cui queste caratteristiche si manifestano in precisi contesti di interazione e in determinate circostanze di ordine pratico (cfr. Willerslev 2007). Secondo Bird-David, tra i Nayaka, la popolazione in cui ha condotto la propria ricerca etnografica, così come tra molte delle popolazioni classificate in passato come 'animiste', non tutti gli animali, le piante e le pietre sarebbero considerate 'persone', ma soltanto quelle che, nel corso di determinate interazioni con gli esseri umani assumono un comportamento 'da persone' o con cui ci si rapporta 'da persona a persona'.

Questa riformulazione della nozione di animi-

smo, che intende svincolare dai due cardini della definizione di Tylor, ossia il configurarsi come una 'credenza', e l'identificazione dell'oggetto di questa credenza nell'attribuzione a molte classi di esseri, umani e non umani dell'anima come principio separabile dalla loro sostanza e forma materiale, finisce dunque per riferirsi a un ordine di fenomeni parzialmente diverso da quello trattato da Tylor. Ciò, si può notare, da una parte pone la questione del perché Bird-David abbia comunque scelto di continuare a designarli con il termine 'animismo'. Dall'altra, questa interpretazione dell'attribuzione di caratteristiche 'personali' a entità non umane, non risulta per certi aspetti incompatibile con il suo bersaglio polemico, costituito dagli approcci cognitivi: infatti, secondo la teoria di Boyer, la categorizzazione di 'persona' verrebbe applicata alle entità non umane quando il loro comportamento non si conforma alle aspettative dell' 'ontologia intuitiva' che la mente associa al dominio ontologico 'animale' o 'oggetto inanimato'. Come rilevava Viveiros de Castro (1999) nel suo commento al testo di Bird-David, la questione di quale dei due approcci, tra quello di Boyer e quello di Bird-David, sia teoricamente più corretto, resta 'indecidibile' fin quando il problema viene posto unicamente in termini di 'epistemologie' e di gnoseologie, e non anche e soprattutto in termini di 'metafisiche' e 'ontologie' indigene.

A un analogo 'svuotamento' dell'ambito originario, tracciato da Tylor, di applicazione della nozione di 'animismo' sembra volere consapevolmente condurre Ingold nel suo saggio *Rethinking the Animate, Re-Animating Thought* (Ingold 2006, ora in Ingold 2011: 67-75). Per Ingold,

according to a long established convention, animism is a systems of beliefs that imputes life or spirit to things that are truly inert. But this convention [...] is misleading on two counts. First, we are dealing here not with a way of believing about the world but with a condition of being in it. This could be described as a condition of being alive to the world, characterized by a heightened sensitivity and responsiveness, in perception and action, to an environment that is always in flux, never the same from one moment to the next. Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather – and this is my second point – it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of

agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation (Ingold 2006: 10).

Intraprendere una discussione generale sull'approccio fenomenologico di Ingold e sulla sua proposta di uno studio dei modi di 'essere nel mondo' dei gruppi umani che superi l'impostazione dell'antropologia socioculturale tradizionale, basata sulla distinzione tra mente, corpo, cultura e ambiente non umano va oltre gli argomenti del presente saggio. Tuttavia, non si può non notare che anch'esso finisce per mettere in secondo piano un'analisi degli elementi di differenza tra i discorsi, le pratiche e, a volte, le stesse 'teorie' indigene, che in ogni contesto locale e in ogni situazione storica specifica riguardano la persona, il cosmo e i rapporti tra umano e non umano, secondo modalità che appaiono allo stesso tempo peculiari di quel contesto e di quella situazione, ma anche suscettibili di essere comparate (senza che questo implichi che il confronto debba essere necessariamente diretto all'identificazione di un minimo comun denominatore).

Inoltre, come ha notato Laura Rival, l'approccio di Ingold e Bird-David porta ad adoperare il termine animismo per designare una 'ontologia relazionale' fondata su

a core principle, the human need – or desire – to communicate. Their approach [...] gives precedence to the function of enabling communication across species boundaries. The central point of discussion concerns the manifestations of animation, and whether they are equivalent or not. [...] Ingold [...and] Bird-David [...] seem to agree that where there is communication, there is intentionality; where there is intentionality, there is consciousness; where there is consciousness there is life; and where there is life, there is movement. They seem to apprehend the soul as the place where one forms a consciousness of one's own existence as well as of that of others, a consciousness which becomes the source of a desire of communicate, in the sense that for communication to take place successfully and in all openness, one must treat others as subjects identical to oneself. [...] I see here a good example of the hazardous slippage between animacy, agency and intentionality that has occurred with increased frequency in recent anthropological discussions (Rival 2012a: 71; corsivo mio).

In altri termini, sostiene Rival, la rivisitazione che questi antropologi propongono del concetto di animismo finisce, in modo più o meno esplicito, per stabilire per implicazioni successive una equivalenza tra fenomeni comunicativi, intenzionalità, coscienza, vita, animazione sostenendo in pratica

che se il comportamento di un'entità non umana si considera connotato da almeno una di queste caratteristiche, quest'ultima è allora interpretata come un 'sintomo' della presenza delle altre e, più in generale, di un'agency prettamente personale. Ora, è proprio questa sovrapposizione tra caratteristiche che in un oggetto, un organismo, o un'entità non umana non sono necessariamente compresenti (si può ad esempio essere 'vivi' ed 'animati', ed essere considerati tali, senza che ciò implichi necessariamente la dotazione o l'attribuzione di coscienza o, ancor più, di autocoscienza e di atteggiamenti intenzionali; o svolgere una funzione 'semiotica', nel senso di Peirce, senza che ciò implichi necessariamente l'essere, in senso biologico, dotati di 'vita') a risultare indebito e forzato, non solo rispetto ai sensi con cui ognuna di essa è definita e discussa nella filosofia e nei discorsi scientifici affermatasi con la modernità, ma soprattutto rispetto alle distinzioni, anche di ordine linguistico e propriamente terminologico, che in proposito sono tracciate da molte popolazioni indigene, come ad esempio gli Huaorani dell'Amazzonia ecuadoriana, presso cui la Rival ha condotto una lunga ricerca etnografica (Rival 2002, 2012a, 2012b). Questa critica, nota Rival, può essere rivolta non solo agli orientamenti 'fenomenologici', ma anche, come si vedrà più avanti, alla teoria del 'prospettivismo amerindiano' di Viveiros de Castro e dei suoi seguaci.

5. *Alle origini dei concetti di 'ontologia indigena' e di 'other-than-human persons':  
Hallowell e l'ontologia degli Ojibwa*

Come fonte di ispirazione per la loro reinterpretazione dell'animismo come 'epistemologia' o 'ontologia' 'relazionale' diffusa tra molte popolazioni di 'interesse etnologico', e in particolar modo tra i cosiddetti 'cacciatori-raccoglitori', e caratterizzata da uno scarso rilievo delle concezioni che invece si riferiscono alle somiglianze e differenze di ordine 'sostanziale' tra gli esseri umani e i diversi generi di esseri non umani, sia Ingold che Bird-David hanno indicato come una delle loro principali fonti di ispirazione l'analisi delle distinzioni ontologiche tracciate dagli Ojibwa proposta da A. Irving Hallowell nel suo celebre saggio *Ojibwa Ontology, Behavior and World View* (Hallowell 1976 [1960]: 357-390).

Questo saggio è stato considerato da tutti gli antropologi che hanno ripreso la nozione di 'animismo', da Ingold e Bird-David fino a, come si vedrà tra breve, Descola e Viveiros de Castro, una pietra miliare sul tema. Hallowell, che non adoperava quasi mai questo termine, vi argomenta, alla luce della sua lunga conoscenza etnografica degli

Ojibwa, che per comprendere la loro "visione del mondo" (*world view*) è necessario approfondirne i presupposti al livello della 'ontologia indigena', che appaiono ben diversi da quelli delle moderne scienze sociali e della moderna psicologia. Se in quest'ultime infatti «"persons" and human beings are categorically identified» (Hallowell 1976: 359), tra gli Ojibwa la categoria 'persona' può essere applicata a diverse classi di entità non umane: queste sono dunque considerate a tutti gli effetti «other-than-human persons» (Hallowell 1976: 373).

Hallowell illustra questo argomento con numerosi esempi tratti dalla sua etnografia sugli Ojibwa, i quali, si può notare incidentalmente, sono anche, per un destino curioso, la popolazione dalla cui lingua di famiglia algonchina proviene originariamente il termine 'totem', registrato per la prima volta nel XVIII secolo da Long, il quale però, oltre a registrarne la pronuncia in modo impreciso, ne equivocò il significato che aveva tra gli Ojibwa (cfr. Descola 2005; Desveaux 2007).

Secondo Hallowell, gli Ojibwa applicavano la categoria di persona in un modo che sfidava la definizione, ritrovabile nei testi di psicologia e antropologia a lui contemporanei, della persona «as a human organism regarded as having distinctive characteristics and social relations» (Hallowell 1976: 359). Al contrario, «the world of personal relations in which the Ojibwa live is a world in which vital social relations transcend those which are maintained with human beings» (*ivi*: 380). Per motivare questa affermazione, il primo elemento su cui Hallowell richiama l'attenzione è l'uso, da parte degli Ojibwa, di uno stesso termine per riferirsi sia alla relazione di parentela con i propri nonni umani, sia alla propria relazione con gli *ätiso'kanak*, nome dato a tutti gli esseri, come gli Uccelli Tuono, di cui si parla nei loro miti e che vengono considerati la causa principale e originaria di tutto ciò che avviene. Per Hallowell, quest'uso non costituiva una semplice estensione metaforica di un termine utilizzato per riferirsi ai propri parenti umani, ma era legato all'equivalenza di relazioni che secondo gli Ojibwa legavano una persona sia a essi che agli *ätiso'kanak*. Rispetto a questa equivalenza, la distinzione umano/non umano non era rilevante: i 'nonni', umani o non umani, erano per questo considerati entrambi 'persone'.

Si può osservare come questa interpretazione che Hallowell propone dell'uso di termini di parentela per riferirsi alla propria relazione con determinate entità non umane sia stata ripresa dai fautori di una rivisitazione del concetto di animismo in chiave fenomenologica. Con alcune significative differenze, essa è stata fatta propria anche da Descola e Viveiros de Castro, nella loro rilettura della

nozione di animismo di cui si tratterà in seguito. Entrambi individuano infatti nell'impiego, documentato presso diverse popolazioni amazzoniche, di termini di parentela per riferirsi alle proprie relazioni con determinate specie di animali (e in alcuni casi, anche di vegetali, come la manioca), uno degli indizi principali che mostrerebbero come nelle loro 'ontologie' l'opposizione natura/cultura non sia pertinente (Descola 1996, 2005), o si presenti con una configurazione 'simmetrica' rispetto ai modi in cui nell'ontologia 'moderna' è stata tracciata la distinzione umano/non umano (Viveiros de Castro 1998, 2010). Nei casi amazzonici presi in esame da Descola e Viveiros de Castro, l'uso di termini che si riferiscono soprattutto all'ambito dell'affinità (e non, come nel caso degli Ojibwa, alla consanguineità) corrisponderebbe a un'altra differenza ben precisa tra i due contesti. Mentre tra gli Ojibwa (come anche tra quelle popolazioni, come i Nayaka dell'India e i Cree del Canada, che vengono prese in esame da Ingold e Bird-David per supportare il loro punto di vista teorico), l'intero universo delle relazioni sociali – che, come si sarà inteso, nella prospettiva inaugurata da Hallowell e poi condivisa da tutti gli antropologi che lo menzionano, comprende tanto le relazioni tra gli uomini quanto quelle tra essi e le entità diverse non umane – sarebbe orientato secondo disposizioni e valori di reciprocità, l'orientamento dominante nelle società amazzoniche ruoterebbe attorno al 'paradigma della predazione', che informerebbe non solo le relazioni venatorie, ma quelle tra persone e gruppi umani e quelle tra gli esseri umani e le diverse classi di 'spiriti'. Nel caso degli Ojibwa, l'uso di termini di consanguineità sarebbe conforme al loro generale modello di 'socialità', mentre nelle società amazzoniche il predominio del "paradigma della predazione" si rifletterebbe nella scelta di 'idiomi di affinità', in quanto come 'affini' vengono classificati sia i potenziali alleati che i potenziali nemici.

A loro volta, però, Descola e Viveiros de Castro hanno dato interpretazioni diverse dell'impiego di termini di parentela per riferirsi alle relazioni con entità non umane. Per il primo, che prende in modo esplicito le distanze da Ingold (e, in questo senso, implicitamente anche da Hallowell), quest'uso, se da una parte mostrerebbe la non pertinenza, in molte società amazzoniche, dell'opposizione tra 'natura' e 'cultura-società', e supporterebbe la tesi che nelle loro 'ontologie' lo status di persona è attribuito a diverse entità non umane, va dall'altra considerato una 'trasposizione', per non dire una 'proiezione' del modello di relazioni di parentela tra gli esseri umani nell'ambito delle relazioni con le entità non umane (Descola 2005). Viveiros de Castro (2001) ha invece espresso un punto di vista

su questo tema più vicino a quello di Ingold (2001): nelle popolazioni in cui il mondo delle relazioni sociali è informato da una 'metafisica della predazione', l'affinità rappresenterebbe un concetto cosmologico, una 'virtualità' e un 'potenziale' presenti in ogni relazione, di cui le relazioni di affinità tra le persone umane costituiscono solo una delle possibili espressioni.

Tornando al saggio di Hallowell, il secondo elemento dell'ontologia degli Ojibwa su cui egli richiama l'attenzione, è l'attribuzione, marcata anche a livello grammaticale, di animazione, a oggetti 'inanimati' come pietre o conchiglie. Hallowell specifica che in questo caso, ciò che si attribuisce è in effetti una 'potenzialità' di animazione, che si attualizzerebbe solo in determinate circostanze:

the Ojibwa recognize, a priori, potentialities for animation in certain classes of objects under certain circumstances. The Ojibwa do not perceive stones, in general, as animate, any more than we do. The crucial test is experience. [...] stones [...] in particular cases, have been observed to manifest animate properties, such as movement in space and opening of a mouth [and also] properties of a "higher" order (Hallowell 1976: 363-364).

Egli cita in proposito una storia, riferitagli da un informatore, in cui un Ojibwa aveva posto delle domande a un sasso e ne aveva ricevuto delle risposte, e la commenta notando che in questo caso la presenza di una comunicazione prettamente linguistica mostra che a un oggetto 'per noi' inanimato si attribuisce non solo animazione, ma una facoltà di stabilire un'interazione sociale di carattere intersoggettivo: «simply as a matter of observation we can say that the stone was treated *as if* it were a "person", not a "thing", without inferring that objects of this class are, for the Ojibwa, necessarily conceptualized as persons» (1976: 364, corsivo nell'originale).

Sembrerebbe che tanto il modo in cui Hallowell presenta e discute queste informazioni etnografiche, quanto la sua successiva osservazione che la 'nostra' dicotomia tra 'naturale' e 'sovrannaturale' era estranea agli Ojibwa, legittimino la reinterpretazione teorica del concetto di animismo proposta da Ingold e Bird-David, e il fatto che entrambi ne indichino il prototipo proprio in questo suo saggio. Tuttavia, questa tesi viene per diversi aspetti smentita dal suo prosieguo, in cui Hallowell presenta una serie di altre informazioni etnografiche che vengono proposte come *spiegazione* dei tratti esposti in precedenza.

Hallowell nota innanzitutto che tra gli Ojibwa

il fatto che certe entità non umane siano categorizzate come ‘persone’, il più delle volte non dipende dall’attribuzione ad esse di caratteristiche antropomorfe, relative, cioè, al possesso di un’apparenza visibile simile a quella degli esseri umani: «anthropomorphism is not a constant feature of the Ojibwa concept of “person”» (1976: 369). Un elemento che in questo senso appare ben più importante è invece la capacità di metamorfosi, che riguarda sia la possibilità che certi animali e certe classi di spiriti assumano sembianze umane, che quella che gli esseri umani, viventi o morti, si presentino con sembianze animali. Presso gli Ojibwa, si riteneva che questa capacità di metamorfosi non fosse posseduta in egual misura dalle diverse entità non umane. Essa è infatti una manifestazione di un ‘potere’ posseduto in misura diversa anche tra gli esseri umani. Tra questi, infatti, sono soprattutto gli stregoni (*sorcerers*) a essere capaci di metamorfosi, capacità che si esprime sia nel loro potere di assumere sembianze animali, sia in quello di rendere ‘animati’ oggetti, come le pietre, che normalmente non lo sono. Hallowell sostiene che per gli Ojibwa non solo la capacità di metamorfosi era il ‘sintomo’ fondamentale della *personhood*, ma che quest’ultima era essa stessa considerata una proprietà di cui le diverse classi di esseri, sia umani che non umani, sono dotate in misura diversa. Una maggiore capacità di metamorfosi era segno di un maggiore potere di azione, di controllo e di influenza su se stessi e sugli altri, e quindi si poteva dire che per gli Ojibwa gli esseri che le manifestavano in sommo grado, come gli stregoni e, soprattutto, gli *ätiso’kanak*, erano più ‘persone’ anche rispetto ai comuni esseri umani (*änicinábek*). L’importanza che per l’attribuzione di *personhood* aveva la capacità di metamorfosi conduce Hallowell a concludere che per gli Ojibwa non è nell’apparenza corporea che risiede il nucleo persistente della persona:

all animate beings of the person class are unified conceptually in Ojibwa thinking because they have a similar structure – an inner vital part that is enduring and an outward form which can change. Vital personal attributes such as sentience, volition, memory, speech are not dependent upon outward appearance but upon the inner vital essence of being. [...] In relation to myself, other “persons” vary in power. Many of them have more power than I have, but some have less. [...] Although not formally abstracted and articulated philosophically, the nature of “persons” is the focal point of Ojibwa ontology and the key to the psychological unity and dynamics of their world outlook. This aspect of their metaphysics of being permeates the content of their cognitive

processes: perceiving, remembering, imagining, conceiving, judging and reasoning (Hallowell 1976: 380-381).

La conclusione a cui egli perviene è quindi che per gli Ojibwa la categoria di persona e la possibilità di applicarla a entità non umana si fonda su un presupposto ‘ontologico’ differente da quello della psicologia e delle scienze sociali moderne: secondo l’ontologia degli Ojibwa, gli attributi della *personhood* (sensibilità, volizione, memoria, linguaggio) dipendono dal possesso di una “essenza vitale interiore” che gli esseri umani condividono con diverse classi di esseri non umani.

Questa conclusione fa indubbiamente di Hallowell il padre della nozione di ‘ontologie indigene’ che è al centro delle rivisitazioni dell’animismo proposte negli ultimi vent’anni, oltre che di un approccio allo studio delle nozioni di persona che, per le ragioni esposte nell’introduzione, segna un profondo distacco dall’impostazione di Mauss. Si può invece rilevare come il concetto di ‘*worldview*’, cui Hallowell aveva collegato quello di ‘ontologia indigena’, non trovi posto né nell’impianto concettuale di matrice fenomenologica, né, come si vedrà, in quelli di Descola e di Viveiros de Castro. Le ragioni di questo rifiuto derivano dal fatto che, per come è stato generalmente adoperato da molti antropologi, ‘*worldview*’ ha teso ad assumere il significato di sistema coerente di rappresentazioni del mondo e, anche quando non esplicitamente formulato, implicitamente presente nel pensiero. In questo senso, per uno studioso come Ingold, il cui lavoro è teso a mostrare l’inutilità della contrapposizione concettuale rappresentazioni/pratiche per la comprensione delle relazioni tra esseri umani e ambiente, ‘*worldview*’ è semplicemente un concetto inservibile. Lo è ancor di più, come si vedrà, per l’approccio teorico di Viveiros de Castro, centrato sui concetti di ‘prospettiva’ e di ‘punto di vista’ che egli ripetutamente contrappone a quello di ‘rappresentazione’ (ad es. Viveiros de Castro 1998, 2012). Willerslev, uno dei principali fautori di una reinterpretazione del concetto di animismo secondo linee che cercano di legare l’approccio di Ingold a quello di Viveiros de Castro, ha recentemente dedicato uno specifico paragrafo della sua monografia *Soul Hunters. Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs* a una critica della nozione di ‘*worldview*’, argomentando, sulla scia di Ingold, che «[Yukaghirs] hunters’ ideas about spirits, far from being a corpus of stable conceptual knowledge imported into various contexts of experience, are in fact *generated within* these contexts in the course of people’s everyday practical activities» (Willerslev 2007: 156; corsivi miei). Tuttavia, va in definitiva notato come queste critiche rivolte

alla nozione di *'worldview'* non si siano mai esplicitamente confrontate con il senso, ben diverso, in cui essa è stata adoperata da Hallowell, per il quale una *'visione del mondo'* o *'worldview'* può essere semplicemente intesa come «that outlook upon the universe which is characteristic of a people, [...] [a] cognitive orientation of the self to a world of objects other than self [based on] culturally constituted notions of the nature of the self» (Hallowell 1976: 358).

#### 6. *L'animismo come 'modo di identificazione' e 'tipo ontologico': Descola*

Già negli anni Novanta, Philippe Descola (1996) ha ripreso la nozione di animismo per riferirsi alle *'ontologie indigene'* in cui le relazioni tra esseri umani ed entità non umane vengono tracciate secondo modalità simili a quelle descritte da Hallowell per ciò che riguarda gli Ojibwa. L'interesse di Descola per le nozioni di animismo, di *'ontologia indigena'* e di *'persona non umana'* ha origine nella sua esperienza etnografica con gli Achuar dell'Amazzonia ecuadoregna (Descola 1986, 1993). Secondo Descola, gli Achuar ritengono che molte specie di animali e di piante condividano con gli esseri umani il possesso di un'anima (*wakan*). Il possesso di tale facoltà fa sì che essi siano classificati fra le *'persone'* (*aents*), e che quindi sia attribuita loro: 1) una coscienza riflessiva e intenzionalità; 2) la capacità di provare emozioni; 3) la capacità di scambiare dei messaggi, ossia di comunicare con i propri simili, come anche con le altre specie e con gli uomini. Per ciò che riguarda quest'ultimo aspetto, al *wakan* si lega la possibilità di comunicare ad altri esseri provvisti di *wakan* i propri pensieri e desideri senza mediazione linguistica. Per questo gli Achuar ritengono che attraverso gli *ament*, una sorta di orazioni appena sussurrate, si possa comunicare a distanza sia con gli esseri umani, sia con altri esseri, come animali, piante, spiriti e alcuni tipi di artefatti.

Inoltre, come si è già accennato, tra gli Achuar si riscontra un'omologia fra le relazioni con gli enti non umani e le relazioni interumane: la relazione con la selvaggina è assimilata alla relazione di affinità tra cognati, quella con le piante di manioca a relazioni di consanguineità. Infatti, sia la selvaggina che i cognati hanno una posizione ambivalente: da un lato, le stesse persone a cui si è legati attraverso alleanze matrimoniali sono anche potenziali nemici cui ci trova contrapposti nelle faide, dall'altro, la caccia, che per molti aspetti è considerata una relazione di *'scambio'* con i *'signori'* della selvaggina, provoca la sanzione di questi ultimi, quando diventa eccessiva e non è accompagnata dal rispetto di certi compor-

tamenti rituali. Analogamente, la relazione fra le donne che coltivano gli orti e le piante coltivate è concepita in termini di *maternage*, ma nello stesso tempo si ritiene che queste ultime, se non trattate in modo appropriato, possano *'vendicarsi'*.

Secondo Descola, per gli Achuar, solo la diversità delle apparenze e la mancanza di linguaggio distinguono gli altri esseri dagli uomini. Gli Achuar stabiliscono una distinzione gerarchica fra le entità che popolano l'universo. Ma tale gerarchia non è fondata «sur des degrés de perfection de l'être, sur des différences d'apparence ou sur un cumul progressif de propriétés intrinsèques. Elle s'appuie sur la variation dans les modes de communication» (Descola 2005: 23). Al vertice stanno gli Achuar, che si considerano *penke aents* (persone complete), non solo in virtù della lingua, ma anche della loro socialità. La gerarchia è infatti definita anche dalla conformità a un codice ideale di comportamenti sociali, basato sul rispetto del principio d'esogamia. Al gradino più basso stanno gli esseri non dotati di anima e con i quali dunque nessuna comunicazione è possibile. La conclusione cui Descola approda è dunque che l'opposizione natura/cultura, che Lévi-Strauss aveva considerato un asse fondamentale delle operazioni del *'pensiero mitico'*, è invece estranea alla cosmologia Achuar, così come è estranea a molte altre cosmologie (soprattutto, ma non esclusivamente) amazzoniche con cui egli istituisce un confronto.

Inizialmente, Descola ha recuperato la nozione di animismo soprattutto per criticare l'idea che il *'naturalismo'*, ossia quel modo di tracciare le discontinuità tra umano e non umano che ha dato origine alle contrapposizioni tra *'natura'* e *'cultura'* e *'natura'* e *'società'*, sia un universale cognitivo, e non invece un prodotto eminentemente moderno (cfr. Latour 2009). In questo senso, l'animismo sarebbe una modalità di *'oggettivazione della natura'* speculare rispetto al naturalismo: per quest'ultimo, esseri umani ed esseri non umani condividono una stessa costituzione materiale, mentre le facoltà mentali e la *personhood* appartengono esclusivamente ai primi; nell'animismo, invece, umani e non umani condividono un principio interiore analogo, distinto dall'apparenza corporea che è invece l'elemento per cui differiscono, e per questo la *personhood* è vista come un insieme di facoltà il cui possesso non si limita agli uomini (Descola 1996). Descola inoltre si è posto la questione dei rapporti tra totemismo, per come ridefinito da Lévi-Strauss, e animismo. Nel totemismo, le differenze tra le specie naturali sono adoperate per organizzare logicamente l'ordine interno della società, secondo un procedimento di tipo metaforico; nell'animismo, all'inverso, le categorie della vita sociali, e in primo luogo quelle di

parentela, organizzerebbero le relazioni tra esseri umani e mondo non umano, che vengono quindi assimilate a relazioni interpersonali e intersoggettive (Descola 1996: 87-88).

In *Par-delà nature et culture* (2005), il suo *opus magnum*, Descola ha ripensato queste distinzioni tra naturalismo, totemismo e animismo in 'chiave ontologica', considerandole 'modi di identificazione' delle frontiere ontologiche tra umano e non umano. In questo lavoro, egli ne sviluppa una teoria sistematica, attraverso l'elaborazione di un approccio alla questione delle 'ontologie indigene' che prova a trascendere non solo la contrapposizione tra natura e cultura, ma anche quella, sul piano degli indirizzi teorici, tra cognitivismo e fenomenologia. Descola vi delinea un programma di ricerca di quelli che egli chiama "schemi integratori della pratica" «capables de rendre compte de la cohérence et de la régularité des diverses manières dont les humains vivent et perçoivent leur engagement dans le monde» (Descola 2005: 135). Questi schemi, però, non coincidono con gli 'schemi concettuali' che secondo la psicologia cognitiva costituiscono dotazioni innate universalmente diffuse su cui si fonda l'ontologia intuitiva degli esseri umani, ma sono piuttosto schemi acquisiti nel corso del processo di socializzazione che sarebbero alla base della diversificazione non solo delle pratiche di relazione tra i gruppi umani e l'ambiente, ma anche dei modi di «formation des jugements ontologiques» (Descola 2005: 150).

Secondo Descola, gli schemi integratori delle pratiche riguardano «deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective, que j'appellerai l'*identification* et la *relation*» (2005: 163; corsivo nel testo). La prima può essere definita come lo «schème plus général au moyen duquel j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue» (*ibidem*), mentre la seconda consiste nei «rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes» (2005: 164-165). Descola sostiene che i modi di identificazione hanno una priorità logica rispetto ai modi di relazione «puisque les premiers, en spécifiant les propriétés ontologiques des termes, orientent en partie la nature des relations susceptibles de les unir, mais ne déterminent pas pour autant le type de relation que deviendra dominant» (2005: 165).

Dati questi assunti di partenza, la tesi esposta in *Par-delà nature et culture* è che:

les différentes formes combinées de l'identification et de la relation suffisent à rendre compte des principes de base de la plupart des ontologies et des cosmologies connues. [...] Chacune des configurations résultant de la combinaison entre un type d'identification et un type de relation révèle la structure générale d'un schème particulier d'intégration des pratiques (2005: 166-167).

Per Descola, i modi di identificazione si strutturerebbero a partire da un'esperienza del mondo e dell'altro da sé che egli deriva esplicitamente dalla fenomenologia della coscienza del sé di Husserl e Merleau-Ponty. La coscienza del proprio sé, in questo senso, si formerebbe «à partir des seules ressources m'appartenant en propre lorsque je fais abstraction du monde et de tout ce qu'il signifie pour moi, à savoir mon corps et mon intentionnalité». La distinzione tra l'interiorità – intesa come «une gamme de propriétés reconnues pour tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver» – e ciò che egli propone di chiamare la 'fisicalità', ossia «la forme extérieur, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers» (2005:168-169) costituirebbe dunque la forma universale dell'individuazione riflessiva del proprio sé. Essa sarebbe inoltre sperimentata in diverse situazioni della vita ordinaria e confermata sia dalla psicologia dello sviluppo che dalla presenza, in tutte le lingue, di termini e categorie che la marciano.

I modi di identificazione consisterebbero dunque nell'imputazione all'altro da sé, per analogia, di un'interiorità e di una 'fisicalità', che possono essere concepite come simili o differenti da quelle del proprio sé, dando origine a una 'combinatoria' che rende possibile quattro soluzioni:

Les formules autorisées par la combinaison de l'intériorité et de la physicalité sont très réduites: face à un autrui quelconque, humain ou non humain, je peux supposer soit qu'il possède des éléments de physicalité et intériorité identiques aux miens, soit que son intériorité et son physicalité sont distinctes des miennes, soit encore que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes, soit enfin que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues. J'appellerai "totémisme" la première combinaison, "animisme" la deuxième, "animisme" la troisième et

“naturalisme” la dernière. Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité (2005: 176).

La teoria dei modi di identificazione come base delle ontologie indigene legittima dunque quella che Descola (2005: 183-202) chiama la “restaurazione” dell'animismo, definibile come il tipo di ontologia in cui esseri umani e non umani condividono una stessa interiorità, ma differiscono per la loro ‘fisicalità’. Quest'ultima, come si è visto, non consiste solo nelle differenze di forma corporea, ma anche nelle disposizioni e nei comportamenti (regimi alimentari e riproduttivi, abitudini sociali, ecc.) che vi sono connessi, mentre la prima, essendo associata alla coscienza, alla soggettività e all'intenzionalità, fa di quegli esseri non umani ai quali viene attribuita delle persone ‘parzialmente umane’.

Non è certo al livello della definizione del concetto in sé che l'approccio di Descola alla ‘rivisitazione’ dell'animismo risulta innovativo rispetto al passato, e anzi si può osservare che anche il suo connotarlo come ‘ontologia’ e la sua critica dell'universalità dei dualismi natura/cultura e natura/società, sostanzialmente riprendono e rendono esplicito il punto di vista di Hallowell, anche se indirizzandolo verso un obiettivo polemico specifico: il ruolo che questi dualismi hanno giocato nello sviluppo del pensiero moderno, di cui Lévi-Strauss per molti aspetti può essere considerato l'interprete più avanzato (cfr. Descola 2004).

Il suo contributo più originale, ma per certi aspetti anche discutibile, sembra piuttosto risiedere nell'ambizioso tentativo di collocare l'ontologia animista all'interno di una teoria sistematica degli orientamenti ontologici possibili, costruendo una nuova griglia concettuale con cui interpretare e comparare i presupposti ontologici di mondi culturali apparentemente assai diversi<sup>2</sup>.

Nonostante Descola abbia impiegato una certa cautela nel distinguere tra i modi di identificazione, che rappresenterebbero modalità logicamente possibili di tracciare le frontiere ontologiche tra umano e non umano in base al rapporto di somiglianza o diversità tra le rispettive ‘interiorità’ e ‘fisicalità’, e i “regimi ontologici” concretamente presenti in una società, che sarebbero caratterizzati dalla dominanza di un determinato tipo ontologico e in cui tuttavia possono coesistere altri modi di identificazione che vi giocano un ruolo secondario, l'impressione, confermata dall'impiego di questi concetti nell'etnografia recente, e in particolare nell'etnografia delle popolazioni amerindiane, è che questa

distinzione non venga quasi mai mantenuta. Analogamente a quanto è avvenuto in antropologia per l'impiego di altri concetti (come ad esempio quello di matrilinearità), i modi di identificazione si prestano così a essere adoperati per etichettare, con poche altre specificazioni, il complesso delle concezioni dell'ambiente e della socialità, dell'identità e dell'alterità, di una popolazione o di un'intera ‘area culturale’: l'Amazzonia indigena ‘animista’, l'Australia aborigena ‘totemica’, l'Occidente moderno ‘naturalista’.

Nella parte finale di *Par-delà nature et culture* (2005: 423-530), Descola ha invece cercato di diversificare la tipologia degli “schemi integratori della pratica” sottolineando sia le differenti possibilità di associazione di un “modo di identificazione” con i diversi “modi di relazione” con cui è compatibile, sia la loro evoluzione dinamica che si svilupperebbe nel momento in cui in una società (Descola, utilizza in realtà, riprendendola da Latour, la nozione di ‘collettivo’) si diffonde un nuovo “schema di relazione” (*ivi*: 498), incompatibile con il modo ontologico dominante, portando progressivamente alla sua sostituzione con un altro modo che è invece compatibile. Tuttavia, come ha notato Digard (2006), la sua esposizione dei rapporti tra modi di identificazione e schemi di relazione si limita all'animismo. Quest'ultimo, come si è visto, è stato preminentemente associato da Ingold e Bird-David a un *ethos* in cui il dono, la reciprocità e la condivisione costituiscono le forme dominanti della socialità, o all'estremo opposto, secondo quanto sostiene Viveiros de Castro per il complesso delle società amazzoniche e lo stesso Descola limitatamente agli Achuar, a un *ethos* in cui le relazioni di predazione costituiscono il paradigma dominante. Descola ha invece sostenuto che ognuno di questi schemi di relazione (secondo la sua terminologia: predazione, scambio, dono) può assumere un ruolo dominante in una società dove l'animismo è l'ontologia principale, mentre quest'ultimo sarebbe incompatibile con la predominanza di altri schemi (tra i quali egli menziona la produzione, la protezione e la trasmissione) che implicano, al contrario dei primi, relazioni univoche e non reversibili tra termini che non hanno lo stesso statuto ontologico:

les relations du premier groupe autorisent la réversibilité du mouvement entre les termes: celle-ci est indispensable pour qu'un échange ait lieu et elle demeure possible, sinon toujours désirée, dans la prédation et le don. En revanche, les relations du deuxième groupe sont toujours univoques et se instaurent entre des termes hiérarchisés (Descola 2005: 439)<sup>3</sup>.

Nonostante queste e altre specificazioni e precisazioni che Descola introduce nel corso della sua opera, è difficile sottrarsi all'impressione che i quattro 'modi di identificazione' e la stessa distinzione generale tra 'interiorità' e 'fisicalità' su cui egli basa la loro costruzione, restino dei contenitori troppo ampi e internamente eterogenei per dare conto, anche sul piano dei principi di configurazione delle 'ontologie indigene', della diversità e della peculiarità delle concezioni dell'ambiente, della persona e del cosmo presenti nelle società umane.

Questi problemi emergono più immediatamente nel caso dell'«analogismo», la cui introduzione, in *Par-delà nature et culture*, sembra rispondente soprattutto all'esigenza di dare coerenza al quadro teorico elaborato da Descola, ma al prezzo di farvi rientrare tutte le concezioni, da quelle mesoamericane a quelle della Cina antica, non classificabili all'interno degli altri tre tipi ontologici (animismo, totemismo, naturalismo) e che, secondo quanto sostenuto recentemente da Viveiros de Castro (2010: 50), viene a comprendere molti di quei sistemi classificatori che Lévi-Strauss aveva assimilato alla logica delle classificazioni 'totemiche'. Ma essi sono altresì rilevabili anche per la stessa rivisitazione del totemismo in chiave ontologica (ad es. Desvaux 2007), per il naturalismo (che viene ad occupare una posizione curiosa, essendo un tipo ontologico la cui dominanza appare però confinata all'Occidente moderno) e per lo stesso animismo, nella misura in cui tra le società classificate dagli antropologi come 'animiste' le concezioni relative ai principi costitutivi della persona, al corpo, alle facoltà di cui sono dotate gli uomini e le entità non umane e, in particolare, allo status delle emozioni e degli affetti, possono differire a tal punto che l'uso di questo termine fornisce alla loro analisi solo un orientamento iniziale.

Infine, è stato in più occasioni notato (Santos-Granero 2009; Brightman, Grotti, Ulturgasheva 2012; Rival 2012a) che la teoria di Descola, sebbene ambisca a dare conto della diversità dei presupposti ontologici impiegati per tracciare le frontiere tra umano e non umano, è in effetti applicata soprattutto all'ambito delle relazioni uomo-animale, mentre uno spazio marginale è dato ad altre componenti del mondo non umano e, in particolare, agli 'esseri spirituali' che invece erano stati al centro dell'interesse di Tylor.

#### 7. Animismo e 'prospettivismo': Viveiros de Castro

Il concetto di 'prospettivismo amerindiano' e quello, strettamente correlato di 'multinaturalismo', sono stati, nelle loro linee fondamentali,

proposti da Eduardo Viveiros de Castro nella seconda metà degli anni Novanta (Viveiros de Castro 1998). La notevole ricezione di cui hanno goduto da allora, ben al di là dell'ambito dell'etnologia amazzonica e anche della stessa antropologia nel suo insieme, come anche le forti critiche che hanno suscitato, hanno fatto sì l'antropologo brasiliano li rielaborasse in diversi scritti, con integrazioni che non riguardano tanto il loro nucleo teorico, quanto piuttosto l'arricchimento dei riferimenti etnografici – provenienti non più solo dall'Amazzonia amerindiana – citati a suo supporto, le teorie e i concetti, non solo antropologici ma filosofici, con cui l'autore si confronta, e una serie di chiarimenti e risposte su alcuni punti oggetto dei rilievi critici. Nell'esposizione seguente, mi baserò soprattutto sui testi più recenti (Viveiros de Castro 2010, 2012).

Viveiros de Castro ha chiamato "prospettivismo amerindiano" la concezione «common to many peoples of the continent, according to which the world is inhabited by different sorts of subjects or persons, human and non-human, which apprehend reality from distinct points of view» (2012: 45). Questa concezione emerge

in the numerous references in Amazonian ethnography to an indigenous theory according to which, the way humans perceive animals, and other subjectivities that inhabit the world – gods, spirits, the dead, inhabitants of other cosmic levels, meteorological phenomena, plants, occasionally even objects and artifacts – differs profoundly from the way in which these beings see humans and see themselves. Typically, in normal conditions, human see humans as humans and animals as animals; as to spirits, to see these usually invisible beings is a sure sign that the "conditions" are not normal. Animals (predators) and spirits, however, see humans as animals (as prey), to the same extent that animals (as prey) see humans as spirits or as animals (predators). By the same token, animals and spirits see themselves as humans: they perceive themselves as (or become) anthropomorphic beings. [...] In sum, [they] are people, or see themselves as persons (2012: 47-48).

Come si evince da questa citazione, sia il prospettivismo che il multinaturalismo, ossia la concezione secondo cui il punto di vista determina la natura sia di chi lo 'enuncia' sia di chi ne è oggetto, sono strettamente correlati a una "metafisica della predazione" (Viveiros de Castro 2010: 13), in cui il 'soggetto' e l'«oggetto» del punto di vista occupano rispettivamente le posizioni di predatore e preda o sono ad essi riconducibili. La concezione prospettivista non è inoltre riducibile né all'ordine della me-

tafora né, per i motivi che si esporranno in seguito, all'idea di relativismo delle rappresentazioni o visioni del mondo. Quest'ultima si basa infatti su una cosmologia 'multiculturalista': la natura del reale è fondamentalmente una sola, ma viene rappresentata in modo diverso da culture diverse. Per la cosmologia moderna la 'natura' rappresenta dunque il polo dell'universale e la cultura quello del particolare: tutti i corpi, umani o non umani, condividono oggettivamente un'unica natura, una stessa materialità sostanziale, mentre le culture sono molte e ciò deriva dal fatto che negli uomini lo sviluppo dell'attività mentale, o 'spirituale' si è associato a quello della significazione. Molte cosmologie amerindiane possono essere invece considerate 'multinaturaliste' da un punto di vista ontologico, poiché supporrebbero «a spiritual unity and a corporeal diversity. Here, culture or the subject would be the form of the universal, whilst nature and the object would be the form of the particular» (Viveiros de Castro 2012: 46). Per ciò che riguarda in particolare gli animali, quest'orientamento trova espressione nell'idea che l'apparenza corporea propria di ogni specie sia una sorta di 'involucro' e di 'indumento' dietro cui si cela una 'forma interna' umana, identificabile proprio con l'anima o lo spirito dell'animale, ossia «an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness» (2012: 48).

Inoltre, il prospettivismo appare coerente con le narrazioni mitiche di molte popolazioni amerindiane, in cui si racconta come all'origine vigesse una condizione di indifferenziazione – che, per Viveiros de Castro, deve essere intesa in realtà nel senso di una virtualità infinita di differenze – tra uomini e animali, e di come successivamente essa abbia lasciato il posto alla distinzione tra i primi e i secondi. Ma,

such separation was not brought out by a process of differentiating the human from the animal, as in our own evolutionist mythology. *The original common condition of both humans and animals is not animality, but rather humanity.* The great separation reveals not so much culture distinguishing itself from nature, but rather nature distancing itself from culture: the myths tell how animals lost the qualities inherited or retained by humans. Humans are those who continue as they have always been: animals are ex-humans, not humans ex-animals (2012: 56; corsivo dell'autore).

Apparentemente, il concetto di prospettivismo sembrerebbe corrispondere alla definizione dell'animismo come 'tipo ontologico' proposta da Descola, ma sia quest'ultimo (2005: 197-200) che Viveiros de Castro (2010: 48-51, 2012: 84-89) hanno sottolineato la differenza tra i loro approcci. Per Descola,

un prospettivismo integrale, in cui non solo i non-umani si vedono come umani, ma vedono gli umani come dei non-umani (animali predatori o spiriti), si incontrerebbe di rado nelle concezioni in cui l'ontologia animista è dominante. Generalmente, queste «se contentent de dire que des non-humains se perçoivent comme des humains», e questo deriva dal fatto che

les non-humains ne peuvent appréhender les humains que sous leur forme humaine. Cela n'est guère surprenant si l'on se rappelle que les humains et les non-humains sont réputés entretenir des rapports de personne à personne, marqués par des régimes de sociabilité et des systèmes d'attitude bien précis – l'amitié, la séduction, la maternité, l'affinité ou l'autorité des aînés (Descola 2005: 199).

Viveiros de Castro, dal canto suo, ha invece criticato l'approccio di Descola perché tenderebbe a presentare l'animismo come una proiezione delle categorie, delle qualità e delle relazioni sociali interne al mondo umano sui mondi non umani secondo un modello 'socio-centrico' e, più in generale, per continuare a pensare i rapporti tra 'anima' e 'corpo' in termini di essenza e di sostanza. L'antropologo brasiliano ha insistentemente sostenuto che la distinzione tra natura e cultura non va tanto abolita quanto piuttosto 'de-sostanzializzata': «it is not simply that the categories of nature and culture have other contents to their Western counterparts, they also have a different status. They are not ontological provinces, but rather refer to exchangeable perspectives and relational-positional contexts; in brief, points of view» (Viveiros de Castro 2012: 47).

Per comprendere come un'ontologia prospettivista implichi non solo l'idea che gli animali si possano vedere come persone, ma anche quella che essi non vedono gli esseri umani come tali, ma come spiriti predatori, Viveiros de Castro propone una rilettura di un aspetto che a prima vista sembrerebbe porsi in netto contrasto con la tendenza di molte società amerindiane ad attribuire caratteristiche di umanità a diverse componenti del mondo umano: l'auto-designazione del proprio gruppo con termini che in genere sono stati tradotti con "la gente", "i veri uomini" e che vengono riservati solo per sé e non per gli altri gruppi, designati con termini che assumono invece connotazioni di significato generalmente negative. Come è noto, ciò è stato interpretato da Lévi-Strauss (2002 [1952]) come un'espressione dell'universalità dell'atteggiamento etnocentrico: ad essere 'veramente umani' siamo solo 'noi' e non gli 'altri'. Questo paradosso non sussiste se invece di considerare questi termini

come ‘sostantivi’ li si considera pronomi che individuano in modo deittico la posizione di soggetto di chi enuncia un punto di vista: le auto-designazioni collettive dei gruppi amazzonici non significano tanto “membri della specie umana”, quanto piuttosto “noi” e, d’accordo con la celebre discussione di Benveniste (2010 [1966]), chi si enuncia ‘in prima persona’ come ‘noi’ o come ‘io’, viene a occupare la posizione di soggetto dell’enunciazione. Correlativamente, gli etnonimi impiegati per designare gli altri gruppi andrebbero interpretati come tendenti alla loro ‘oggettivazione’; essi possono essere assimilati ai pronomi di terza persona (‘essi’, ‘loro’).

Per Viveiros de Castro, nel prospettivismo i rapporti tra ‘anima’ e ‘corpo’, ‘umanità’ e ‘animalità’, ‘soggetto’ e ‘oggetto’, ‘natura’ e ‘cultura’, si configurano nello stesso modo:

to say, then, that animals and spirits are people, is to say that they are persons, and personify them is to attribute to non-humans the capacities of conscious intentionality and agency which define the position of subject. Such capacities are objectified as the soul or spirit with which these non-humans are endowed. Whatever possesses a soul is a subject, and whatever has a soul is capable of having a point of view. Amerindian souls, be they human or animal, are thus indexical categories, cosmological deictics whose analysis call not so much for an animist psychology or substantialist ontology as for a theory of sign or a perspectival pragmatics [...]. So, every being to whom a point of view is attributed would be a subject; or, better, wherever there is a point of view there is a subject position. [...] We need to have it clear: it is not that animals are subjects because they are humans (humans in disguise), but rather that they are humans because they are subjects (potential subjects). This is to say *culture is the subject's nature*; it is the form in which every subject experiences its own nature. [...] If, as we have observed, the common condition of humans and animals is humanity not animality, this is because “humanity” is the name for the general form taken by the subject (Viveiros de Castro 2012: 99-100; corsivo dell’autore).

Il prospettivismo si associa quindi a un’ontologia che riguarda più il piano delle relazioni e dei punti di vista che quello delle sostanze e delle essenze. Portando a ripensare in questo senso non solo le opposizioni tra natura e cultura e tra umano e non umano, ma anche quelle tra materia e forma, tra rappresentazione e pratica, tra oggetto e soggetto, tra essenza e apparenza e tra immanenza e trascendenza, esso porta a ripensare anche i concetti

di anima, spirito e corpo e dunque la stessa nozione di animismo.

Se la capacità di assumere un punto di vista rivela la posizione di soggetto e dunque la presenza di un’anima, le differenze tra i punti di vista risiedono nelle differenze e nelle specificità dei corpi, le quali non attengono tanto alla loro costituzione sostanziale, quanto piuttosto, come già aveva sostenuto Descola, al piano degli affetti, delle disposizioni e degli habitus che si manifestano nei regimi alimentari e più in generale nei comportamenti; l’apparenza corporea può anzi rivelarsi ingannevole, come testimonia la diffusione tra le popolazioni amerindiane dei racconti in cui un essere che si presenta inizialmente con un’apparenza umana si rivela, in base alle inclinazioni manifestate, qualcosa di differente. I corpi sono dunque

the way in which alterity is apprehended as such. [...] Thus, if “culture” is a reflexive perspective of the subject, objectified through the concept of soul, it can be said that “nature” is the viewpoint which the subject takes of other body-affects; if culture is the subject’s nature, then *nature is the form of the other as body*, that is, as the object for the subject. Culture takes the self-referential form of the first-person pronoun “I/me” or “we/us”; nature is the form of the “third person”, actually of the non-person or the object, indicated by the impersonal pronoun “it/them” (Viveiros de Castro 2012: 114; corsivo dell’autore).

Nello stesso modo va interpretata l’ontologia degli ‘spiriti’, ossia di quelle entità che nelle cosmologie indigene sono considerate «neither human or animal» (2012: 148). Queste entità sono state ascritte dall’antropologia tradizionale all’ordine del ‘soprannaturale’ che, al contrario di Descola, Viveiros de Castro propone di reinterpretare in chiave prospettivista, collocandolo «between the reflexive “I” of culture (the generator of the concept of soul and spirit) and the impersonal “it” of nature (marking the relation with bodily alterity)» (2012: 149). Presso molte popolazioni amerindiane, la tipica situazione in cui il ‘soprannaturale’ è considerato fare irruzione nella vita degli uomini è costituita dall’incontro, in un luogo scarsamente ‘antropizzato’, con un essere che a prima vista presenta un’apparenza umana o animale, ma successivamente si rivela uno spirito o il fantasma di un morto. Questi incontri risultano letali per l’uomo che cede alle richieste di ‘interlocuzione’ dello spirito, poiché ciò equivale a ‘passare dal suo lato’, diventando come lui e quindi cessando di vivere come essere umano:

he/she who responds to a “you” spoken by a

non-human accepts the condition of being its “second person” and when assuming in his/her turn the position of “I” does so already as a non-human. [...] As a context wherein a human subject is captured by another cosmologically dominant point of view, wherein he/she is the “you” of a non-human perspective, *supernature is the form of the other as subject*, implying an objectification of the human I as a “you” for this other (*ibidem*; corsivo dell'autore)

### 8. Variazioni e contrappunti sul tema

Come si è prima detto, il concetto di prospettivismo è stato negli ultimi anni oggetto di numerose applicazioni e discussioni, non solo nell'etnografia amazzonica. In quest'ultima è stato spesso impiegato per trattare temi ormai classici nell'etnografia dell'area, come il cannibalismo, lo sciamanesimo, oltre che, naturalmente le concezioni relative al corpo, all'anima e alla persona (ad es., Belaunde 2007; Vilaça 2005, Fausto 2007; Costa e Fausto 2010; Halbmayer 2012). Alcuni di questi lavori hanno provato a combinare, ‘mitigandola’, l'enfasi che Viveiros de Castro ha posto sulla ‘predazione’ come presupposto ‘metafisico’ del prospettivismo amerindiano, con la considerazione di quelle forme di socialità conviviale e di economia morale che sono al centro dell'attenzione di quello che egli stesso, in un articolo di rassegna critica sull'etnografia amazzonica contemporanea (Viveiros de Castro 1996), uno degli altri due maggiori ‘stili analitici’ presenti in quest'ultima: l’“economia morale dell'intimità” (l'altro stile corrisponde all’“economia politica del controllo” di cui Terence Turner è probabilmente il rappresentante più noto). In questa linea, si può situare l'etnografia di Londoño Sulkin (2005) sulle concezioni dei rapporti tra umanità e animalità tra i Muinane dell'Amazzonia nord-occidentale, in cui la presenza di tratti ‘prospettivisti’ è subordinata a una definizione della prima in termini eminentemente morali (i Muinane ritengono sì che molti animali si vedano come esseri umani, ma considerano questa percezione errata dal momento che sono solo gli esseri umani a essere capaci di comportarsi in modo ‘appropriato’, mentre gli animali sono definiti proprio dalla loro difettosità in questo campo). A essa sono riconducibili anche molti degli studi sulle concezioni della percezione e delle emozioni tra diverse popolazioni amerindiane (ad es. Overing, Passes 2002; Santos-Granero 2006)<sup>4</sup> e sulla ‘soggettività’ e ‘socialità’ degli oggetti nelle ontologie amazzoniche (Santos-Granero 2009). In questi ultimi si prefigura non solo un ridimensionamento critico della centralità data da Vivei-

ros de Castro alla triade ‘uomini, animali, spiriti’, ma, più radicalmente, la tesi che molte cosmologie amazzoniche mostrerebbero caratteristiche ‘costruzioniste’, più che ‘prospettiviste’ (Santos-Granero 2012): è il caso, ad esempio di quelle popolazioni Tukano nella cui mitologia gli oggetti e gli artefatti sono considerati, insieme alla figura di un essere creatore, le componenti originarie del mondo da cui sono considerati derivare, per ‘assemblaggio’, gli altri esseri (Hugh-Jones 2009), e di quella delle popolazioni Gé del Brasile centrale nella cui mitologia gli uomini ‘traggono’ la loro capacità culturale dagli strumenti di cui si appropriano sottraendoli agli animali o ad altri esseri non umani che in origine li detenevano (Turner 2009).

Il modello di analisi dell’“ecologia simbolica” presentato da Descola nella sua etnografia degli Achuar (Descola 1986), in cui si fa una descrizione dettagliata delle loro forme di ‘domesticazione’ dell'ambiente, delle loro conoscenze biologiche e di ecologia e si mostra come le une e le altre siano strettamente ‘embricate’ tanto con le pratiche quanto con il ‘pensiero simbolico’, è stato ripreso da diversi studiosi che hanno insistito sull'esigenza di non separare e contrapporre lo studio delle ‘ontologie indigene’ e la considerazione di questi aspetti e, dunque, di non rendere incommensurabili, oltretutto reificandoli, ‘pensiero amerindiano’ e ‘pensiero moderno’, ‘metafisiche indigene’ e ‘conoscenza scientifica’ (Karadimas 2005; Lenaerts 2004, 2005; Rival 2002, 2012a, 2012b).

Il confronto tra il prospettivismo amerindiano e le concezioni relative ai rapporti corpo-anima-persona e uomini-animali-spiriti presenti in popolazioni dell'Asia centrale e settentrionale (Willerslev 2007; Pedersen, Empson, Humphrey 2007; Brightman, Grotti e Ulturgasheva 2012; Pedersen, Willerslev 2012) ha portato a tentativi di elaborazione e diversificazione del concetto che lo hanno applicato a società in cui l'allevamento di bestiame ha un ruolo importante (Broz 2007)<sup>5</sup> e all'analisi di quelle concezioni in cui, differentemente da quanto si verifica in quelle società amazzoniche da cui Viveiros de Castro trae molti dei suoi riferimenti etnografici, vi è una gerarchia ontologica degli esseri e dei loro ‘punti di vista’ che implica il riferimento a una dimensione di trascendenza. Richiamandosi alla teoria di Merleau-Ponty della percezione visuale, dei rapporti tra visibile e invisibile e al suo concetto di “sguardo da nessun luogo”, Holbraad e Willerslev (2007) hanno parlato a questo riguardo di un “prospettivismo trascendentale” che si collegherebbe all'idea secondo cui nessun essere, tranne gli inaccessibili “esseri supremi” posti all'apice della gerarchia (cfr. Willerslev 2011), può occupare tutti i punti di vista possibili e la stessa possibilità di

occupare diversi punti di vista diventa sempre più ristretta per gli esseri che sono considerati occuparne i livelli più bassi:

If each perspective is constituted by its relations to “all possible perspectives”, as perspectivism requires, then, we argue, it is constituted in relation to an *impossibility*, since the view from all possible perspectives – the transcendental “view from everywhere” as we call it – is not one that can be possibly be occupied. So we define perspectivism in essentially “negative” terms: each perspective is constituted in relation to (and thus contains) an impossible view from everywhere. Conversely we define transcendence “positively” (Holbraad, Willerslev 2007: 333; corsivo degli autori).

Il concetto di “prospettivismo trascendentale” permette, tra l'altro, di inquadrare meglio la questione delle diverse ‘forme’ e ‘apparenze’ degli ‘spiriti’. Come si è prima visto, essa era stata spiegata da Boyer in termini di aggregazione di tratti ‘controintuitivi’ (l'assenza di un corpo materiale) al tipo ontologico ‘persona’, tuttavia ciò che spesso si riscontra è l'idea che gli spiriti siano ‘visti’ come esseri con un'apparenza corporea, sia essa umana o non umana. Secondo Holbraad e Willerslev, il “prospettivismo trascendentale”

explains why no one (not even beings that hunt for souls) ever sees souls or spirits as such, since no achievable perspective allows for seeing this ‘anonymous’ or ‘general seeing’ that is nothing but a transcendental abstraction, defined as the totality of all viewpoints. All that is ever seen are *bodies*, which is how beings are assigned their particular perspective within this vast, tangled network of an otherwise ‘invisible’ anonymously given vision. So, ‘soul’ and ‘spirit’, on this interpretation, is the body seen in its totality or absolute visibility, leaving nothing hidden – that is, the body seen from *all* sides, in *all* relationships *all* at once (Holbraad, Willerslev 2007: 335; corsivi degli autori).

Il “prospettivismo trascendentale” mette in particolare risalto l'evidente privilegio che una nozione come quella di prospettivismo conferisce alla dimensione visuale della percezione e della conoscenza. Questo tratto è stato oggetto di diverse critiche rivolte all'impianto complessivo della teoria di Viveiros de Castro e ai fondamenti stessi del concetto di prospettivismo. Secondo Santos-Granero,

scholars of perspectivism have not explored the sensorial dimension of this phenomenon of per-

spectivism, except to state that Amerindians attribute to animals, spirits and other non-humans beings the same cognitive and sensory faculties that they possess. They have mainly focused on how different kinds of beings “see” other beings. [...] Similarly, little attention is been paid to the differential sensorial capacities of the various components of the self and, more importantly, to the degree of consciousness that different kinds of beings have about this differences (Santos-Granero 2006: 72).

Il rilievo dato dai teorici del prospettivismo alla visione dedica di conseguenza scarsa attenzione al ruolo preminente che molte popolazioni amerindiane conferiscono ad altri sensi, come l'udito e l'olfatto nella percezione e nei processi cognitivi (Santos-Granero 2006, cfr. Gnerre 2003).

Ma è proprio dalle analisi di ciò che Descola (2010) chiama la ‘figurazione’, ossia i modi di rappresentare visualmente gli esseri non umani, che sono provenute alcune delle critiche più forti alla teoria del prospettivismo. All'esplorazione di come a diverse concezioni degli esseri non umani possano corrispondere diverse modalità di figurazione si sono dedicati negli anni scorsi sia Ingold (2000) che Bird-David (2006). Recentemente, Karadimas ha proposto questo campo di analisi come banco di prova sia per la teoria prospettivista di Viveiros de Castro che per quella dei tipi ontologici di Descola. Per Karadimas, il principale problema con cui si deve confrontare il concetto di prospettivismo, ma anche la definizione descoliana dell'animismo è dato dal fatto che

there is no absolute way of gaining access to the interiority of other beings: it is always an imputation of identities that occurs. What anthropology therefore addresses are the different ways in which cultures construct this imputation of interiority. And it is always a construction, not of one point of view concerning a particular being, but of the way in which the Amerindians regard a specific relationship between two beings or two entities. [...] To have it as a perspectivistic ontology as Viveiros de Castro claims, is, in a way, to confuse the object with the category and to think that categories create the world although they just give a specific account of it whilst still creating a different relational world (Karadimas 2012: 27-28).

L'analisi delle modalità di figurazione, che non riguarda solo l'iconografia, ma le rappresentazioni che si esprimono nelle narrazioni mitiche e nei rituali, mette in rilievo un aspetto che Holbraad e Willerslev, come si è visto, avevano individuato:

quella dell'impossibilità all'interno di un mondo "prospettivista" che per definizione trascende la distinzione tra "realtà" e "rappresentazione", di un "terzo occhio" che renda possibile un 'resoconto olistico' dell'interazione tra due o più termini (Karadimas 2012: 29). Per Karadimas, l'analisi comparativa delle modalità di figurazione conduce però a una conclusione diversa da quella proposta dai due studiosi con la nozione di "prospettivismo trascendentale". Attraverso un'analisi (i cui dettagli non riporto per ragioni di spazio) che parte dall'interpretazione di un mito dei Miraña (popolazione amerindiana dell'Amazzonia colombiana) che racconta le vicende di Cervo del cielo (volante) e Cervo di terra, e che conduce a indagare i rapporti tra i suoi elementi e le rappresentazioni iconografiche delle relazioni tra cervi, uomini, pipistrelli e scarabei cervo (famiglia dei Lucanidi) reperibili in tutta l'area amerindiana, lo studioso argomenta che tali relazioni sono rappresentate mediante un procedimento analogico che si basa sulla percezione di somiglianze nella forma visibile di esseri diversi e sull'antropomorfizzazione delle loro relazioni. La raffigurazione di un pipistrello che sovrasta un cervo, che si trova nella ceramica zuni esemplifica questo procedimento: il cervo rappresentato può essere 'permutato' con lo scarabeo cervo, come il pipistrello può essere permutato con un essere umano, e ciò deriva dal fatto che come gli uomini cacciano i cervi, i pipistrelli cacciano gli scarabei cervidi. Piuttosto che in termini di prospettivismo, Karadimas sostiene che questo tipo di associazioni, di cui egli sottolinea la natura 'metaforica', sono spiegabili mediante un procedimento di proiezione analogica che ha origine in un modello di relazioni in cui gli esseri umani costituiscono il riferimento di partenza:

This is possible due to the ability of human perception to create links between shapes and to project anthropomorphic behavior or forms onto beings in the environment. [...]. What does all this change for Descola's *Animism* and for Viveiros de Castro's *Perspectivism*? First of all, the relational definition (the beetle as "stag" for the bat, for example) is not an ontological modality that is restricted to Amazonian cultural systems. We can find it in a lot of other Amerindian as well as in "naturalist" ontologies (using, here, concepts elaborated by Descola). [...] *Perspectivist* theory is thus a way of presenting an imputation of human behavior made by some Amerindian cultures – but it is not exclusively theirs – to something that is not human: this is called anthropomorphism. [...] *Perspectivism* as much as animism is a modality that can be included in

a more general ontology involving anthropomorphism – everything is questioned and perceived in terms of human reference – that also occurs in "naturalistic" as well as in "animistic", "analogical" or "totemic" ontologies, after the typology established by Descola (Karadimas 2012: 48-49; corsivi dell'autore).

Fare antropologia, diceva Kluckhohn molto tempo fa e ha ripetuto Remotti più recentemente, molte volte è come fare un 'giro più lungo per tornare a casa'. Per certi aspetti, le conclusioni a cui approda Karadimas riportano l'indagine della questione antica dell'animismo e di quella più recente delle 'ontologie indigene' sul terreno dell'analisi di come operano determinati meccanismi del pensiero analogico e metaforico di diffusione universale e, dunque al confronto non solo con gli approcci di psicologia/antropologia cognitiva ma anche e soprattutto con quello di Lévi-Strauss. Ciò, mi sembra, non comporta né un accantonamento dei temi e delle proposte teoriche sollevate dagli esponenti dell'indirizzo fenomenologico, da Descola e da Viveiros de Castro, né, tantomeno, che a quelle questioni sia sufficiente applicare i modelli di spiegazione dell'attuale psicologia cognitiva evoluzionista integrata dall'"epidemiologia delle idee". Ricerche, come quella di Karadimas, di Rival e di altri antropologi che ho menzionato, vanno piuttosto in direzione di un tentativo di integrazione critica di questi diversi indirizzi e, come scriveva Geertz, di un "raffinamento" dei dibattiti su questi temi.

#### 9. Per concludere: l'anima dell'etnografia e l'anima dell'antropologia oggi

Quarant'anni fa, Geertz, nel suo famoso saggio sulla "teoria interpretativa della cultura" (Geertz 1987 [1973]) aveva insistito sulle virtù della "descrizione densa" e sull'etnografia come impresa, di carattere tanto conoscitivo quanto morale ed estetico, diretta a costruire un dialogo e una traduzione tra concetti 'vicini' e 'lontani' dall'esperienza dell'etnografo (e dei suoi 'soggetti'), con il fine ultimo di "ampliare il grande discorso del genere umano". A questa 'missione' cosmopolita della conoscenza antropologica, indirizzata a rendere accessibili e disponibili a un pubblico vasto i diversi significati dell'essere umano e in particolare quelli più apparentemente 'lontani' dal proprio mondo culturale, era strettamente collegato il mettere in primo piano, più che il momento del fare ricerca sul campo (in cui prevale la relazione tra il ricercatore e i suoi 'soggetti'), quello della testualizzazione e della scrittura, ma anche di altre modalità di rappresentazione e documentazione

pubblica della ricerca (cfr. Clemente 1991), e in questo senso si può leggere la sua successiva presa di distanza (Geertz 1990) dalla possibile proliferazione di esercizi pseudo-post-etnografici e iper-soggettivisti intrapresi dai filoni più deteriori del cosiddetto ‘*postmodern turn*’.

Negli ultimi anni si è spesso utilizzata l’espressione ‘*ontological turn*’ per riferirsi alla convergenza di diversi filoni di studio nell’antropologia intorno al concetto di ontologia. Questi filoni si sono espressi non solo nei nuovi approcci al concetto di animismo e nella teoria del prospettivismo, ma, ad esempio, nelle ricerche, ispirate dall’opera di Latour (ad es. 2009) dirette a costruire una nuova ‘antropologia delle scienze e delle tecniche’. Secondo molti dei suoi sostenitori, l’*ontological turn* si sta configurando come una sorta di nuova *koiné* teorica e politica per l’intera antropologia, in cui il concetto di ontologia viene a rimpiazzare il concetto, teoricamente e politicamente usurato, di cultura, e l’etnografia viene sempre più a configurarsi come una “ontografia” (ad es. Pedersen, Holbraad 2014; Venkatesan *et al.* 2010; Scott 2013).

Sia Ingold che Viveiros de Castro (e con minore enfasi anche Descola) hanno presentato i loro approcci non solo come teorie e concetti di “how natives think” (per dirla con Sahlins), ma come teorie e concetti che mirano a contestare le pretese di universalità delle distinzioni ‘ontologiche’ del pensiero moderno. Essi anzi intendono esplicitamente rifondare il senso generale di ciò che si deve intendere con ‘teoria’ e con ‘concetto’, e mirano a una ‘rivitalizzazione’ (Ingold) e ‘decolonizzazione permanente’ (Viveiros de Castro) del pensiero moderno, con cui l’antropologia ha finora intrattenuto una relazione ambivalente. Ispirandosi tanto all’*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari che al lavoro e al concetto di ‘collettivi’ di Latour e presentando il proprio progetto di scrivere un *Anti-Narcisse* dedicato a un nuovo concetto di antropologia, Viveiros de Castro ha espresso questo punto di vista in modo particolarmente chiaro:

toutes les théories anthropologiques non triviales sont des versions des pratiques de connaissance indigènes. [...] l’intention de *L’Anti-Narcisse* est de montrer que les styles de pensée propres aux collectifs que nous étudions sont la force motrice de la discipline. Un examen plus approfondi de ces styles et de leurs implications, plus particulièrement du point de vue de l’élaboration d’un concept anthropologique du concept, doit être capable de montrer leur importance dans la genèse, maintenant en cours, d’une toute autre conception de la pratique anthropologique (Viveiros de Castro 2010: 6-7)

Questo modo di tracciare una continuità tra “ciò che i nativi pensano”, la ‘nostra’ conoscenza di ciò, e “ciò che è possibile pensare” configura un tipo di rapporto tra etnografia e ‘discorso’ antropologico e un modo di porre la questione del senso etico e politico di tale rapporto ben diversi da quelli suggeriti da Geertz, ed è stato ultimamente oggetto di forti critiche da parte di studiosi di vario orientamento, ma che generalmente insistono su punti analoghi e interconnessi (Turner 2009; Ramos 2012; Bessire, Bond 2014).

Il primo punto è dato dal modo in cui Viveiros de Castro si riferisce agli studi etnografici per supportare la sua tesi del ‘prospettivismo amerindiano’: esso ricorderebbe il procedimento frazeriano della collezione di brani estrapolati dal loro contesto – Ramos (2012: 486, 488) parla addirittura di una tecnica “copia e incolla” – con un effetto generale di livellamento delle specificità e delle differenze esistenti tra le concezioni di gruppi diversi e di perdita del senso che esse hanno all’interno dei contesti culturali, sociali e storici in cui si inseriscono. Restando all’interno dell’area amazzonica, ciò produrrebbe l’impressione di una similitudine di fondo tra società e culture assai diverse, come ad esempio quelle Kayapó, Yanomami, Tukano, Ashaninka (cfr. Turner 2009). Correlativamente, ciò alimenterebbe la tendenza, certo non inedita nella storia delle discipline antropologiche, a impiegare nella produzione etnografica più recente le nozioni di animismo e di prospettivismo amerindiano, o i tipi ontologici proposti da Descola, come *passé-partout* concettuali, ‘dimenticandone’ il valore idealtipico, esplorativo e circoscritto che avevano inizialmente, e così introducendo evidenti rischi per l’accuratezza dell’analisi e per il rigore dei raffronti comparativi (Ramos 2012: 482-483).

Un secondo punto è costituito dalla critica dei modi in cui Viveiros de Castro interpreta i riferimenti etnografici che utilizza. Uno dei bersagli principali è stata la sua lettura dei miti amazzonici in cui si parla di uno stato originario di indifferenziazione tra uomini e animali, esprimendo dunque l’idea dell’umanità, e non dell’animalità, come condizione condivisa originariamente da entrambi. Turner (2009), Rival (2012b) e Santos-Granero (2012), riferendosi rispettivamente alle popolazioni Gé, Huaorani e Yanésa, hanno sostenuto la non legittimità di quest’ultima inferenza per ciò che riguarda le concezioni presenti in queste popolazioni amazzoniche, in cui una ‘vera umanità’ emergerebbe soltanto dopo la separazione tra uomini e animali seguita a questa originaria indifferenziazione e apparterrebbe propriamente ai primi. Inoltre, anche se a questa critica si può obiettare che Viveiros de Castro intende il senso dell’‘essere umano’ come

capacità di soggettività e dunque di cultura e, più fondamentalmente, di un fondo generatore di differenti prospettive, alcuni di questi studiosi hanno sostenuto che ciò finisce per non prestare la dovuta attenzione a come le differenti popolazioni concepiscono le differenze di cultura tra di essi e rispetto alle popolazioni non indigene (Turner 2009: 30; Ramos 2012: 488).

Le critiche rivolte all'inclinazione della teoria prospettivista a rappresentare in maniera eccessivamente omogenea le culture amerindiane, e in particolare quelle amazzoniche, si collegano a un successivo punto di dissenso: sia la riproposizione del concetto di animismo che il concetto di prospettivismo rinverdirebbero la tendenza dell'antropologia a costruire una grande contrapposizione duale, "a Great Divide" tra 'noi' e 'loro', tra 'selvaggio' e 'moderno', che coinvolgerebbe tanto le modalità di conoscenza quanto il senso morale, e trascurerebbe non solo la compresenza di posizioni diverse in ognuno dei due campi, ma i loro aspetti di continuità, che si possono ad esempio cogliere nell'accuratezza delle conoscenze empiriche che molte popolazioni amazzoniche possiedono sul loro ambiente (Ramos 2012; Rival 2012b). In uno dei suoi interventi più recenti Viveiros de Castro ha replicato a questa critica, argomentando che la sua è una scelta consapevole, funzionale al suo progetto di condurre un "esperimento di pensiero", e che è in questa chiave che bisogna leggere il suo uso e la sua selezione dei materiali etnografici:

the decision to concentrate on some similarities internal (but not exclusive to) the Amerindian domain and on an overall contrast with the modern West is mostly a question of choice of level of generality; it has no "essentialist" value. Had I chosen instead to emphasize the commonality of human thought processes – about which I would not have much to talk about – or, conversely, the uniqueness of each Amerindian culture – in which case there would be no reason to stop talking – I would deliver a very different series of lectures. [...] I must also stress that there is not a hint of comparison in the present endeavour; there is only generalization. The materials I refer to, culled from a small sample of texts (I did not engage in a collation of different sources on the same groups – no internal, "critical" comparison as well), are used as a springboard for a thought-experiment consisting in abstracting and generalizing a set of ideas about subjects and objects, bodies and souls, humans and animals, and then sketching what could be called the "virtual ontology" underlying these abstracted generalizations (Viveiros de Castro 2012: 62-64).

Una posizione simile è stata espressa anche da Willerslev (2011) che ha difeso l'importanza dell'"immaginazione speculativa" non solo per legare e dare senso ai particolari della descrizione etnografica, ma per alimentare la vocazione teorica generalizzante della conoscenza antropologica, senza la quale l'etnografia rischia di diventare un esercizio sterile.

Tuttavia, le possibili implicazioni politiche di questo modo di configurare i rapporti tra etnografia e teoria antropologica sono oggi diventate il terreno di disputa più controverso tra i fautori e i detrattori dell'*ontological turn*. L'attacco più forte, rivolto direttamente a Viveiros de Castro e all'impiego del concetto di prospettivismo amerindiano, è stato sferrato da Alcida Ramos, un'antropologa brasiliana molto nota internazionalmente proprio per i suoi lavori sulla drammatica situazione vissuta dagli Yanomami negli ultimi trent'anni e sulle politiche della rappresentazione dell'indigeno in Brasile (Ramos 1995, 1998). In un articolo intitolato significativamente *The Politics of Perspectivism* (Ramos 2012), oltre a formulare una serie di critiche sui punti che si sono menzionati in precedenza, Ramos ha sostenuto che in ultima analisi esse conducono a diffidare del senso politico della teoria prospettivista. Non solo essa opererebbe una semplificazione e una sovra-interpretazione riduttive della diversità delle culture indigene dei cui 'punti di vista' pretende di offrire una traduzione, ma, con la sua insistenza su temi come la predazione e il cannibalismo alimenterebbe sia i peggiori stereotipi dell'opinione pubblica sulle popolazioni amerindiane come 'selvagge e primitive' sia la costruzione di un fossato 'ontologico' fra 'noi' e 'loro'. Considerando le culture dei popoli amerindiani come uno 'spunto' per proporre una 'grand theory' il cui linguaggio è più prossimo a quello dell'intellettualità parigina che ai loro, la teoria prospettivista si rivelerebbe una nuova forma di 'ventriloquismo' antropologico, politicamente indifferente alle difficili situazioni vissute da questi popoli con l'intensificarsi dei loro rapporti con il mondo non indigeno e al fatto che oggi sono sempre più spesso i 'nativi', e non gli antropologi, a 'prendere la parola' per esporre e difendere i propri punti di vista. Così facendo, la teoria prospettivista precluderebbe anzi lo sviluppo di un terreno di dibattito politico e intellettuale condiviso con i popoli indigeni intorno alle strategie da intraprendere per affrontare le sfide di fronte alle quali questi ultimi, ma non solo essi, sono oggi posti dalla globalizzazione capitalista che accelera la distruzione e degradazione dei loro modi di vita e più in generale, della diversità culturale e ambientale (cfr. Turner 2009: 27; Rival 2012b: 138-139; Bessire, Bond 2014).

Anche se non replicando esplicitamente alla Ramos, la reazione di Viveiros de Castro e dei sostenitori dell'*ontological turn* non si è fatta attendere molto: una delle sessioni più seguite del meeting annuale dell'American Anthropological Association del 2013 ha avuto per tema proprio "*The Politics of Ontology*" ed è stata coordinata da questi, assieme a Holbraad e Pedersen, con una discussione che ha in gran parte ruotato attorno alle posizioni che i tre hanno esposto in un contributo preparato per l'occasione (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014)<sup>6</sup>. In questo testo, l'incontro tra "ontologia" e "politica" è situato sul piano della prospettiva, propria dell'antropologia, ma non solo di questa, per cui non solo "altri mondi sono possibili", ma essi possono essere "materializzati" come "alternative reali". Nella misura in cui l'etnografia diventa una "ontografia", ossia una descrizione di come determinate collettività umane articolano questi mondi possibili, essa fornisce un contributo politico e mette in risalto il ruolo che esse giocano in questo processo: «then the politics of ontology resonates at its core with the politics of the peoples who occasion it» (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014).

A questo punto di vista si collegano quegli studi (Blaser 2009; De la Cadena 2010) che hanno interpretato in termini di "connessioni parziali" (Strathern 2004) tra diverse visioni ontologiche non solo le negoziazioni e/o i conflitti contemporanei tra popolazioni indigene, Stato ed esperti tecnici intorno agli obiettivi delle politiche ambientali e del territorio e ai significati di nozioni come 'natura', 'ambiente', 'territorio', 'conservazione', ma le stesse pratiche dell'agire politico sperimentate dai movimenti indigeni. In ultima analisi, il significato politico dell'*ontological turn* non risiederebbe dunque nella sua prossimità con obiettivi di azione politica già definiti, ma nella stessa ridefinizione dell'ontologia della politica:

the political promise held by ontologically-oriented approaches in anthropology and cognate disciplines [...] can be conceived not just in relation to the degree to which such approaches are in affinity with (or even actively promote) particular political objectives, or with the abiding need for a critique of the state and the turns of thought that underpin it, but also in relation to their capacity to enact a form of politics that is entailed in their very operation. Conceived of in this manner, the ontological turn is not so much a means to externally-defined political ends, but a political end in its own right (Viveiros de Castro, Pedersen, Holbraad 2014).

Il dibattito sull'*ontological turn*, innescato dalla rivisitazione della questione e del concetto di animismo

è dunque oggi più aperto e acceso che mai e ciò rende prematuro tentarne un bilancio: si può però dire che la posta in gioco non riguarda più solo il problema di come descrivere e interpretare le concezioni del mondo non umano diffuse al di fuori dell'Occidente moderno, ma il senso generale del fare antropologia e dei rapporti tra etnografia e discorso teorico.

## Note

<sup>1</sup> Per un bilancio, cfr. Carrithers, Collins, Lukes (eds) 1996 [1985]).

<sup>2</sup> Cfr. Pedersen 2001; Willerslev, Ulturgasheva 2012 per i rapporti tra ontologie animiste e totemiche nell'Asia Settentrionale; Albert 2009 per animismo e analogismo nel mondo ebraico antico; Lloyd 2007 e 2011 per un'esplorazione comparativa delle ontologie nella Grecia e nella Cina antica.

<sup>3</sup> Per chiarire questa formulazione alquanto astratta, si può fare l'esempio delle relazioni uomo-animale. Per Descola, quando gli schemi di queste relazioni consistono nella produzione, trasmissione e protezione degli animali da parte degli uomini (che è la situazione che si dà con l'allevamento da una parte, con le politiche di conservazione ambientale dall'altra), i primi verrebbero a trovarsi in una posizione di subalternità dal punto di vista delle gerarchie ontologiche, perdendo lo status di 'persone' (che diventa una prerogativa esclusiva degli esseri umani) per tendere ad assumere quello di 'beni', 'cose', e perdendosi anche la reversibilità della relazione: sono solo gli uomini a produrre, trasmettere, proteggere gli animali e non viceversa. Ben diverso è il caso delle relazioni uomo-animale impiegate sulla predazione, sullo scambio e sul dono: in questo caso le posizioni tra i termini delle relazioni possono sempre essere invertite (il cacciatore 'eccessivo' subisce la vendetta del 'signore degli animali'; l'uccisione e il consumo di animali, anche quando considerati un 'dono', richiedono in ogni caso una contropartita da parte degli uomini), e ciò si correla con la considerazione animista degli animali come persone.

<sup>4</sup> Cfr. Surrallés 2003 per un approccio all'antropologia delle emozioni più prossimo all'impostazione di Descola.

<sup>5</sup> Cfr. per un caso amerindiano, Mancuso 2010, 2011.

<sup>6</sup> Assieme a quelli presentati dagli altri partecipanti e ai successivi interventi di commento, questo testo è poi stato pubblicato in rete sul sito della rivista "*Cultural Anthropology*" (<http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>).

## Riferimenti bibliografici

- Albert J. P.  
2009 «Les animaux, les hommes et l'Alliance», in *L'Homme*, 189: 81-114.
- Belaunde E. (ed.)  
2007 *Perspectivismo*, numero speciale di *Amazonía Peruana*, 30, Centro amazónico de antropología y aplicación práctica.
- Benveniste E.  
2010 [1966] *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano.
- Bessire L., Bond D.  
2014 «The Ontological Spin», in *Fieldsights - Commentary, Cultural Anthropology Online*, February 28, 2014, <http://www.culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>.
- Bird-David N.  
1999 «“Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology», in *Current Anthropology*, 40 (S1), Special Issue *Culture. A Second Chance?*: S67-S91.  
2006 «Animistic epistemology: Why do some hunter-gatherers not depict animals?», in *Ethnos*, 71 (1): 33-50.
- Blaser M.  
2009 «The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program», in *American Anthropologist*, 111 (1): 10-20.
- Boyer P.  
1998 «Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission», in *American Anthropologist*, 100: 876-889.  
2000 «Functional Origins of Religious Concepts: Conceptual and Strategic Selection in Evolved Minds» (Malinowski Lecture 1999), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 195-214.  
2001 *Religion Explained*, Random House, London.
- Brightman M., Grotti V., Ulturgasheva O. (eds)  
2012 *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York
- Broz L.  
2007 «Pastoral Perspectivism: a View from Altai», in *Inner Asia*, 9 (2): 201-310.
- Carrithers M., Collins S., Lukes S. (eds)  
1996 [1985] *Della persona: antropologia, filosofia, storia*, Corrado Lampe, Lanuvio.
- Ciattini A.  
1995 *L'animismo di Edward B. Tylor*, l'Harmattan, Torino.
- Cirese A.M.  
1976 «Di alcune semilogiche operazioni semiologiche», in *Uomo e cultura*, 15/18: 15-45.
- Clemente P.  
1991 «Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica», in *L'uomo*, 1: 57-69 (ora in P. Clemente, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini, Pisa, 2013).
- Costa L., Fausto C.  
2010 «The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies», in *Religion and Society. Advances in Research*, 1 (1): 89-109.
- Crocker C.  
1985 «My brother the parrot», in G. Urton (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*, Univ. of Utah Press, Salt Lake City.
- De La Cadena M.  
2010 «Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”», in *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.
- Descola P.  
1986 *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.  
1993 *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Plon, Paris.  
1996 «Constructing natures: Symbolic ecology and social practice», in P. Descola & G. Pálsson (eds) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Routledge, London: 82-102.  
2004 «Les deux natures de Lévi-Strauss», in M. Izard (ed.) *Lévi-Strauss*, Les Cahiers de l'Herne, Paris 296-305.  
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola P. (ed.)  
2010 *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, Somogy & Musée du Quai Branly, Paris.
- Desvaux E.  
2007 *Spectres de l'anthropologie*, Aux lieux d'être, Montreuil.

- Digard J. P.  
2006 «Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du reel et réalité des représentations», in *L'Homme*, 177-178: 413-428.
- Fausto C.  
2007 «Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia», in *Current Anthropology*, 48 (4): 497-530.
- Fodor J.  
1999 *Concetti: dove sbaglia la scienza cognitiva*, McGraw-Hill, Milano.
- Geertz C.  
1987 [1973] *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.  
1990 *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna.
- Gnerre M.  
2003 «Rumori, suoni, voci, umani e non-umani: rappresentazioni della comunicazione e dell'attività linguistica in una società indigena dell'Amazzonia», in *Thule*, 14-15: 87-118.
- Guthrie S.  
1993 *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, Oxford.
- Halbmayer E.  
2012 «Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies», in *Indiana*, 29: 9-23.
- Hallowell I. A.  
1976 «Ojibwa Ontology, Behavior and World View», in Id., *Contribution to anthropology. Selected papers of A. Irving Hallowell*, University of Chicago Press, Chicago: 357-390.
- Harvey G.  
2006 *Animism: Respecting the Living World*, Columbia Univ. Press, New York.
- Holbraad M., Willerslev R.  
2007 «Afterword: Transcendental Perspectivism: Anonymous Viewpoints from Inner Asia», in *Inner Asia*, 9 (2): 329-345.
- Hugh-Jones S.  
2009 «The Fabricated Body: Objects and Ancestors in Northwest Amazonia», in F. Santos-Granero (ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson: 33-59.
- Ingold T.  
2001 *The Perception of the Environment*, Routledge and Kegan, London.  
2006 «Rethinking the animate, re-animating thought», in *Ethnos*, 71 (1): 9-20  
2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London.
- Karadimas D.  
2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Peeters, Paris-Dudley.  
2012 «Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies», in *Indiana*, 29: 25-51.
- Kuper A.  
2005 *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, Taylor and Francis, London.
- Latour B.  
2009 [1994] *Non siamo stati mai moderni*, Eleuthera, Milano.
- Lenaerts M.  
2004 *Anthropologie des Indiens Ashéninka d'Amazonie: Nos sœurs Manioc et l'étranger Jaguar*, L'Harmattan, Paris.  
2005 «Ontologie animique, ethnoscience et universalisme cognitive: le regard ashéninka», in *L'Homme*, 179: 113-140.
- Lévi-Strauss C.  
1964 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.  
1965 [1950] «Introduzione all'opera di Marcel Mauss», in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino: IX-LII.  
2002 [1952] «Razza e storia», in Id., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino.
- Lévy-Bruhl L.  
2013 [1927] *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Londoño Sulkin C.  
2005 «Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon)», in *Ethnos*, 70 (1): 7-30.
- Lloyd G. E. R.  
2007 *Cognitive Variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press, Oxford.  
2013 «Humanity between gods and beasts? Ontologies in question», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 17: 829-845.

- Mancuso A.  
2010 «Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Prima parte», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 12 (2): 81-103.  
2011 «Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu (Colombia e Venezuela settentrionali). Seconda parte», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 13 (1): 101-118.
- Mauss M.  
1996 [1938] «Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, la nozione di sé», in M. Carithers, S. Collins, S. Lukes (eds), *Della persona: antropologia, filosofia, storia*, Corrado Lampe, Lanuvio: 1-22.
- McLennan J. F.  
1869 «The Worship of Animals and Plants», in *The Fortnightly Review*, 4: 407-427, 562-582; 7: 194-216.
- Overing J., Passes A. (eds)  
2002 *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native South America*, Routledge, London.
- Pedersen M.  
2001 «Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N. S.), 7 (3): 411-427.
- Pedersen M. Holbraad M.  
2014 «The Politics of Ontology», in *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/461-the-politics-of-ontology>.
- Pedersen M., Willerslev R.  
2012 «“The Soul of the Soul is the Body” Rethinking the Concept of Soul Through North Asian Ethnography», in *Common Knowledge*, 18 (3): 463-484.
- Pedersen M., Empson R., Humphrey C. (eds)  
2007 *Inner Asian Perspectivism*, special issue of *Inner Asia* 9 (2).
- Pietz W.  
2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Eclat, Paris.
- Pignato C.  
2001 *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Meltemi, Roma.
- Ramos A.  
1995 *Sanuma Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, University of Wisconsin Press, Madison.
- 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison.  
2012 «The Politics of Perspectivism», in *Annual Review of Anthropology*, 41: 481-494.
- Rival L.  
2002 *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*, University of Columbia Press, New York.  
2012a «Animism and the Meanings of Life: Reflections from Amazonia», in M. Brightman, V. Grotti, O. Ulturgasheva (eds), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York: 69-81.  
2012b «The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia», in *Indiana*, 29: 127-143.
- Rosa F.  
2003 *L'Âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, CNRS Éditions-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Santos-Granero F.  
2006 «Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia», in *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1): 57-80.  
2009 «Introduction: Amerindian Constructional Views of the World», in Id. (ed.) *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson: 1-29.  
2012 «Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1): 181-211.
- Santos-Granero F. (ed.)  
2009 *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Univ. of Arizona Press, Tucson.
- Scott M. W.  
2013 «The Anthropology of Ontology (Religious Science?)», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 19 (4): 859-872.
- Sperber D.  
1982 *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.  
1996 *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Stocking G.W.  
2000 *Antropologia dell'età vittoriana*, E1, Roma.

- Strathern M.  
2004 *Partial Connections*, Altamira Press, Walnut Creek, CA.
- Stringer M.D.  
1999 «Rethinking Animism: Thoughts from the Infancy of Our Discipline», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 5 (4): 541-555.
- Surrallés A.  
2003 *Au Coeur Du Sens: Perception, Affectivité, Action Chez Les Candosbi*, MSH-CNRS, Paris.
- Tambiah S. J.  
1993 *Magia, scienza, religione*, Guida, Napoli.
- Turner T.  
1991 «'We are parrots', 'Twins are birds': play of tropes as operational structure», in J. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford: 121-158.  
2009 «The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism. Rethinking Nature, Culture, Spirit and Bodiliness», in *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7 (1): 3-42.
- Tylor E.B.  
1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 volumi, John Murray, London.
- Venkatesan S. et al.  
2010 «Ontology Is Just Another Word for Culture», in *Critique of Anthropology*, 30 (2): 152-200.
- Vilaça A.  
2005 «Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities», in *J. Roy. Anthropol. Inst.* (N. S.), 11 (3): 445-464.
- Viveiros de Castro E.  
1996 «Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology», in *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200.  
1998 «Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism», in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.  
1999 «Comment» to N. Bird-David, «'Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology», in *Current Anthropology*, 40 (S1): S79-S80.  
2001 «GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality», in L. Rival, N. L. Whitehead (eds), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford University Press, Oxford and New York: 19-44.
- 2010 *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris.  
2012 *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Masterclass Series 1, HAU Network of Ethnographic Theory, Manchester: 45-168.
- Viveiros de Castro E., Pedersen M., Holbraad M.  
2014 «The Politics of Ontology: Anthropological Positions», in *Fieldsights-Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.
- Willerslev R.  
2011 «Frazer strikes back from the armchair: a new search for the animist soul» (Malinowski Lecture 2010), in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (3): 514-526.  
-2007 *Soul Hunters. Hunting, animism and personhood among the Siberian Yukaghirs*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- Willerslev R., Ulturgasheva O.  
2012 «Revisiting the Animism versus Totemism Debate: Fabricating Persons among Eveny and Chukchi of Northeastern Siberia», in M. Brightman, V. Grotti, O. Ulturgasheva (eds), *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood in the Shamanic Ecologies of Contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn Books, Oxford, New York: 48-68.

Ferdinando Fava

## La scatola nera dello stigma<sup>1</sup>

In queste pagine prenderò in considerazione lo ZEN di Palermo<sup>2</sup>, un enclave socio-spaziale situato alla periferia nord della città, in quanto quartiere rappresentato, creato e ricreato nella sfera pubblica dei mass media come in quella degli scambi quotidiani, anche da coloro che restano gli *outsider* del suo spazio sociale: gli operatori dei mass media e gli operatori sociali le cui pratiche professionali, all'origine di queste stesse rappresentazioni, sono anche pratiche spaziali portatrici di significato. Queste rappresentazioni, tanto alla scala della sfera mediatica come a quella dello scambio micro-sociale, sono state un elemento centrale dell'ingranaggio socio-istituzionale che fabbrica questo luogo e sono così arrivate ad imporsi al resto della città di Palermo, attraverso una dialettica molto vicina, nel suo funzionamento, a quella ricordata da Spivak nella rappresentazione dei subalterni, al gioco inscindibile del *Darstellung* e del *Vertretung*, della raffigurazione e della vicarianza (Spivak 1988: 271-313).

La rappresentazione è sempre in parte rappresentanza. La maggior parte delle rappresentazioni di quest'universo sociale, fortemente svalutanti, è stata costruita all'inizio della storia mediatica dello Zen, che si può fare risalire al 1988, in occasione della promulgazione del *Decreto Sicilia*, un legge nazionale che assegnava le risorse finanziarie necessarie per completare la costruzione delle opere di urbanizzazione primaria. Queste rappresentazioni, che perdurano fino ad oggi attraverso i loro *avatar*, possiedono una caratteristica interna che le distingue dagli stereotipi o dalle 'fotografie mentali'<sup>3</sup> pur essendo fabbricate con quelli: si tratta di rappresentazioni che portano in se stesse delle istruzioni all'azione, delle consegne, e cioè la messa a distanza e l'evitamento di questo quartiere, del suo universo come dei suoi attori. Esse, insomma, sono rappresentazioni che funzionano come stigma. Invasando in maniera massiccia la sfera pubblica, arrivano così a marchiare tutti i suoi residenti, uomini e donne, adulti e giovani, a de-umanizzarli impadronendosi del loro territorio, delle loro attività quotidiane e rispetto ai loro modi di abitare lo spazio costruito. I corpi individuali, le identità personali, le relazioni sociali e gli alloggi sono stati oggetti di questi pro-

cessi di semiosi 'da fuori e dall'alto', cristallizzando su di essi, a ben vedere, una violenza collettiva, ordinaria e diffusa di cui intendo esplorare la meccanica.

Nelle pagine che seguono tratterò, infatti, da antropologo queste rappresentazioni, cioè nel quadro di un dispositivo di conoscenza incardinato sugli scambi dialogici e sui gesti etnografici di un'indagine sul campo che conduco nel quartiere e nella città di Palermo da dieci anni. Attingerò al materiale così prodotto durante questa indagine<sup>4</sup>. Il mio scopo sarà altresì antropologico, poiché cercherò di spiegare la produzione di queste rappresentazioni e della loro circolazione nella città come risultato delle pratiche e delle reti sociali implicate. Tuttavia, costruirò il mio strumento critico utilizzando gli elementi della semiotica di Charles Peirce, le serie di distinzioni analitiche da lui individuate per caratterizzare i processi e le strutture della semiotizzazione. Esse mi permetteranno di smontare quelle rappresentazioni dal loro interno come costruzioni significanti, prima di risitarle nei contesti urbani della loro produzione. Le categorie peirciane, come ricorda Gérard Deledalle, linguista francese studioso di Peirce, non saranno "calchi per classificare" ma piuttosto "degli strumenti d'analisi" (Deledalle 1979: 95). Perché questo sforzo di utilizzare la concezione del segno di Peirce e le sue complesse (e dibattute) *tricotomie* in un dispositivo antropologico? Se sono certo le pratiche delle relazioni sociali che contribuiscono a costruire gli stigma degli individui, è nella pratica dell'indagine etnologica, anch'essa pratica sociale, che si gioca la loro possibile decostruzione. La semiotica di Peirce mette a disposizione dell'approccio antropologico categorie che possono rivelarsi feconde per esplorare i testi e i documenti audiovisivi nei quali lo stigma si fissa, e per mettere in relazione questi oggetti con le operazioni, le pratiche (anche discorsive) e gli attori che li fabbricano, preoccupazione centrale dell'analisi antropologica<sup>5</sup>.

Senza invocare una relazione privilegiata con il reale al di fuori dei circuiti di mediazione, il gesto antropologico permette, da parte sua, di raccogliere sul campo elementi che rendono più articolata e complessa l'interpretazione di questi stigma, dei loro impieghi e di ciò che essi rappresentano. In un

primo tempo, proverò dunque a rileggere la definizione di stigma di Goffman attraverso la nozione di segno di Peirce<sup>6</sup> assumendolo e esplorandolo come un oggetto semiotico. Questo passaggio offrirà al suo termine la batteria delle categorie necessarie per comprendere il funzionamento del sistema semiotico messo in essere nell'operare dello stigma e determinare gli elementi che lo costituiscono così come anche i loro effetti (insomma: cosa esprime, a cosa serve e cosa fa).

Queste categorie analitiche, benché a prima vista certamente indigeste per i neofiti, permettono invece di stabilire relazioni chiarificatrici tra le rappresentazioni mediatiche, il materiale etnografico e le molteplici e diverse operazioni in essi e con essi implicate. Ciò che viene alla luce attraverso questa analisi è che ciò che io chiamo “la semiosi degli altri”<sup>7</sup>, all'opera quotidianamente nella stigmatizzazione, si gioca e si esprime soprattutto nella costruzione dei segni che li raccontano (rappresentano), facendo del *ground* di questi segni<sup>8</sup> il luogo primario e mediatore di un confronto, se non di una lotta, non soltanto epistemologica, ma anche ideologica e politica. Il fondamento arbitrario dello stigma che lo istituisce come un simbolo, nel senso inteso da Peirce, è ciò che costituisce la posta in gioco di tutte le sue figure concrete, del suo uso in situazione, figure che, in vario modo, tendono invece ad occultare questo fondamento arbitrario. Concluderò allora mostrando come l'armatura peirciana abbinata all'analisi etnografica smonta il meccanismo di stigmatizzazione territoriale dello ZEN, proprio in quegli aspetti che distinguono quest'ultimo dalle altre aree urbane di segregazione sociale, e cioè le relazioni dei residenti con il loro spazio costruito, le forme del loro abitare.

#### *Lo stigma come oggetto semiotico*

Nel 1963 Erving Goffman pubblicava *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, che rappresenta la prima sistematizzazione teorica dello stigma e del processo di stigmatizzazione. Da allora questi sono stati esplorati soprattutto all'interno della cornice disciplinare della psicologia sociale: gli aggiornamenti periodici dello stato dell'arte della ricerca che li concerne abbondano (Major, O'Brian 2005; Markowitz 2005; Link, Phelan 2001: 363-385; Crocker, Major, Steele 1998; Jones, Scott, Hastorf 1984). Molto di rado, per non dire mai, invece, lo stigma è stato esaminato come oggetto semiotico, cioè come un oggetto pensato per essere un segno, prodotto da processi di significazione diventando così, a sua volta, produttore di significati. Più di venti anni fa ormai, Thomas Sebeok aveva

osservato, già stimando il testo di Goffman sullo stigma come il più semiotico dei suoi scritti («the most semiotic among his writings», Sebeok 1989: XII), che il significato semiotico (*semiotic import*) di questa definizione di stigma rimaneva ancora molto poco analizzato. Per sua parte, lo considerava come una sottoclasse del simbolo, collocandolo tassonomicamente insieme all'allegoria, al *badge*, all'emblema (Sebeok 1975: 248). Precisava tuttavia molto rapidamente in quello stesso testo del '75, seppur tra parentesi e con riferimento precisamente alla definizione di Goffman, che così non sarebbe stato se lo stigma si fosse trovato *embodied*, divenendo allora piuttosto un sintomo (*symptom*), nello stesso modo in cui le vene di un alcolizzato indicano i suoi eccessi (Goffman 1963: 35). Questo rilievo, da allora, non ha realmente perso di attualità. Non è mia intenzione colmare in queste pagine questa carenza; cercherò piuttosto di rileggere questa definizione germinale a partire dagli elementi della semiotica peirciana e dalle operazioni di conoscenza che vi sono implicate per esplorare e spiegare i processi di semiotizzazione all'opera in queste rappresentazioni del quartiere palermitano. Dunque riprenderò ora la definizione di stigma di Goffman<sup>9</sup> e sottolineerò gli elementi che essa mette in gioco e che segnalano il perimetro del suo funzionamento. Goffman inizia così il suo testo:

The Greeks, who were apparently strong on visual aids, originated the term stigma to refer to bodily signs designed to expose something unusual and bad about the moral status of the signifier. The signs were cut or burnt into the body and advertised that the bearer was a slave, a criminal, or a traitor – a blemished person, ritually polluted, to be avoided, especially in public places (Goffman 1963:11; trad. it. 2003: 11)

Secondo questa definizione archetipica, lo stigma è un segno, un marchio, corporeo (*bodily sign* in seguito *bodily evidence*) o in modo più generico un attributo (*ibidem*: 13) destinato ad “esporre” (*to expose*) come stereotipo lo statuto morale, esecrabile o insolito del suo portatore: il segno così apposto, ‘inciso’ (stigma dal greco  $\sigma\tau\acute{\iota}\zeta\omega$  vuol dire appunto ‘pungere’ e ‘marcare’) su un individuo lo trasforma, lo declassa, da persona «completa a cui siamo comunemente abituati»<sup>10</sup> (*whole and usual person*) in una “segnata e ridotta” (*tainted and discounted*) associando dunque un elemento su lui visibile ad uno che, invece, non è in se stesso direttamente visibile, il suo statuto morale, dalle caratteristiche però indesiderabili (*undesirable characteristics*). La visibilità dell'attributo, dirà Goffman, è un fattore determinante (Goffman, 2003: 64-67), pur

precisando, in termini più generali che, in realtà, si tratta della sua percettibilità (la percezione infatti riguarda tutti i sensi e non solo la vista) e quindi della sua evidenza (estendendo così al conoscere e non solo al percepire l'operatività dello stigma)<sup>11</sup>. In breve, questi segni incisi sul corpo individuale devono annunciare pubblicamente (*advertise*), 'proclamare', 'bandire' l'identità sociale di coloro che li portano, identità così tanto svalutata (*discredited*) nel suo contesto sociale che quell'individuo deve essere evitato e tenuto a distanza.

Se osserviamo questa definizione in una prospettiva semiotica, al filtro della più generale formulazione di segno ricorrente senza interruzioni da Agostino a Jacobson, *aliquid stat pro aliquo* nella sua versione diadica, saremmo condotti certamente a riconoscervi avverato l'elemento semiotico base, la relazione attributo-stereotipo, in cui un elemento sensibile rinvia a un significato non sensibile. In questa cornice però resterebbe eclissata una caratteristica non secondaria che contraddistingue lo stigma dall'interno di questa sua definizione matriciale e che è di capitale importanza, io credo, rilevare. Non a caso Goffman enfatizza che «a stigma, then, is really a special kind of relationship between attribute and stereotype» (Goffman 1963: 13). La questione, come sempre, è proprio capire questa relazione, il già famoso "*stat pro*" della formulazione di cui sopra. Lo stigma-segno è più di una significazione. Esso, infatti, funziona come un assistente visivo (*visual aid*) e segnala in atto, nello spazio pubblico, l'individuo che deve essere evitato per il suo statuto morale (all'origine, ad esempio, Goffman ricorda, il traditore, il criminale o l'impuro rituale). In situazione, lo stigma opera allora secondo un processo che comprende ad un tempo una indicazione (*quest'individuo* riconosciuto dall'attributo su di lui), una significazione (il rinvio allo *stereotipo* che svaluta) e una consegna per l'azione (l'evitamento di quest'individuo).

Lo stigma rende allora conosciuta attraverso un segno visibile l'identità sociale invisibile, ignota e indesiderabile di una persona, determinando con ciò anche una prescrizione adeguata all'azione: la sua esclusione dall'interazione. Questa caratteristica è essenziale allo stigma: esso è prodotto per funzionare in situazione, ancorandosi a una contiguità spazio-temporale e comunicando un'istruzione alle capacità d'azione degli attori. Detto altrimenti, lo stigma non solo semiotizza un individuo indicando la sua identità sociale<sup>12</sup> ma prescrive anche, ad un tempo, l'azione adeguata a quest'identità (l'esclusione, il rifiuto, l'evitamento). Lo stigma si compie dunque in una *performance* (ricordo che 'performance' viene dal vecchio francese *parformer*, che indica proprio il completamento di un'azione). In

breve, lo stigma è un segno posto in essere per svalutare ed escludere e che si realizza nell'azione che lo costruisce. È quindi molto di più di un *labelling* seppur stereotipato e discredificante come spesso viene utilizzato.

Se teniamo conto di questa caratteristica che fa la specificità di questo tipo di segno, avvertiamo allora la necessità di pensarlo certo nella cornice della struttura elementare del segno sopra ricordata, *aliquid stat pro aliquo*, ma piuttosto in una sua versione triadica, dove invece alla sola relazione attributo-stereotipo può venire associata anche la relazione con il referente, il rapporto d'indicazione e la consegna all'azione. Il dispositivo di Peirce si annuncia allora essere molto fecondo per analizzare euristicamente gli elementi costitutivi di un siffatto segno, colto nel contesto della sua apparizione come nel processo della sua istituzione. Siamo allora spinti a riconoscere nella triade dell'attributo, dell'individuo<sup>13</sup> e dello stereotipo, la triade peirciana del *representamen*<sup>14</sup>, dell'*oggetto* e dell'*interpretante*, per esplorare la prima attraverso la seconda, capitalizzando attraverso una analogia di relazioni (che implica anche necessariamente differenze), le connessioni dinamiche che caratterizzano gli elementi di quest'ultima per esaminare euristicamente così quelle caratterizzanti gli elementi omologhi costitutivi della prima. Cercherò dunque di interpretare lo stigma-segno secondo la tassonomia peirciana e di identificare le modalità attraverso cui i tre elementi del suo 'triangolo' concorrono alla sua costituzione. Sarà così possibile riconoscerlo come segno<sup>15</sup> e comprendere la *scatola nera* del suo modo di funzionare.

#### *Lo stigma-segno come sistema semiotico in situazione*<sup>16</sup>

Lo stigma si compie soltanto nell'azione che lo produce, ciò vuol dire che è la sua attualizzazione ripetuta come segno-rifiuto a creare il suo 'codice'. Detto diversamente, possiamo considerare lo stigma come l'elemento centrale di un sistema semiotico pratico<sup>17</sup> perché il suo modo di produzione inerisce a condotte, ad azioni e a modi di fare, e non a una deduzione o a una induzione. Questa caratteristica, il suo apparire in quanto segno, distinto e operativo nei rapporti sociali, implica che esso porta in sé fin dall'origine, come costitutiva, una tensione tra contingenza e necessità, in termini peirciani, tra l'essere a un tempo una effettività spazio-temporale concreta, un sinsegno, che aspira e che pretende essere anche una regolarità astratta, ad essere cioè un legi-segno. In effetti, gli attributi convocati da Goffman come elementi costitutivi dello stigma (*the various*

*physical deformities, the known record of behavior, nation, religion, race*) sono da considerarsi in se stessi come dei sinsegni indicali rematici, perché, fuori contesto, non dicono nulla di più di essere ciò che sono. Erving Goffman precisava infatti al riguardo che «An attribute that stigmatizes one type of possessor can confirm the usualness of another, and therefore is neither creditable nor discreditable as a thing in itself» (Goffman 1963: 12). Non sono in sé gli attributi a stigmatizzare quindi, ma sono dunque, invece, le pratiche quotidiane delle relazioni sociali (e i differenziali di potere che le governano) che trasformano questi attributi, in sé indifferenti, in *representamen* di uno stigma, arrivando a dare luogo così ad una sorta di codice locale d'uso. È in questa dialettica che si colloca la ricerca della scatola nera (semiotica) del suo funzionamento.

Annuncio più in dettaglio qui al lettore, per non perderlo nella giungla delle categorie peirciane come procederò in questo punto della mia analisi. Userò infatti queste categorie senza introdurle. Procederò allora considerando la definizione di Goffman come il “modello” semiotico dello stigma-segno prodotto nelle pratiche sociali e da queste astratto, cercando di riformularlo nelle tricotomie peirciane. Sempre con queste ultime in seguito mi chiederò cosa in realtà questo modello ‘ideale’ di segno diventi quando è impiegato in situazione nelle pratiche di stigmatizzazione. Lo scarto tra il segno-modello e il segno-in-uso concreto, proprio individuato grazie a quelle categorie semiotiche, illuminerà la sua scatola nera. Tutto semiotico, il processo di costruzione del segno-stigma è a un tempo anche un nodo epistemologico e politico.

Procediamo. Se consideriamo come ‘modello’ di questo segno la definizione stessa di Goffman, lo stigma apparirebbe essere allora come un legisegno simbolico argomentale. Legisegno poiché la scelta del *representamen* e il riconoscimento delle sue possibili repliche sono espressione di una convenzione silenziosa condivisa, seppur anonima, a vocazione normativa come una regola contenuta nell’idea stessa di modello; simbolico, perché il valore di significazione è conferito all’attributo in modo arbitrario, come il valore d’indicazione e d’obbligo, la relazione stessa tra l’attributo e l’individuo; argomentale, perché il segno contiene un’argomentazione di tipo implicativo riassumibile nella seguente ingiunzione: «Se nella realtà incontri questo segno (cioè questo individuo che ha questa identità sociale perché porta su di sé questo attributo) allora agisci di conseguenza con questa azione». Cosa diviene in situazione questo ‘modello’? Attualizzato, lo stigma funzionerebbe come un sinsegno indicale dicente (o dicisegno), avente il valore di una consegna che mette ‘l’individuo normale’ in relazione diretta con

‘l’individuo stigmatizzato’ e con il comportamento da tenersi di fronte a quest’ultimo, essendo realizzate le condizioni dell’argomentazione implicativa nel qui ed ora dell’evento dell’incontro. Sinsegno e dicente (dicisegno) in Peirce dicono a un tempo l’effettività concreta del segno esistente, in uno spazio e tempo definiti, e la comunicazione assertiva di una informazione (una proposizione) ad esso associate. Ma è così *sans failles* il funzionamento del sistema semiotico associabile al segno-stigma?

Se andiamo ad esaminare in dettaglio lo stigma dello ZEN, la tensione, a cui facevo inizialmente menzione, emergente nella sua costituzione riaffiora in tutta la sua forza. Qualora l’attributo sia un territorio infatti, come nel nostro caso, la tensione tra contingenza e necessità, se si può così dire, arriverà ad esplodere in una contraddizione che solleva la maschera sulla scatola nera dello stigma-segno territoriale. Nel caso di un attributo-territorio, cioè di un elemento di localizzazione spaziale unica<sup>18</sup>, il livello di legisegno, postulato anteriormente nell’idea di modello come un orizzonte ideale (che assume valore ideologico in questo caso) non è di fatto mai raggiunto: il movimento interno al segno attualizzato che condurrebbe a individuare il modello, il suo *type*, si esaurisce invece nel sinsegno. Per parafrasare Peirce, se si “cancellasse” sulla carta topografica di Palermo lo ZEN, *token* unico, il suo *representamen type*, il modello, cioè il legisegno ‘ZEN’ invece non esisterebbe più, a differenza di quello che accade con la eliminazione di tutte le occorrenze dell’articolo “il” su questa stessa pagina, il legisegno “il” continua a persistere. Per i giovani del quartiere in cerca di lavoro è sufficiente raccontare nei colloqui di selezione che essi hanno residenza in vie collocate ai bordi del quartiere per evitare il rifiuto e il disonore; il cambio della toponomastica, per contro, avvenuto negli anni ’90 – il quartiere è ora denominato “San Filippo Neri” dal nome del santo a cui è dedicata la sua parrocchia cattolica – non ha invece modificato né l’utilizzo della parola Zen nei media e negli scambi quotidiani né lo stigma ad essa associato. Il dicisegno ZEN, come asserzione effettuale concreta, è ancorato dunque a coordinate spaziali fissate, che sono un “esistente”, in questo caso, insormontabile. Insomma, in realtà, lo stigma-territorio non arriva a significare come una replica di una regola generale, come un legisegno ripetutamente realizzato, come l’idea di modello suggerirebbe, ma come *se* lo fosse, come una sua finzione, come un sinsegno rivestito in legisegno senza mai potere diventarlo, a differenza degli altri attributi, *bodily evidence, known record of behavior, religion*, ecc. che non sono forzati a tenere un’associazione costitutiva a un elemento portatore di unicità/esclusività insormontabile come lo spazio (il

corpo, il comportamento individuale, la religione, la nazionalità rispettivamente sono caratterizzati da un gradiente di universalità decrescente). La sua origine contestuale, contingente, e il suo impiego localizzato, qui più che mai sono occultati dietro una maschera di necessità, la maschera della regolarità del legisegno, epicentro dell'ideologia all'opera che ne governa la costruzione. Per comprendere questo movimento, occorre entrare maggiormente nella semiosi dello stigma-segno.

Ritorniamo alla riflessione precedentemente evocata di Thomas Sebeok e alla sua attribuzione dello stigma alla classe del simbolo. Possiamo facilmente comprenderne ora le ragioni riprendendo i triangoli semiotici di Peirce, su cui Sebeok stesso si appoggiava<sup>19</sup>. Per Peirce, un simbolo esiste come segno soltanto perché l'interpretante assegna una relazione convenzionale tra il *representamen* e l'oggetto. Si tratta di un'entità semiotica nella quale c'è una relazione irriducibilmente triadica tra *representamen*, oggetto e interpretante, in modo tale che il *representamen* e l'oggetto non sarebbero ciò che sono in questa relazione particolare se non fossero stati messi in relazione, rappresentati, in questo modo dall'interpretante. Il significato di un simbolo, inoltre, lo sappiamo, è interpretabile soltanto perché un accordo collettivo preliminare, la *habitual acquaintance* (C.P. 2. 329) definisce il legame tra *representamen* ed oggetto. E il cosiddetto *imputed character* offerto dall'abitudine generale quale interpretante finale (*general habit*) è soltanto una disposizione all'azione materializzata in tale interpretante. L'interpretante finale, nel caso dello stigma, la *discounted person*, allora stabilisce il legame tra il significato del *representamen* e la pratica abituale che lo costituisce, l'evitamento. Rinvio qui molto semplicemente alla massima pragmatica che nella prospettiva peirciana disciplina ogni interpretante e che nello stigma assume, ovviamente, duplicata, una posizione centrale. A partire da quest'articolazione, lo stigma-simbolo, esibendo la convenzione semiotica che ne è all'origine, rinvia, ne abbiamo già fatto menzione, all'arbitrario delle relazioni sociali che lo producono.

Che cosa apporta ai nostri attrezzi analitici delle rappresentazioni stigmatizzanti dello ZEN quindi questo passaggio? L'interpretante *discounted person* che, secondo la definizione dello stigma-simbolo, stabilisce la relazione tra l'attributo e l'individuo, senza avere altro fondamento che non sia la convenzione (e non la contiguità indicale o la similarità iconica), orienta differentemente allora l'analisi delle figure realizzate dello stigma in situazione (quelle che sarebbero erroneamente chiamate 'repliche', gli stigma cristallizzati nei media e nelle discorsività degli attori). Collocandolo sullo sfondo di queste

figure, per raffronto e per contrasto, quest'interpretante simbolico autorizza ad interrogare in esse i modi attraverso cui la relazione tra attributo ed individuo, che esso stesso rappresenta e che sappiamo irriducibilmente convenzionale, è legittimata invece in situazione, apparendo necessariamente sempre come motivata, non arbitraria ma 'naturale', 'essenziale', con una causa. Lo sforzo ordinario 'dei normali' che sono nella posizione sociale nascosta di potere attribuire lo stigma, è proprio quello di occultare la dimensione arbitraria dell'interpretante dello stigma-segno, attestando così che in realtà "le cose" potrebbero andare diversamente, cioè, di produrre un *motivated ground* (variamente indicale o iconico) legittimante l'esclusione e il suo mantenimento attraverso le operazioni che lo istituiscono<sup>20</sup>. Questa operazione si realizza semioticamente soprattutto mediante processi di iconizzazione degli attributi<sup>21</sup> e di re-indicizzazione degli essi<sup>22</sup>, in questo caso mascherando e/o riducendo i loro caratteri indicali, cioè eclissando completamente le molteplici e diverse causalità o contiguità spaziotemporali, di modo che questi stessi attributi appaiano quasi indipendenti dai loro contesti e soltanto in relazione, 'stanti per', gli individui implicati. Gli elementi-*representamen* della definizione di stigma, 'le mostruosità del corpo (*abominations of the body* – *the various physical deformities*), il dossier della cronistoria del comportamento personale (*a known record [...] of behavior*), l'appartenenza religiosa, nazionale, etno-razziale, con le quali Goffman inventaria i possibili stigma, quelli del corpo individuale, delle tare del carattere e quelli dei gruppi sociali, in se stessi sinsegni indicali rematici, devono essere mostrati infatti nel legisegno argomentale che definisce il loro stigma, come aventi un collegamento di necessità con l'oggetto, indipendentemente da coloro che li interpretano. Detto altrimenti, parafrasando una delle tante definizioni di interpretante di Peirce<sup>23</sup>, l'attributo deve essere presentato come ricevente su se stesso l'influenza reale dell'oggetto (gli individui), in modo da determinare il *meaning*, che è, nel caso dello stigma, lo statuto morale esecrabile. Nel sinsegno indicale dicente (dicisegno) che lo realizza in situazione, e che possiamo rendere con la adempiuta consegna (oramai senza se): 'Questo individuo è una persona screditata (*discounted person*) e per questo è (stato) evitato', le valenze logiche possibili dei sinsegni indicali rematici sono precluse, di modo che gli attributi appaiano allora come degli elementi portatori di ragioni non arbitrarie, legittimanti il significato così attribuito come le indicazioni per l'azione che ne conseguono<sup>24</sup>. Utilizzando l'analogia del legame chimico utilizzata da Peirce stesso (CP 3.421), i loro "radicali multivalenti" (*multivalent radicles*) sono

negati o ridotti all'unità. Nello stigma, gli attributi tendono a presentarsi allora come strettamente indissociabili dallo statuto morale e dall'identità sociale dell'individuo così rappresentato, come una sua 'immagine' e una sua 'traccia'. Riprendendo le parole stesse di Goffman, diventano insomma "evidenze", e ciò comincia proprio dal processo iniziale di costruzione dello stigma-segno. L'evitamento (o 'la redenzione' che pretende di agire nella direzione contraria dell'azione d'esclusione ma che contrasta lo stigma, presupponendolo, senza interrogare il suo modo di legittimarsi, semioticamente e politicamente) è così giustificato. Nello scarto posto tra questa definizione semiotica di stigma e la sua effettuazione nei contesti sociali concreti, l'analisi semiotica e l'analisi antropologica si congiungono e si fecondano reciprocamente.

Cosa ne è allora dei territori, dei luoghi, dello ZEN di cui avevo annunciato che sarebbe stata la questione centrale di queste pagine? Goffman non aveva colto ancora, quasi cinquanta anni fa, come Loïc Wacquant ha fatto notare<sup>25</sup>, che il territorio stesso poteva aggiungersi agli attributi da lui ricordati, e diventare uno dei *representamen* per stigmatizzare coloro che vi risiedono ed entrare nella stessa meccanica di semiotizzazione. Si tratta di una sorte che lo ZEN condivide, in realtà, con tutte le aree urbane della cosiddetta marginalità avanzata (*advanced marginality*), i cui emblemi sono l'*hyperghetto* americano e la *banlieue* francese in declino<sup>26</sup> e che segna la vita urbana all'inizio del XXI secolo. Ogni città-globale ne possiede uno: *villas miserias*, *shanty towns*, *favelas*, ecc. La periferia nord di Palermo, però, presenta figure uniche in questo processo di stigmatizzazione, perché, allo ZEN, lo spazio costruito, le pratiche spaziali e la relazione individuale con la casa, in breve l'abitare stesso, sono diventati gli attributi su cui è stata sviluppata ulteriormente la stigmatizzazione dei suoi abitanti. Nel seguito di questo studio, riprenderò queste rappresentazioni, e grazie allo strumento peirciano così preparato, illustrerò il loro funzionamento.

#### *Abitare allo ZEN diventa stigma*

La trasformazione dello ZEN nell'attributo dello stigma che mette a distanza il quartiere e i suoi abitanti, ha avuto origine abbastanza rapidamente, quando proprio, all'inizio della sua vita mediatica e in parte grazie ad essa, è entrato nell'agenda dell'amministrazione pubblica locale e, in seguito, nazionale, fino a diventare l'oggetto di uno dei suoi provvedimenti legislativi<sup>27</sup>. Presentato allora come problema collettivo, i mass media nazionali e locali, attraverso servizi televisivi e articoli di stampa, han-

no iniziato a interessarsi a questo quartiere di edilizia pubblica, espressione dell'utopia modernista italiana, del sogno di una società senza classi per contadini proletarizzati e urbanizzati<sup>28</sup>. Il quartiere fu occupato inizialmente soprattutto illegalmente dai *lumpen* di Palermo, la frazione più povera della popolazione del centro storico, il *left-over*, disprezzato al riparo di alloggi insalubri e decadenti, dell'esodo della sua frazione piccolo-borghese nel Dopoguerra. L'occupazione abusiva prese avvio in appartamenti incompiuti, spesso senza finestre o porte, il quartiere ancora senza alcun servizio pubblico (approvvigionamento di acqua, elettricità, fogne, strade asfaltate, toponomastica) e, ovviamente, senza nessun servizio di prossimità (scuole, negozi, trasporti pubblici, servizi di pulizia urbana). Attraverso la sedimentazione progressiva delle rappresentazioni mediatiche, soprattutto costituite da scritti o da documenti audiovisivi, ha iniziato a imporsi nella sfera pubblica una rappresentazione dominante che ha contaminato i molteplici progetti d'intervento che questa stessa mediatizzazione suscitava<sup>29</sup> e gli scambi micro-sociali degli attori dei servizi sociali come di tutta la rimanente cittadinanza. Gli eserciti della redenzione e della militanza si sono allora riversati in truppe massicce nel quartiere. La rappresentazione mediatica, infatti, ha iniziato a porre lo ZEN come un universo sociale altro, diverso da quello di Palermo; un universo ripugnante, indesiderabile e minaccioso, spazialmente, socialmente, culturalmente distinto (da salvare, controllare, sfruttare, reprimere o semplicemente contenere).

La sua posizione in mezzo a un territorio agricolo, la Piana dei Colli, e il suo isolamento – per una decina di anni il quartiere resterà tagliato fuori dalla rete viaria e il suo collegamento con i trasporti pubblici si stabilirà soltanto verso la metà agli anni Novanta – sono stati i primi *representamen* che hanno "trasferito" al resto di Palermo l'idea di limite e, in seguito, di frontiera con un mondo diverso perché presentato come perverso. La distanza del quartiere, situata nell'area dove i suoi progettisti, nel 1956, avevano previsto quello sviluppo industriale palermitano che mai prese avvio (nel progetto questo nuovo insediamento urbano doveva costituire un quartiere satellite autosufficiente), è stata immediatamente colta come una distanza sociale e morale. La retorica del racconto di viaggio, la scoperta delle *mirabilia noir* "di cose mai viste" e i ritratti totalizzanti dell'esotismo urbano hanno costituito le forme dominanti dei reportage a mezzo stampa o audiovisivi e hanno contribuito ad instaurare l'isolamento e quella distanza come attributi semiotici necessari per potere fondare e raccontare la differenza di quest'universo e dunque la sua esplorazione. Così, quest'isolamento e que-

sta distanza sono diventati *icone* della marginalità e dell'atomizzazione dei residenti e dei loro rapporti sociali<sup>30</sup>. La forma architettonica, ispirata alla città compatta, ha rafforzato la percezione di una continuità spaziale interna che istituisce la struttura stessa come *representamen* di un mondo diverso, riprodotto in piano la griglia rigorosa della città araba e in volume le *insulae* o "unità di abitazioni collettive" molto serrate le une accanto alle altre, e per ciò stesso presentate come "mostri di cemento, caserme, prigioni". La teoria di rifiuti, il fango attorno alle *insulae*, le fogne per lungo tempo a cielo aperto, intorno e all'interno del quartiere, hanno trasmesso questa funzione di limite, lasciando in seguito posto a rilevarli in questa stessa funzione, alla nuova strada periferica e alla lunga cancellata di ferro della metà degli anni Novanta, che circondano lo ZEN lungo tutto il suo perimetro, lasciando l'accesso al quartier soltanto a quattro varchi.

Nei resoconti della stampa e dei servizi televisivi come nelle relazioni dei dispositivi socio-istituzionali, questi elementi spaziali (la localizzazione, la forma e la qualità apparente dello spazio costruito) e questi oggetti (i rifiuti, le fogne a cielo aperto, il fango, i muri, ecc.) considerati per la loro difformità da una norma sottintesa e non-visibile, sono diventati i sinsegni indicali rematici disponibili, adattati a simbolizzare la delimitazione di un universo sociale descritto allora come "inferno, ghetto criminale, lager". La forma delle *insulae*, l'esterno trascurato degli edifici, i rifiuti, insomma tutto quanto di questo spazio e in questo spazio sembra 'immondo' è percepito come "simile" alle condotte spregevoli a cui sono ridotte le iniziative dei residenti, relazione che trasforma tali elementi in icone e, grazie alla contiguità spaziale, in tracce di una sociabilità deviante per natura o per cultura<sup>31</sup>. Così però sono state e continuano ad essere eclissate le altre molteplici relazioni indicali, spaziali e temporali, che rinvierebbero piuttosto a contesti più ampi, alla struttura urbana, alla storia politico-economica, ai diversi ruoli svolti dalle istituzioni e ai dispositivi socio-amministrativi implicati: i rifiuti si accumulano per il malfunzionamento del servizio di nettezza urbana alterno (a differenza di altre parti della città), molti palermitani non residenti vi portano rifiuti, ecc. Sono questi spazi che diventano, nei resoconti mediatici del quartiere, il 'palcoscenico' dei comportamenti abituali dei residenti: dinanzi a queste architetture o nei loro interni sono messe in scena le condotte 'anormali' (i giochi dei bambini nel fango o con ratti<sup>32</sup>), immorali e repressibili (la *fuitina*<sup>33</sup>, la promiscuità sessuale, l'abbandono dei bambini da parte delle loro giovani madri<sup>34</sup>, ecc.), criminali (furti, prostituzione, traffico di droga, abusi), degli uomini (connotati come ladri,

trafficienti di droga, pigri, disoccupati, ecc.) e delle donne (invece prostitute, madri snaturate, ecc.), dei bambini (*babydealers*), dei giovani (violenti, apprendisti mafiosi) e degli adulti più in generale (senza sistemi di valori), in breve tutti i possibili comportamenti devianti dalla morale dominante e dalle normalità della città.

La giustapposizione di queste condotte dei residenti allo spazio costruito fa sì che questo luogo, qualunque sia la scala considerata (il quartiere nella sua totalità o le sue strade, piene di fango e di rifiuti) diventa il segno e l'evidenza, il *representamen* delle patologie sociali e delle identità censurabili e minacciose dei suoi residenti. L'ancoraggio indicale di queste condotte a questo spazio, che sono già in se stesse un attributo che stigmatizza i loro attori, ne attesta la sociabilità che è così rapidamente compresa come all'origine del deterioramento della zona, come ciò che si rifrange/riflette nei suoi elementi urbani visibili. Lo stigma si costituisce allora rapidamente («tutti conoscono lo ZEN, anche se molti non vi hanno mai messo piede [...] l'offesa più grande tra i palermitani [...] se si vuole stigmatizzare qualcuno, si dice: "Viene dallo ZEN"»<sup>35</sup>) e vivrà di una vita propria nonostante i modesti miglioramenti di cui il quartiere nel corso degli anni sarà destinatario. Dichiarare di abitare allo ZEN significherà (significa tuttora) esporsi al marchio del disonore e del rifiuto. L'arbitrario al cuore dello stigma-ZEN resta sepolto sotto i processi multipli di iconizzazione delle relazioni indicali dei residenti con lo spazio del quartiere; questi processi costruiscono allora "l'evidenza" che fonde l'indice che stigmatizza, il significato di un'identità sociale perversa e la consegna, conseguente e così ragionevole, del suo evitamento dello spazio come di coloro che vi abitano: uomini, donne e giovani sono stigmatizzati in quanto residenti e non per le altre loro distinte e molteplici appartenenze.

L'abitare stesso dei residenti, le loro relazioni allo spazio costruito si aggiungono al resoconto di queste pratiche ed entrano nell'ingranaggio semiotico della costruzione dello stigma. Attraverso i resoconti dell'occupazione illegale<sup>36</sup>, dell'effrazione (lo *scasso*) delle abitazioni, dell'organizzazione insufficiente dello spazio domestico<sup>37</sup>, dell'assenza d'intimità nello spazio residenziale<sup>38</sup>, della privatizzazione degli spazi comuni<sup>39</sup> o della manutenzione degli spazi di coabitazione, lo stigma, che si sosteneva sull'attributo-territorio e 'trasferiva' la sociabilità *discounted* dei residenti, si precisa. "Dimmi come abiti e ti dirò chi sei!" sembra riassumere l'argomentazione implicativa dello stigma in questo caso. È la forma dell'abitare che, allo ZEN, diviene attributo che stigmatizza, e che ne fa la differenza rispetto a tutte le altre stigmatizzazioni ter-

ritoriali. Questa attenzione su pratiche spaziali che non sono né criminali né bizzarre né immorali, le forme dell'abitare, rimanda, come in uno specchio capovolto, alla rappresentazione ideologica dell'abitare stesso che governa la loro selezione e che esprime piuttosto una distanza di classe. Queste pratiche spaziali, così raccontate dall'esterno e così intramate in queste rappresentazioni stigmatizzanti, rilevano, per contrasto, l'ideologia dominante che identifica tutti gli attributi necessari alla stigmatizzazione territoriale e ne assegna l'interpretazione. La relazione allo spazio, alla casa, e il modo di raffigurarla, così, nella stigmatizzazione dello ZEN si prestano, di conseguenza, a diventare i fili rossi lungo i quali esplorare, nella congiuntura storica di Palermo, la rappresentazione, l'istituzione e la gestione di quelle che la città considera essere le sue *classes dangereuses*, i suoi paria.

### Conclusioni

L'analisi qui illustrata di quella che ho chiamato la scatola nera dello stigma, riporta la nostra attenzione sul funzionamento di un dispositivo semiotico che è anche a un tempo, inscindibilmente espressione, effetto e matrice di rapporti sociali violenti. Se i processi di iconizzazione e reindicizzazione sono certamente dei processi cognitivi, la pratica, le istruzioni all'azione conseguenti di cui essi sono portatori, l'evitamento, attestano la modalità con cui un contesto sociale produce e usa un segno per alienare e separare una parte dei propri attori. Così lo stigma diventa parte di processi molto più ampi di riconoscimento/negazione di identità collettive o, utilizzando una categorie dominante delle scienze sociali contemporanee, di *othering*, che restano nel caso dello ZEN da approfondire. Lo costruzione dello stigma-ZEN e la definizione della "normalità" palermitana vanno di pari passo, correlati come sono sotto l'asfalto che copre la distanza tra il quartiere e la città. L'analisi semiotica dei media e quella etnografica delle discorsività continueranno a permettere di identificare ciò che è considerato anormale da ciò non lo è, chi ha il potere di istituire questa distinzione, su chi è applicata, in quali situazioni, e soprattutto gli effetti, la dimensione performativa dello stigma, su coloro che la patiscono. Noi abbiamo iniziato un percorso che resta ancora in gran parte da definire.

### Note

<sup>1</sup> Questo testo riprende l'intervento dell'autore nel quadro della giornata di studi "*Sémiotisation d'un espace social: la banlieue*" tenuto il 3 dicembre 2010 a Parigi presso la Maison des Sciences de l'Homme, Paris Nord, e organizzato dall'*Unité de Formation et Recherche (UFR), Lettres et Sciences Humaines*, polo CRTF-LaSCoD, dell'Université de Cergy-Pontoise. È stato pubblicato in parte per il pubblico francofono nel volume: Beatrice Turpin (éd.) (2012), *Discours et sémiotisation de l'espace. Les représentations de la banlieue et de sa jeunesse*, L'Harmattan et Maison des Sciences de l'Homme Paris-Nord, Parigi, con il titolo "Banlieue de Palerme: déconstruire le stigmaté, sémiotiser autrement", pp. 77-101

<sup>2</sup> ZEN è l'acronimo di "Zona Espansione Nord", un quartiere di edilizia pubblica costruito tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento. Abitato oggi da pensionati, disoccupati a lungo termine, "lavoratori socialmente utili", giovani in età scolare, lo ZEN è una area marginale di Palermo, contenitore dei *lumpen* contemporanei, invisibili alle statistiche ufficiali, nascosti nel lavoro nero dell'economia urbana che, nonostante la segregazione residenziale, restano uno dei tanti motori occulti della città.

<sup>3</sup> L'espressione riprende quella di *pictures in our heads* che possiamo considerare la prima definizione di stereotipo dovuta a Walter Lippmann (1922). La sua analisi di queste 'fotografie mentali', inizialmente, rilevava due dimensioni dello stereotipo, una politica e una psicologica. Da un lato, lo stereotipo veniva considerato come una rappresentazione parziale e insufficiente del reale, ma adattata agli interessi di quelli che lo producono e lo fanno utilizzare, resistente a qualsiasi modifica e valutazione razionale; dell'altro, era anche colto come una modalità necessaria per trattare l'alto flusso di informazioni nelle società complesse, uno strumento per mettere ordine nella confusione reale. Così, questa prospettiva, fin dalla sua origine, poneva la funzione dello stereotipo al centro di una contraddizione, la riduzione ordinatrice dell'esperienza comportava infatti anche il suo rafforzamento ideologico. La storia della ricezione di questa nozione negli studi dei mass media e nella psicologia sociale posteriori, illustra l'oblio di questa prospettiva di critica politica e ideologica originaria che l'analisi stessa degli stereotipi può contenere. La riduzione dello stereotipo a una patologia individuale dei processi conoscitivi, ma anche la sua apprensione come strumento necessario (Agassy *et alii* 2011) spostano l'attenzione dall'analisi delle modalità con cui invece esso è ancorato nelle relazioni sociali, nei rapporti di potere e nelle gerarchie che governano l'accesso differenziato alle risorse diversamente distribuite (Pinkering 2001). È anche sotto questo doppio aspetto 'di prodotto' ma anche 'di elemento produttivo' che Joelle Cordesse lo considera, a partire da un punto di

vista peirciano (Cordesse 2009). Benché da lei applicato a un contesto microsociale, la classe d'apprendimento di lingue straniere nella scuola dell'obbligo, ben diverso da quello macrosociale di un quartiere, e dunque comparabile soltanto per analogia, la sua analisi mostra che alla base dello stereotipo ci sono anche atti collettivi d'invenzione che ricompongono icone condivise da un gruppo: lo stereotipo funziona dunque come una finzione operativa e rimane una conoscenza in cerca di oggettivazione/falsificazione.

<sup>4</sup> In occasione della mia indagine, ho raccolto materiale audiovisivo e stampato, dei media locali e nazionali, che hanno messo in scena il quartiere come un fatto urbano totale. Ho anche frequentato i servizi sociali e di prossimità (scuole, uffici sociali del municipio, associazioni di volontari) come le famiglie dei residenti, cfr. Fava 2012.

<sup>5</sup> Con Richard Parmentier (1994: 2) dico che “*I am, one could say, a ‘minimal Peircean’*”. Così l'antropologo americano infatti si dichiara nell'introduzione del suo libro, *Signs in Society* per giustificare l'uso della semiotica di Charles Peirce nella sua analisi culturale senza tuttavia sposarne l'armatura filosofica. Dopo più di venticinque anni dalla pubblicazione di questo testo, egli stesso ha riasserito questa sua postura facendo un bilancio del contributo di Peirce all'analisi dei sistemi sociali (2009: 139-155). Durante questi ultimi venticinque anni, infatti, l'interesse per la semiotica peirciana si è sviluppato soprattutto nel contesto nordamericano. In quel campo che è stato delimitato come ‘antropologia semiotica’, è soprattutto il concetto di segno di Peirce, le sue idee sulla relazione tra identità individuale e coscienza sociale a essere stati presi in considerazione. In particolare, è la sua nozione d'indice a essere diventata uno degli elementi essenziali dell'antropologia linguistica a Chicago e della sua ricerca sui deittici, sul linguaggio referenziale e sulle ideologie linguistiche. Il nucleo attorno a cui l'antropologia semiotica si è sviluppata, in modo rizomatico ispirandosi non solo Peirce ma anche de Saussure (ad esempio i lavori di Manning 1987; Manning 2007: 145-159), la Scuola di Praga, ecc. è proprio l'indicività del linguaggio che ripone al centro della analisi la relazione tra contesti sociali e parlanti (Mertz 2007). Percorsi originali d'integrazione delle categorie peirciane nell'etnografia restano i lavori pionieristici di Daniel Valentine (1984; 1996).

<sup>6</sup> “A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody, that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. That sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the ground of the representamen”, C.P. 2.228.

Charles Peirce ha formulato, nel corso del suo itinerario intellettuale, molte definizioni di segno; Robert Marty ne ha analizzato ben 76 (Cfr. R. Marty, *76 definizioni of The Sign by C.S. Peirce*, <http://www.cspeirce.com/resources/76DEFS/76defs.htm> consultato il 23 novembre 2011).

<sup>7</sup> Il genitivo è qui da intendersi sia come genitivo soggettivo, il modo con cui gli altri danno senso ai loro interlocutori, sia come genitivo oggettivo che inerisce il modo in cui essi divengono destinatari di significazione. Nel primo caso essi sono soggetti della significazione, nel secondo sono l'oggetto.

<sup>8</sup> La nozione di *ground* è abbastanza controversa nella comunità degli esegeti di Peirce. Compare molto presto nella sua definizione di segno, a partire dal 1867 (CP 1.551), per riapparire trenta anni più tardi, in modo isolato, nella definizione del 1897. La discussione ruota attorno al peso da accordarle nell'architettura della sua teoria semiotica. Per alcuni non appartiene alla sua terminologia matura (Deledalle 1984/1985: 101-105) e, indice di uno sviluppo teorico percepito in divenire, dovrebbe essere piuttosto sostituita dall'espressione più tecnica ‘di relazione del segno all'oggetto’ (Short 1986:107). In questa accezione *ground* corrisponderebbe ai tre modi con cui un segno può rivelare il suo oggetto, cioè come icona, indice e simbolo; per altri (Liszka 1996), resta, invece una nozione centrale e anche necessaria della sua armatura teorica, indicando una delle condizioni formali di possibilità della semiosi, senza peraltro costituire un quarto elemento. A tale riguardo il *ground* sarebbe inerente al modo con cui il segno rappresenta l'oggetto e non al processo che stabilisce la sua relazione con esso. Se è vero che Peirce alla fine del suo percorso elabora categorie più cesellate sul segno come tale (qualisegno, sinsegno, legisegno) e sulla relazione tra quest'ultimo e il suo oggetto dinamico (icona, indice e simbolo), *ground* può essere considerato come una forma sostituita da un insieme di principi che determinano come gli elementi diversi dal segno possono comporsi. In queste pagine, continuerò a utilizzare la parola *ground* ed il suo equivalente italiano, base, nel senso tecnico, per indicare ciò che del segno (dimensione, carattere, ragione o qualità) lo pone anche in relazione con l'oggetto dinamico. La natura di questo legame è infatti una delle poste in gioco della stigmatizzazione.

<sup>9</sup> Farò riferimento anche, all'occasione, alla versione italiana (Goffman 2003).

<sup>10</sup> I termini tra virgolette rinviano alla traduzione italiana.

<sup>11</sup> Categoria che rinvia, invece a ciò che è oggetto d'esperienza ma non di percezione. Ad esempio, la storia del comportamento personale non è direttamente ‘visibile’ ma è ri-conoscibile solo dalla sua registrazione (cfr. la

nozione di dossier, letterale e metaforico, e reputazione in Ricœur 1986: 195.

<sup>12</sup> Mostrerò più avanti quali attributi Goffman stesso identifica.

<sup>13</sup> Ricordo che individuo indica qui la persona - attore sociale, cioè il soggetto in relazione a un gruppo.

<sup>14</sup> L'impiego della categoria di *representamen* è cambiato nel pensiero di Peirce: considerata agli inizi come sinonimo di segno, distinta in seguito da quest'ultimo, è stata infine abbandonata a causa della difficoltà di tale distinzione e dell'impossibilità di trovare un solo *representamen* non segno (cfr. Robert Marty, *op.cit.*). La conserviamo per permettere di identificare il potenziale semiotico degli attributi nei quali smontare lo stigma.

<sup>15</sup> "A sign does not function as a sign unless it be understood as a sign" (Peirce MS 599:32).

<sup>16</sup> Passare al vaglio delle tassonomie peirciane lo stigma di Goffman, come 'tipo' di segno, è uno sforzo che intende analizzare euristicamente la sua struttura e il suo funzionamento. All'inizio di questo esercizio, confido in quella benevolenza che Charles Peirce offre a tutti coloro che desiderano arrischiarsi in una tale impresa qualunque ne siano poi gli esiti finali: "It is a nice problem to say to what class a given sign belongs; since all circumstances of the case have to be considered; but it is seldom requisite to be very accurate; for if one does not locate the sign precisely, one will easily come near enough to its character for any ordinary purpose of logic" (Peirce C. P. 2.265).

<sup>17</sup> Con 'sistema', mi riferisco, in un senso molto ampio, al modello di segno in quanto tributario di un contesto di produzione, d'interpretazione e d'impiego. La triade peirciane permette una rilettura euristica del funzionamento interno del segno e di queste sue connessioni.

<sup>18</sup> L'esclusività dello spazio, cioè il fatto che ogni sua porzione possiede la sua unicità, è – come Georg Simmel ricorda (1997: 18) –, la prima delle sue caratteristiche fondamentali. Questo implica, che "there is almost no analogy", non c'è un altro raffronto possibile per una porzione situata dello spazio; pensarla multipla sarebbe un'assurdità. È questa unicità a rendere possibile il fatto che copie identiche di un oggetto possano esistere simultaneamente: benché uniformi, queste copie sono molte perché ciascuna occupa una porzione diversa di spazio che non entrerà mai in collisione con le rimanenti. L'unicità dello spazio si comunica agli oggetti nella misura in cui questi possono essere concepiti come occupanti lo spazio e "this becomes particularly important in practice for those whose spatial significance we tend to emphasize and put to spatial use" (1997: 138). Questa unicità

irripetibile è ciò che istituisce lo spazio inevitabilmente come un sinsegno qualora vanga funzionare come *representamen*.

<sup>19</sup> "A sign without either similarity or contiguity, but only with a conventional link between its signifier and its *denotata*, and with an intentional class for its *designatum*, is called a symbol. The feature 'conventional link' - Peirce's 'imputed character' - is introduced, of course, to distinguish the symbol from both the icon and the index" (Sebeok, 1994: 33).

<sup>20</sup> Ricordo che per Goffman 'i normali' sono coloro che sono responsabili della costituzione dello stigma, pur restando invisibili: "those who do not depart negatively from the particular expectations at issue I shall call the normals" (1963: 15). Gli attributi dello stigma sono, invece, ciò che si discosta negativamente dalle attese (*particular expectations*) che rendono così possibile la loro costituzione nel suo *representamen*. Un attributo non stigmatizza, allora, se non in relazione a un altro attributo correlato che, implicito, ne dice per contro la norma accettabile. Stigma e normalità sono strettamente collegate e interdipendenti. La scelta degli attributi e degli individui da stigmatizzare è governata da 'schemi ideologici' attraverso i quali 'il flusso' degli indici è fissato e interpretato (Silverstein 1998: 123-145). All'origine e alla base dello stigma-segno rimangono i differenziali di potere e l'ideologia che lo costruisce e vi opera come il suo motore riproduttore. La terza tricotomia di Peirce costituita dalla triade rema, dicisegno, argomento, che riguarda il modo in cui i segni devono essere interpretati dai loro propri interpretanti, è molto feconda per analizzare i processi complessi di semiotizzazione quando i segni stessi sono presi nella meccanica delle relazioni di potere. Infatti, con questa tricotomia si dice la possibilità semiotica di afferrarli in una relazione diversa dal loro oggetto, senza tuttavia abolirli. Nella rematizzazione, un interpretante di un segno indicale viene considerato invece come icona (cfr. nota seguente).

<sup>21</sup> Prendo in prestito la categoria di 'iconizzazione' dal lavoro di Irvine e Gal (2000: 35-84) che hanno analizzato le relazioni tra lingua e identità collettive. Più recentemente Susan Gal (2005: 23-37) parla piuttosto di *rhematization* per indicare la trasformazione di un segno indicale in icona dell'interpretante.

<sup>22</sup> I caratteri indicali degli attributi rinviano in occasione del loro verificarsi ai contesti relazioni sociali che li presuppongono come anche a quelli che essi stessi producono successivamente: l'eclissi selettiva degli uni o degli altri o la loro condensazione negli attributi vale a trasformarli, ad un tipo di indicizzazione di essi stessi. All'effetto denotativo della iconizzazione può aggiungersi così la restrizione indicale: la contiguità spaziale, ad esempio, che è alla base della trasformazione del ter-

ritorio in *representamen* dello stigma è presentata nello stigma come icona e, nel caso dello ZEN, anche come effetto dei residenti.

<sup>23</sup> «A 'sign', I say, shall be understood as anything which represents itself to convey an influence from an Object, so that this may intelligently determine a 'meaning', or 'interpretant'», MS 318: 163.

<sup>24</sup> «A symbol [...] represents its object solely by virtue of being represented to represent it by the interpretant which it determines» (MS 599:43). Questa definizione introduce una apparente contraddizione di cui Peirce era cosciente; nello stesso frammento, aggiunge infatti «But how can this be, it will be asked. How can a thing become a sign of an object to an interpretant sign which itself determines by virtue of the recognition of that, its own creation?». Il problema preso in considerazione, nel caso del simbolo, è, infatti, il modo di intendere la relazione tra la determinazione dell'interpretante dall'oggetto attraverso il *representamen* quando questo stesso interpretante deve essere presupposto per istituire la relazione *representamen* - con l'oggetto. I due processi implicati in questo tipo di semiosi, il processo di determinazione causale e quello di rappresentazione sintetizzante, si articolerebbero nel simbolo in modo unico, conferendogli un carattere auto-referenziale: il simbolo rappresenta se stesso come essendo così rappresentato. Richard Parmentier risolve questa contraddizione riconoscendo un livello metasemiotico logicamente superiore a quello nel quale opera il processo di determinazione dell'oggetto, e sul quale opera invece la rappresentazione dell'interpretante della relazione *representamen* - oggetto. Questo processo, che chiama secondo Peirce, *hypostatic abstraction*, si realizza nel riconoscere un secondo 'oggetto di rappresentazione' che, dice, coincidente con il *ground*, la relazione precedente e necessaria tra *representamen* e oggetto immediato (Parmentier 1994: 28). È a questo livello che ha luogo l'operazione di modifica del *ground* dello stigma.

<sup>25</sup> «Of the three main types of stigma catalogued by Goffman (1963: 4-5) 'abominations of the body', 'blemishes of individual character' and marks of 'race, nation and religion' - it is to the third that territorial stigma is akin, since, like the latter, it 'can be transmitted through lineages and equally contaminate all members of a family'. But, unlike these other stamps of dishonor, it can be quite easily dissimulated and attenuated - even annulled - through geographic mobility» (Wacquant 2007a: 67).

<sup>26</sup> *Hyperghetto* e *banlieue in declino* sono le due categorie con cui Loïc Wacquant ha descritto gli effetti delle trasformazioni dell'economia fordista sulle aree di povertà urbana, rispettivamente negli Stati Uniti e in Francia, che l'hanno caratterizzata durante il suo intero sviluppo (il ghetto nero americano come segregazione su base

etno-razziale e la periferia operaia francese come segregazione su base di classe) (Wacquant 2007b). La sua tesi e lo statuto del suo raffronto hanno suscitato un dibattito che ha attraversato l'Atlantico. La storia e la struttura socioeconomica della città di Palermo distaccano lo ZEN dal profilo globalizzato di questo fenomeno. La deproletarizzazione del lavoro salariale, caratteristica della marginalità avanzata non ha avuto alcun effetto sulla maggior parte dei suoi residenti. L'economia urbana di Palermo, dal secondo Dopoguerra fino a oggi, si è distinta, infatti, per uno sviluppo ipertrofico del 'terziario senza industrializzazione' (con un lavoro fondamentalmente irregolare, cioè 'in nero') che traduce la lotta per la sopravvivenza quotidiana dei poveri piuttosto che lo sviluppo postindustriale.

<sup>27</sup> Decreto-legge 1 febbraio 1988, n. 19 (in Gazz. Uff., 1 febbraio 1988, n. 25), conversione in l. 28 marzo 1988, n. 99 (in Gazz. Uff., 31 marzo 1988, n. 76). - Misure urgenti in materia di opere pubbliche e di personale degli enti locali in Sicilia. In quest'ultima parte, porterò la mia attenzione sulla meccanica di costruzione semiotica dello stigma di cui ZEN è stato oggetto e soggetto. Riguardo alla relazione tra mass media e storia del quartiere, rinvio il lettore alla mia analisi (Fava 2009).

<sup>28</sup> È soprattutto attorno alla qualità del progetto modernista del quartiere e alle vicissitudini della sua realizzazione che si sono concentrate le analisi nella comunità erudita degli urbanisti come i progetti pubblici d'intervento Cfr. Municipio di Palermo, 2001, *Variante generale al piano Regolatore*, p. 26 e Quartarone 2008: 257-267. Un resoconto, dettagliato e ricco, della realizzazione e dell'alterazione del progetto iniziale di Vittorio Gregotti è illustrato nella pubblicazione di Andrea Sciascia (2003).

<sup>29</sup> «Un piano per lo ZEN, quartiere dimenticato. Degrado urbano, speculazioni, criminalità, analfabetismo. È lo ZEN abbandonato per anni. Ora il Comune ha deciso di intervenire con un programma di recupero» (R. Cascio, *Il Manifesto*, 8 maggio 1994).

<sup>30</sup> «La povertà morfologica degli edifici e la banalità delle architetture collegate alla mancanza di servizi ed all'eccesso di vie e di spazi liberi, conferisce alla zona un aspetto di desolazione estrema che, all'isolamento della città, aggiunge una solitudine interna [...] La condizione di estremo isolamento comporta terribili conseguenze e lo sviluppo della criminalità e della devianza. Lo Zen infatti oggi è una zona malfamata, pericolosa e produttrice di quella sub-cultura dell'appropriazione e della violenza che rende invivibili le nostre città [...] Lo ZEN è una delle zone nelle quali frutta il commercio della droga [...]» (Masini 1984: 20); «[...] le condizioni di degrado e isolamento sono tali che si potrebbe definire il quartiere come un tipico ghetto urbano» (Presidenza del Consi-

glio dei Ministri 1988: 43).

<sup>31</sup> «[...] nel grigio del cielo e dell'asfalto, fra grigio e grigio di cemento, incontro a facce grigie [...] *le strade deserte e i violenti chiusi al bar o a caccia per il centro*; il sentore di estraneità e di minaccia [...] D'improvviso quello che era un livido quartiere periferico diventa un'infernale distesa d'immondizie: un'interminabile teoria di sacchetti, stracci, trance di oggetti famigliari, pezzi di auto, resti anneriti di cibo e di escrementi sembrano segnare il cammino fino all'infinito [...]» (Perriera 1987: 21); «quartiere sciagurato e disperato [...] Un incredibile ammasso di rovine, lerciume e violenza dove sempre, ma soprattutto nel pomeriggio, la sera, il sabato e la domenica, andare camminando è un rischio. Dormitorio uno (ZEN 1), finestra degli orrori l'altro (ZEN 2): case saccheggiate, muri che sembrano presi a colpi di mitraglia, finestre e porte squarciate, distrutte, l'immondizia lasciata a marcire imputridita a ridosso dei muri, il fetore che sale dagli scantinati allagati dagli scolii. In giro un numero incredibile di carcasse d'automobili abbandonate, arrugginite, certamente rubate in città e portate qui e smontate pezzo per pezzo [...] In questa Beirut palermitana si aggira un *popolo torvo* e disperato: siciliani, marocchini, tunisini, indiani, slavi. Gente allo sbando, tragici fantasmi di un quartiere fantasma [...]» (Pino 1988: 37); «[...] Lo ZEN (Zona Espansione Nord) è un vero lager, senza strade asfaltate e senza servizi. Già in rovina prima di essere terminato, fa pensare a una piccola Beirut. È di una sinistra desolazione [...]» (*La Repubblica*, 3 settembre 1991); «Lo ZEN 2 s'incammina verso la città. Nel quartiere ghetto, la rivoluzione dei residenti consapevoli» (*La Repubblica*, 12 maggio 2000); «Dal mare alle caserme dello ZEN, una corsa tra paradiso e inferno», *La Repubblica* 1 maggio 2001; «Madri coraggiose, ragazzi capi mafia in piena carriera, tra inferno e riscatto», *La Repubblica* 14 gennaio 2005; «Baby prostituta nell'inferno ZEN. Ha quattordici anni: 'Mia madre voleva denaro per pagare Sky'» (*La Repubblica*, 22 aprile 2007); «[...] alloggi-dormitorio nella zona ghetto dello ZEN a Palermo [...] la parentopoli delle case popolari (*La Repubblica* 3 gennaio 2010); «[...] quartiere malfamato a nord di Palermo. Si tratta di una zona dominata da delinquenza, spaccio, microcriminalità e commercio illegale. Da anni i palazzoni popolari color giallo-sabbia sono occupati illegalmente, in quello che è diventato il quartiere ghetto di Palermo [...]» (*La Repubblica*, 20 gennaio 2010). Cfr. [http://www.repubblica.it/cronaca/2010/01/20/foto/foto\\_palermo-2014927/1/](http://www.repubblica.it/cronaca/2010/01/20/foto/foto_palermo-2014927/1/)

<sup>32</sup> «Nella strada fra topi e polvere: ecco i bambini dello ZEN», *La Repubblica*, 28 agosto 2003.

<sup>33</sup> Termine siciliano per designare la "fuga" di due giovani innamorati per forzare le famiglie ad accettare il matrimonio per riacquistare l'onore. In altri termini, la fuga "prematrimoniale" per rendere palese (ma anche

simulare) l'avvenuta consumazione del rapporto per ottenere il consenso delle famiglie coinvolte è una pratica sociale che esige sempre più una analisi dettagliata sul campo per evitarla di richiuderla nello stereotipo della sopravvivenza, di tyloriana memoria, del folklore siciliano o di una forma di sessualità prematrimoniale a base di classe (il sesso dei poveri). Essa va ricollocata in un contesto di segregazione di genere, come sua trasgressione e strategia di resistenza femminile (in prospettiva storica cfr. Fiume 2008) e nell'agency che essa pone in essere (rottura e stabilimento di un nuovo legame familiare).

<sup>34</sup> «C'è una insula preferita da queste baby-coppie. La chiamano 'Dallas', l'*insula*, la più incredibile e sciagurata [...] Si racconta di misteriose e mai denunciate sparatorie, di risse, di ubriacature e di grandi ammucchiate. Telenovelle di sesso e violenza. Le coppie clandestine vivono in promiscuità, tutto diventa gioco violento, si scambiano mogli e mariti, fanno figli in grande abbondanza e spesso non è ben chiaro a chi appartengano [...]» (Pino 1988: 42).

<sup>35</sup> «Quartiere inferno: fogne a cielo aperto. Ratti condotti al guinzaglio. Zone franche della prostituzione. Un ghetto popolato da baby spacciatori, con un sogno: farsi reclutare dalla mafia» (U. Lucentini, *Europeo*, n. 1/2, 13 gennaio 1989, pp. 28-29).

<sup>36</sup> «Nel gennaio 85, le case dello ZEN 2 costruite ma vuote, senza acqua potabile, luce, fogne, strade, sono prese d'assalto ed occupate in forza da orde di gente [...] tribù di famiglie, una dopo l'altra, passano parola ai vicini, agli amici: 'andiamo a scassare le case allo ZEN' [...] c'è chi viene, chi resta, chi se ne va, chi scompare dopo avere tutto rotto, prendendo wc, vasche da bagno, lavandini, piastrelle, porte e scaricando la loro rabbia contro le pareti di cartone [...] Chi utilizza le case vuote come deposito (merce rubata, armi, droga). Chi tenta con disperazione di organizzarsi e sopravvivere ed arriva a mettere tende alle finestre ed una griglia di ferro dinanzi alla loro porta. Chi viene soltanto a distruggere, chi organizza subaffitti, che cerca un dormitorio provvisorio [...]» (Pino 1988: 50).

<sup>37</sup> È ciò che annotano gli operatori sociali nelle loro relazioni dopo le visite domiciliari effettuate nel quartiere per verificare la capacità delle donne dello ZEN di assumere il loro ruolo parentale e coniugale.

<sup>38</sup> Gli operatori sociali denunciano spesso anche "l'assenza d'intimità" negli appartamenti, privazione che associano alla promiscuità sessuale dei residenti (quando sono le imprese costruttrici che hanno lucrato utilizzando materiale scadente).

<sup>39</sup> L'iniziativa dei residenti con cui essi aprono finestre e porte, erigono pareti interne, o con cui richiudono parte

delle aree comuni delle *insulae* per allargare gli appartamenti del piano terra o recuperare spazi per garage o attività commerciali, non ha mai goduto buona stampa nelle analisi degli urbanisti. La prospettiva prescrittiva e normativa impedisce loro di riconoscere in quella iniziativa una *agency* autonoma, non solo critica rispetto allo spazio costruito (concretizza in un certo modo un sapere d'uso) ma anche simbolica. Proprio la forma dell'abitare, queste modalità e stili concreti di porre in essere un rapporto allo spazio costruito, privato e pubblico, non viene posta in relazione alle dinamiche strutturali su cui la città di Palermo si mantiene e mantiene porzioni dei suoi cittadini come alieni. A tale scala questa *agency* assume un significato ben distinto, la forma dell'abitare cristallizza le spinte costrittive socio-economiche, politico-simboliche e lo sforzo individuale di contrastarle.

## Riferimenti bibliografici

- Agassy R., Herschberg Perrot A.  
2011 *Stéréotypes et clichés*, Colin, Paris, 3 ed.
- Cordesse J.  
2009 *Apprendre et enseigner l'intelligence des langues. A l'école de Babel, tous polyglottes*, Chronique Sociale, Lyon.
- Crocker J., Major B., Steele C.  
1998 «Social stigma», in Fiske S.T., Gilbert D.T., Gardner L. (a cura di), *Handbook of Social Psychology*, McGraw-Hill, Boston.
- Deledalle G.  
1984/1985 «Du fondement en sémiotique peircienne» in *Semiosis*: 101-105
- Deledalle G.  
1979 *Théorie et pratique du signe*, Payot, Paris.
- Fava F.  
2012 *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Franco Angeli, Milano, 2 ed
- Fava F.  
2009 «Est-il possible de représenter encore la banlieue? La ZEN de Palermo, les médias et l'exclusion urbaine», in de Biase A., Coralli M., (a cura di), *Espaces en commun*, L'Harmattan, Paris.
- Fiume G.  
2008 *Mariti e pidocchi. Storia di un processo e di un ace-to miracoloso*, XL Edizioni, Roma.
- Gal S.  
2005 «Language Ideologies Compared: Metaphors of Public / Private», in *Journal of Linguistic Anthropology* 15, 1: 23-37, DOI: 10.1525/jlin.2005.15.1.23
- Goffman E.  
1963 *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, London.  
2003 *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona
- Irvine J. T., Gal S.  
2000 «Language Ideology and Linguistic Differentiation», in Kroskrity P. (ed.), *Regimes of Language*, School of American Research Press, Santa Fe: 35-84.
- Jones E., Scott R., Hastorf H.  
1984 *Social Stigma: The Psychology of Marketed Relationships*, Freeman, New York
- Link B. G., Phelan J. C.  
2001 «Conceptualizing Stigma», in *Annual Review of Sociology*, Vol. 27, 1: 363-385, <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.363>.
- Lippmann W.  
1922 *Public Opinion*, Harcourt Brace and co., New-York.
- Liszka J. J.  
1996 *A general introduction to the Semeiotic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University Press, Bloomington.
- Major B., O'Brien L.  
2005 «The social psychology of stigma», in *Annual Review of Psychology* 56, (1): 393-421. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.psych.56.091103.070137>.
- Manning P.  
1987 *Semiotics and Fieldwork (Qualitative Research Methods)*, Sage Publications, Beverly Hills.  
2007 «Semiotics, Semantics and Ethnography», in Atkinson P.-A. et alii (eds), *Handbook of Ethnography*, Sage Publications, Beverly Hills: 145-159.
- Markowitz F.  
2005 «Sociological models of mental illness stigma», Corrigan P. (ed.) *On the Stigma of Mental Illness: Practical Strategies for Research and Social Change*, American Psychological Association, XV, 343: 129-144, <http://dx.doi.org/10.1037/10887-005>
- Masini V. (a cura di)  
1984 «Palermo: quartieri e servizi. Secondo progress della ricerca: I servizi nei quartieri di Palermo», supplemento al n. 4 di *Una città per l'Uomo*.

- Mertz E.  
2007 «Semiotic Anthropology», in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 36: 337-353
- Parmentier R.  
1994 *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology (Advances in Semiotics)*, Indiana University Press, Indiana.  
2009 «Troubles with trichotomies: Reflections on the utility of Peirce's sign trichotomies for social analysis», in *Semiotica*, 177: 139-155, <http://dx.doi.org/10.1515/semi.2009.070>
- Peirce C. S.  
1931-1958 *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, MA.  
1967 Manuscripts in the collection of Harvard University, catalogued in Robin R.-S., *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Perriera M.  
1987 «ZEN, nel fango del fango. Sottrarre l'inferno all'oblio», in *Grandvu*, Dicembre: 21.
- Pinkering M.  
2001 *Stereotyping. The Politics of Representation*, Palgrave, New York.
- Pino M.  
1988 *Le signore della droga*, La Luna, Palermo.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri  
1998 *Stato di fatto e fattibilità per gli interventi di urbanizzazione di Palermo e Catania. Rapporto finale di prima fase. Ricognizione sullo stato attuale delle aree d'intervento*, CEN.S.I.S.
- Quartarone C.  
2008 «Lo Zen di Palermo. La de-costruzione di un nucleo urbano autosufficiente», in Badami A. *et alii* (a cura di), *Città nell'emergenza. Progettare e ricostruire tra Gibellina e lo Zen*, Palumbo, Palermo: 257-267.
- Ricœur P.  
1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, Paris.
- Sciascia A.  
2003 *Tra le modernità dell'architettura. La questione del quartiere ZEN 2 di Palermo*, L'Epos, Palermo
- Sebeok T.  
1975 «Six species of signs», in *Semiotica*, 13, 3: 233-260, <http://dx.doi.org/10.1515/semi.1975.13.3.233>  
1989 «Preface», in Lee B., Urban G. (eds), *Semiotics, Self and Society (Approaches to Semiotics)*, Walter De Gruyter, Berlin.  
1994 *Signs: An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto.
- Silverstein M.  
1989 «The Use and Utility of Ideology: a Commentary», in Schieffelin B., Woolard K., Kroskrity P. (eds), *Language Ideologies: Practice and Theory*. Oxford University Press, Oxford: 123-145.
- Short T. L.  
1986 «What they said in Amsterdam: Peirce's semiotic today», in *Semiotica*, 60-1/2: 103-128.
- Simmel G.  
1997 *On Culture: Selected Writings*, Sage Publications, London.
- Spivak G. C.  
1988 «Can the subaltern Speak?» in Nelson C., Grossberg L. (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, IL: 271-313
- Valentine D.  
1984 *Fluid Signs: Being a Person in a Tamil Way*, University of California Press, Berkeley.  
1996 *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton University Press, Princeton.
- Wacquant L.  
2007a «Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality», in *Thesis Eleven* 91, November: 66-77. doi: 10.1177/0725513607082003  
2007b *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*, Polity Press Cambridge, Cambridge.

Federica Tarabusi

## *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

### *Introduzione*

Nel corso degli ultimi anni le politiche pubbliche e i processi di *governance* sono stati al centro di una densa riflessione da parte degli antropologi, soprattutto in ambito internazionale. Tracciando una significativa distinzione tra il campo della "politica" (*politics*) e l'ambito delle "politiche" (*policy*)<sup>1</sup>, i nuovi orientamenti si sono rivolti alla molteplicità di processi e dispositivi attraverso cui governi nazionali e locali, organizzazioni internazionali, servizi pubblici e del privato sociale definiscono terreni semantici e mondi simbolici che strutturano precisi modi di agire e definire i problemi, regolano gli spazi sociali, classificano gli individui in "cittadini", "utenti", "devianti", "malati", "beneficiari" e codificano norme sociali e valori che plasmano le diverse sfere della vita individuale e collettiva (Wright, Shore 1997).

Portando in evidenza il contributo distintivo dell'antropologia nell'analisi delle politiche come costruzioni simboliche e discorsive, dalla fine degli anni Novanta in poi queste prospettive hanno restituito una visione sempre meno coercitiva e reificata del potere, attenta alle sue molteplici dimensioni e traduzioni quotidiane, sostenuta da una più intensa esplorazione etnografica dei diversi «mondi delle politiche» (Shore *et al.* 2011) e dei significati concreti che le *policies* acquisiscono sul piano delle pratiche negli specifici contesti (locali, statali e sovranazionali) (Wedel *et al.* 2005).

Intese nel decennio precedente, in particolare dagli approcci post-strutturalisti, come strumenti oppressivi di esercizio del potere<sup>2</sup>, le politiche sono emerse come processi dinamici e produttivi che creano spazi simbolici e sistemi di relazioni, trovano espressione nelle pratiche concrete e sono ricodificate dagli attori in contesti plasmati da multipli rapporti di forza. Le analisi più recenti hanno infatti privilegiato il punto di vista e le pratiche degli attori riservando maggiore spazio all'analisi delle dinamiche di mediazione che si innescano nelle diverse arene politiche (Olivier de Sardan 1995), ai processi attraverso cui agende politiche in apparenza coerenti tendono a mobilitare gli interessi dei gruppi do-

minanti, celando pratiche eterogenee e ambivalenti (Mosse 2003), alle strategie dei gruppi subalterni che emergono negli spazi di contesa e neutralizzazione delle politiche (Però 2011; Zinn 2011).

In questa sede ci occuperemo soprattutto di evidenziare come l'approccio antropologico alle politiche pubbliche possa offrire un contributo allo studio delle migrazioni e costituire un'opportunità per cogliere aspetti significativi dei processi migratori contemporanei. Come altrove rimarcato (Tarabusi 2014), le etnografie delle politiche e degli interventi locali, solitamente rubricati nel settore dell'"intercultura", si prestano infatti a fornire una prospettiva privilegiata per esplorare i processi sottostanti la costruzione sociale della migrazione e comprendere le modalità attraverso cui i migranti vengono incorporati e definiti nella società italiana (Salih 2006), facilitando così un'analisi del fenomeno migratorio come "fatto sociale totale".

Del resto, l'importanza di esplorare le trasformazioni che investono le società di accoglienza non sembra essere sfuggita agli etnologi delle migrazioni, che hanno manifestato nel corso del tempo un interesse crescente non solo per le esperienze dei migranti e i contesti di origine, ma anche per gli attori delle società di approdo e per quel «complesso istituzionale» (Grillo 1985) di procedure, pratiche e rappresentazioni che sono implicate nella "traduzione quotidiana" delle politiche in un dato territorio.

I processi migratori contemporanei hanno fornito un'irrinunciabile opportunità per esplorare il tessuto sociale e istituzionale della società di approdo e collaudare la democrazia di uno Stato, smascherare ciò che è abitualmente votato a rimanere nell'ombra nella costituzione e nel funzionamento dell'ordine sociale (Sayad 2002), conferendo all'antropologia un posto di primo piano nel delicato esercizio di critica culturale.

Su questo versante diverse ricerche in Italia hanno ricostruito le traiettorie di cittadini stranieri e figli di immigrati portando alla luce i limiti dei nostri modelli di cittadinanza e convivenza, i risvolti ambigui delle retoriche che animano i dilemmi etici e politici del «multiculturalismo all'italiana» (Grillo, Pratt 2006), le dinamiche opache e contraddittorie

che sono sottese alle politiche pubbliche e il ruolo occupato da specifici attori (locali, nazionali, internazionali) nella gestione della diversità culturale. Al tempo stesso, la necessità di elaborare approcci sempre più dinamici e multidimensionali ai processi di inclusione/esclusione dei migranti (Riccio 2007) ha incoraggiato un fiorire di studi tanto sugli ampi processi politici e economici e sulle strategie discorsive che informano i “nuovi razzismi”, quanto sull’analisi quotidiana della diversità, sulla costruzione sociale del multiculturalismo e sulle micro-pratiche attraverso cui i diritti di cittadinanza sono concretamente negoziati, acquisiti o negati nella società di approdo.

In quest’ottica, alcuni autori hanno evidenziato il ruolo giocato dalle politiche di accoglienza e dall’organizzazione dei servizi nell’influenzare il processo di inserimento dei migranti e l’opportunità di esplorare le trasformazioni che la migrazione attiva nell’arena locale, sia nell’assetto complessivo dei servizi sia nei singoli contesti istituzionali (Pazzagli, Tarabusi 2007). La ricerca etnografica si è così concentrata sulla vita sociale delle istituzioni e dei progetti locali, sulle esperienze dei servizi e sulla fitta rete degli attori che compongono il variegato sistema dell’accoglienza, rivolgendosi anche agli operatori per dare spazio ai loro disagi, indagare le loro rappresentazioni, ambivalenze, traiettorie professionali, considerandoli di fatto come “nativi” e interlocutori cruciali (Sacchi, Viazzo 2003). Ciò ha consentito di espandere la comprensione del fenomeno migratorio mostrando come le disegualianze che si producono nei confronti dei cittadini stranieri siano plasmate non solo da processi strutturali, normativi e discorsivi, ma anche da dinamiche relazionali e contestuali che si esplicano nelle interazioni concrete tra operatori, funzionari e destinatari delle politiche (Tarabusi 2010) e nelle traduzioni locali di procedure burocratiche e istituzionali, anche quando centralizzate e poco flessibili, come nel caso delle politiche di asilo (Sorgoni 2011). D’altro canto, l’analisi delle agende e dei dibattiti che forgiavano le diverse storie locali dell’immigrazione ha facilitato la “decostruzione” di visioni coerenti e monolitiche del sistema di accoglienza, rivelando la molteplicità di interessi, pratiche e posizioni conflittuali attraverso cui diversi attori partecipano alla gestione della migrazione e si interfacciano nell’arena politica.

In alcuni casi queste direzioni di studio si sono poste in dialogo con il sempre più animato dibattito sul multiculturalismo, in cui è emersa la necessità di esplorare empiricamente la costruzione quotidiana dei “confini” a partire dalle interazioni sociali negli specifici contesti locali (Baumann 2003) e di leggere le agende multiculturali non tanto come ideologie

e modelli politici ma come prospettive analitiche e spazi empirici di osservazione (Colombo, Semi 2007). In questo quadro, l’etnografia delle politiche si è rivelata un’importante finestra per esplorare i «significati pratici» (Grillo 2006) di concetti ambigui, come quelli di multiculturalismo e accoglienza, evocati in termini neutri e astratti nel discorso politico e istituzionale, e problematizzare le visioni spesso semplificate delle “differenze” che hanno plasmato le agende dell’immigrazione, dominate da visioni ideologiche e normative (Pompeo 2007; Colombo 2011).

Inoltre, in un paese considerato “debole” sul piano dell’unità nazionale (Salih 2006) l’attenzione verso la *governance* della migrazione ha contribuito a de-essenzializzare le società di approdo e rafforzato l’analisi delle “morfologie locali” della migrazione, superando i limiti degli studi del passato che si erano eccessivamente focalizzati sulle politiche migratorie degli stati nazionali<sup>3</sup>. Nel nostro paese, infatti, una miriade di iniziative e interventi ha preso forma dentro contesti caratterizzati da molteplici assi di differenza interni alla società italiana (Pratt 2006), rendendo difficile elaborare una cultura politica condivisa nella gestione del fenomeno migratorio anche a causa della crescente autonomia conferita alle Regioni e agli Enti locali nella formulazione delle politiche di accoglienza.

Analizzare la sfera delle *policies* non significa, però, escludere una discussione centrata sul ruolo dello Stato, né estromettere quel complesso di relazioni di potere che rientra nella sfera della politica intesa come *politics*; al contrario, l’analisi degli interventi e delle istituzioni locali offre un rilevante vertice di osservazione anche per cogliere la presenza quotidiana burocratica dello Stato e interrogarsi sugli «usi della cultura» nella sfera pubblica (Vertovec 2011). I dibattiti sui fenomeni migratori hanno, a questo proposito, evidenziato il ruolo giocato dalle istituzioni pubbliche e dal personale che vi opera nel perpetuare l’ordine sociale dei confini (Fassin 2011) e nel normalizzare la rappresentazione della migrazione come minaccia all’identità e integrità della nazione (Stolcke 1995), mentre nel campo dell’antropologia politica è stato enfatizzato il carattere culturalmente costruito delle istituzioni (Minicuci, Pavanello 2010) e ribadita la necessità di calare l’etnografia delle politiche nelle trame intime e quotidiane dello Stato (Herzfeld 1997; Palumbo 2010).

Ponendosi in dialogo con questi dibattiti, il contributo si occuperà di indagare le pratiche e i processi attraverso cui la diversità culturale viene gestita, percepita e negoziata nell’ambito di due interventi multiculturali che operano in diversi campi di azione – la promozione sociale e la salute pubblica – per contrastare l’esclusione sociale

delle donne migranti e sostenere il riconoscimento dei loro diritti nel contesto dell'Emilia-Romagna. Focalizzeremo dunque lo sguardo sulle interazioni che si sviluppano tra il personale dei servizi e le donne straniere per ricostruire i linguaggi, i disagi e le ambivalenze degli operatori, cogliere gli spazi di mediazione e contesa, le pratiche e le strategie messe in atto dalle "utenti" ed esaminare i processi di discriminazione che, spesso in maniera silente e occulta (Das 1997), concorrono alla costruzione quotidiana di "confini" simbolici interni alla società italiana. Confrontando i due contesti di studio, analizzeremo le relazioni fra i diversi attori e cercheremo di sviscerare, dando voce agli operatori e alle utenti dei servizi, la pluralità dei processi che concorrono a plasmare la costruzione sociale della migrazione nella ricca e "avanzata" Emilia-Romagna, dove l'accesso alle risorse pubbliche e le caratteristiche del mercato del lavoro hanno favorito nel tempo una migrazione stabile.

#### *Migrazioni e politiche di accoglienza in Emilia-Romagna*

Nell'ultimo rapporto elaborato dall'Osservatorio regionale dell'immigrazione (2013) si è evidenziato come la crisi economica che ha colpito l'Italia abbia inciso anche sulle traiettorie dei lavoratori-migranti e modificato le caratteristiche dei flussi migratori nel contesto regionale, portando a registrare minori ingressi di cittadini stranieri tramite decreti flussi per lavoro e a rilevare, dopo le sanatorie del 2009 e 2012, un mondo sommerso di lavoro irregolare, specie sul versante del lavoro di cura.

I dati più recenti hanno tuttavia mostrato come le opportunità offerte dal mercato del lavoro in una delle aree più prospere del paese, caratterizzata da un'economia fiorente di piccole e medie imprese, abbiano continuato a forgiare le reti sociali e a esercitare un "effetto richiamo" per un numero considerevole di migranti, attraendo anche una parte consistente delle migrazioni interne dal Meridione<sup>4</sup>. L'Assessorato alle Politiche sociali ha osservato, infatti, che il profilo socio-demografico della popolazione continua a indicare una notevole «strutturalità del fenomeno migratorio» nel territorio, dove «un bambino che nasce su tre non ha la mamma italiana [...] e tra i nuovi assunti nel corso del 2011, oltre il 30% ha riguardato lavoratori stranieri» (2013: 5).

Seguendo questi dati si nota come, oltre alle opportunità offerte dal mercato del lavoro, anche le risorse del welfare e il forte investimento sulle politiche dell'immigrazione, conosciute per il loro carattere progressista, abbiano rappresentato un

polo di attrazione per i migranti e costituito un fattore determinante nel favorire traiettorie insediative piuttosto stabili, che hanno visto il passaggio da una immigrazione di singoli individui a una presenza di nuclei familiari.

In un contesto come Bologna, vetrina della sinistra, si proponevano, infatti, già negli anni '60 e '70 politiche di tipo inclusivo nei confronti degli immigrati dal Sud Italia, attraverso programmi di edilizia residenziale pubblica delle amministrazioni comuniste (Però 2007), mentre la migrazione internazionale veniva inserita negli anni '90, con assoluta precocità rispetto ad altre città italiane, nell'agenda dell'amministrazione comunale. In quegli anni divenivano anche attivi in città i servizi dedicati alle famiglie migranti, come i punti d'ascolto e gli spazi dedicati alle donne straniere e iniziavano a proliferare centri e sportelli informativi per stranieri, associazioni di migranti e servizi che offrivano attività di orientamento e consulenza legale; inoltre, si istituivano importanti convenzioni fra amministrazione pubblica, sindacati, associazioni laiche e istituzioni cattoliche, a testimonianza delle vivaci interazioni che si stavano attivando tra gli attori pubblici e del privato sociale nell'arena locale.

In tempi più recenti, le politiche regionali formulate in Emilia-Romagna hanno mirato a dare piena attuazione a quanto previsto dalla legge n. 5 del 24 marzo 2004 ("Norme per l'integrazione sociale dei cittadini stranieri immigrati") prevedendo che periodicamente si definisca uno strumento di programmazione triennale delle attività finalizzate all'inserimento dei cittadini stranieri<sup>5</sup>. Questa norma ha rappresentato uno spartiacque tra le politiche del passato, più improntate a logiche di prima accoglienza, e i recenti orientamenti che si sono proposti di intervenire sui temi del lavoro, della casa, scuola, salute e di ampliare i diritti di cittadinanza promuovendo una serie di azioni, quali le attività di mediazione interculturale, gli sportelli informativi, le reti regionali per i richiedenti asilo, la lotta contro le discriminazioni su base etnica. In questo quadro, una notevole importanza è stata riservata al protagonismo delle seconde generazioni, al tema della partecipazione politica degli immigrati, ai loro organi di rappresentanza, al miglioramento dei servizi e del sistema di accoglienza attraverso un forte investimento sulle realtà del privato sociale e su un'ampia rete di soggetti appartenenti alla società civile (cooperative sociali, associazioni di volontariato, Ong, ecc.).

Nonostante l'impegno delle autorità locali a perseguire politiche di integrazione, sulla base di un processo dinamico e bilaterale di «adeguamento reciproco» fra immigrati e residenti (Osservatorio regionale dell'immigrazione 2013: 5), le ricerche et-

nografiche sulle politiche di immigrazione regionali e bolognesi hanno nel tempo restituito un quadro meno idealizzato.

Da un lato, la regione si trova coinvolta da alcuni anni in un processo di declino demografico<sup>6</sup> e di ristrutturazione economica che ha inciso sulla redistribuzione delle risorse e generato nuove forme di marginalizzazione e progressiva “eticizzazione” del mercato, portando i migranti ad essere impiegati in specifici settori (come quello dell’assistenza domiciliare) e in lavori flessibili e sottopagati (Salih 2006; Zontini 2006). Dall’altro lato, è emersa una discrepanza marcata tra la retorica progressista, sorretta da enunciati ideali di giustizia e equità, e i meccanismi di esclusione che si producono sul piano delle pratiche concrete, tanto a livello della partecipazione politica dei migranti (Però 2007) quanto nella sfera della cittadinanza sociale, dove il riconoscimento formale di specifici diritti e risorse non sembra essersi sempre tradotto nella acquisizione sostanziale degli stessi benefici pubblici. L’analisi delle agende locali ha permesso, a questo proposito, di evidenziare: la (ri)produzione di schemi di ineguaglianza tanto nell’ambito dei progetti inclusivi e degli interventi multiculturali (Salih 2006) quanto nel lavoro quotidiano del personale impegnato nei servizi «di frontiera» (Pazzagli, Tarabusi 2007); le dimensioni opache e ambigue che si celano dietro alle logiche di controllo/spersonalizzazione e alle procedure burocratiche e istituzionali previste dal sistema dell’asilo (Sorgoni 2011); gli effetti paradossali dei meccanismi prodotti dalle politiche pubbliche sul piano delle differenze di genere (Zontini 2006) e delle politiche dell’alloggio (Però 2007); il ruolo del sistema di accoglienza nella costruzione delle donne e soggettività immigrate (Pinelli 2011); le rappresentazioni, spesso essenzialiste, degli operatori nei confronti di specifici gruppi nazionali (Riccio 2002) e dei figli di migranti (Pazzagli, Tarabusi 2009).

Nei prossimi paragrafi esploreremo le ambivalenze e difficoltà che emergono all’interno di due realtà diversamente implicate nella gestione della migrazione da una prospettiva di genere. Prenderemo prima in esame un intervento mirato alla gestione della diversità culturale all’interno di un consultorio familiare e cercheremo di cogliere le trasformazioni attivate dal fenomeno migratorio in una struttura chiamata a tradurre in prassi un insieme di agende considerate determinanti per la promozione e la prevenzione nell’ambito della salute della donna e dell’età evolutiva<sup>7</sup>. Successivamente, analizzeremo un progetto locale messo in atto da un’associazione di promozione sociale<sup>8</sup> che opera per contrastare l’emarginazione sociale delle donne migranti. Basandoci sul materiale etnografico raccolto dal 2009 al

2011<sup>9</sup>, cercheremo di portare alla luce lo scarto tra le retoriche multiculturali e le “pratiche della differenza” nel settore pubblico e del cosiddetto privato sociale, lasciando spazio tanto ai significati, linguaggi e disagi degli operatori quanto alle esperienze di un gruppo di donne migranti.

### *Intervenire sui “corpi altri” tra routine e cambiamento*

A metà degli anni Novanta veniva varato in Emilia-Romagna un progetto che prevedeva di affiancare ai tradizionali consultori familiari servizi espressamente dedicati a proteggere le donne immigrate sul piano della salute, denominati *Spazi per le donne immigrate e i loro bambini* (Salih 2006). Per quanto l’Assessorato avesse reso esplicita l’intenzione di non volere creare servizi-ghetto e segreganti per le utenti straniere, l’allestimento di questi spazi sembrò ad alcuni un espediente vantaggioso per gli Enti locali per evitare di investire sul piano economico nella formazione degli operatori e riuscire a gestire la differenza culturale in uno spazio *ad hoc* piuttosto che modificare l’intero sistema<sup>10</sup>.

Eterogenee furono, invece, le misure adottate nei servizi consultoriali che erano collocati nei piccoli centri e nelle città emiliano-romagnole dove non erano stati creati servizi appositamente dedicati alle donne immigrate; in questi casi le strutture si trovarono ad avviare, di fronte alla diversificazione dell’utenza, interventi a volte estemporanei e percorsi non basati su approcci unitari, spesso traendo ispirazione dalla creazione degli *Spazi per le donne immigrate*.

Il modello elaborato dal progetto regionale fu, ad esempio, riformulato e declinato all’interno di un consultorio familiare di un ricco centro emiliano, dove si era deciso di allestire uno “spazio dedicato” all’accoglienza delle donne migranti, che nel corso degli ultimi anni erano cresciute esponenzialmente nel servizio, con una netta prevalenza di utenti di nazionalità marocchina. Nella fase iniziale della ricerca, la responsabile della struttura si soffermò a descrivere l’importanza di questo intervento a fronte delle problematiche scaturite dall’arrivo di una nuova utenza, tra le quali menzionò la “scarsa attitudine” delle donne straniere a rispettare i regolari *screening* per la salute, la loro “disinformazione” nel campo della sessualità, gli atteggiamenti “ambigui” verso la contraccezione, le crescenti richieste di interruzioni volontarie di gravidanze, in controtendenza rispetto ai comportamenti delle donne italiane<sup>11</sup>. Spiegò poi come queste criticità avessero indirizzato il personale della struttura a ricercare una soluzione organizzativa che, senza sconvolgere del tutto le pratiche di *routine*, avrebbe potuto favorire i percorsi di salute

delle donne immigrate e facilitare la loro fruizione dei servizi locali. L'allestimento di un'area "dedicata" era parsa un'opzione ragionevole per non ricadere nell'improvvisazione e riuscire a gestire il nuovo flusso di utenza in maniera più mirata e dotandosi di nuove risorse, come gli opuscoli informativi plurilingue e i mediatori culturali<sup>12</sup>.

Da un certo punto di vista, non si poteva negare che questi cambiamenti avessero apportato benefici al lavoro quotidiano degli operatori; molti di loro sembravano infatti avere trovato in queste risorse un buon canale per ridurre i sentimenti di ansia derivanti dalle difficoltà a gestire situazioni inaspettate e delicate (come le frequenti richieste di aborto) e a rispondere alle richieste istituzionali di neutralità trovandosi implicati in storie intime e difficili da decifrare.

Alcuni di loro notarono, però, come l'erogazione di questo servizio, caratterizzato inizialmente dall'accesso libero e spontaneo delle utenti, avesse acquisito nel corso del tempo un significato più prescrittivo, divenendo parte delle pratiche routinizzate e quasi una "tappa" obbligata per le donne straniere che si rivolgevano al centro anche solo per richiedere un'informazione.

In modo ancor più significativo, i loro racconti indicarono che la creazione di un'area dedicata alla gestione della diversità culturale non aveva in fin dei conti prodotto positivi cambiamenti sul piano delle relazioni tra operatori e utenti migranti, che in varie occasioni avevano manifestato atteggiamenti difensivi, quando non conflittuali, di fronte alle pratiche messe in campo dal personale. Ad esempio, alcune donne straniere che non si erano mostrate interessate ad effettuare un numero oneroso di esami e ecografie neonatali, attuarono esplicite resistenze nei confronti delle ostetriche che avevano cercato di intervenire sulle loro scelte coinvolgendo le mediatrici culturali. Questi atteggiamenti furono percepiti dalle utenti non solo come discriminanti rispetto alle donne italiane che avevano compiuto scelte simili, ma anche come un tentativo di delegittimare e squalificare decisioni intime e personali nella vita di una futura madre e di una coppia. Le dinamiche che si attivarono in seguito diedero origine a circoli viziosi nelle interazioni che sfociarono non di rado in meccanismi difensivi da parte delle donne straniere, alimentando un senso di generale sfiducia nei confronti delle istituzioni pubbliche e dello Stato.

Dal punto di vista del personale che operava nell'area di accoglienza, in questi casi entravano in gioco "fattori linguistici e culturali" che apparivano complicati da gestire anche a causa dei silenzi e delle incomprensioni che si generavano tra operatrici e utenti. Marta<sup>13</sup>, una delle due psicologhe del servizio, attribuì ad esempio i comportamenti sfuggenti

e spesso diffidenti delle donne straniere alla persistenza delle loro "radici" e "rigidità culturali". In maniera simile, Lucia, ostetrica, interpretò le loro scelte in campo sessuale e riproduttivo come un retaggio delle culture di origine e come una prova della posizione di vulnerabilità che le donne "non occidentali" si troverebbero ad occupare nelle comunità "tradizionali". Trascurando il ruolo giocato dall'esperienza migratoria nell'influenzare le loro scelte riproduttive<sup>14</sup>, queste narrazioni si nutrivano spesso di riferimenti ai contesti di origine, su cui venivano proiettati una serie di luoghi comuni. Spiegando, ad esempio, le titubanze di una donna marocchina a effettuare le ordinarie ecografie nel corso della gravidanza, l'ostetrica con più anni di anzianità di servizio sottolineò che "là vivere la maternità è qualcosa di molto più naturale e istintivo", evocando una visione primitivistica dell'Africa, percepita come luogo di arcaicità e sfrenata passionalità (Grillo 2006), mentre, riferendosi alle "inadempienze" di una giovane albanese a rispettare le scadenze relative ai controlli di salute, due operatrici finirono per associare l'Albania a un contesto arretrato e primordiale, dove non esistono strutture consultoriali e non vi è l'abitudine ad effettuare controlli ginecologici.

Per quanto eterogenee e ambivalenti, le spiegazioni avanzate dal personale si ponevano in contrasto con le retoriche inclusive evocate dalla responsabile del servizio, mostrando come a prendere il sopravvento nelle loro pratiche quotidiane, dominate da un alto livello di ansia e stress, fossero a volte concezioni «orientaliste» e «africaniste» dell'Altro predominanti nell'immaginario collettivo italiano (Grillo 2006). Sebbene gli operatori si dichiarassero "culturalmente sensibili", queste dinamiche celavano, infatti, «l'ombra di un razzismo spesso inconsapevole» (Taliani, Vacchiano 2006) che tendeva a costruire i migranti come portatori di una differenza culturale incommensurabile (Riccio 2002) e a ricondurre i loro comportamenti a una pura appartenenza nazionale attraverso l'evocazione di un "altrove" percepito attraverso le immagini prevalenti nel discorso comune.

Inoltre, come si evince dal commento di Lucia, queste formulazioni avevano importanti implicazioni sul piano delle costruzioni di genere. Enfatizzando le discontinuità con le donne "occidentali", le utenti straniere emergevano spesso nei loro racconti come depositarie di modelli locali, vittime silenziose (Abu-Lughod 2002; Fusaschi 2012) bisognose di interventi finalizzati a favorire la loro "integrazione", nonché a costruire «categorie desiderabili» di buoni cittadini (Ong 2005). Mentre, infatti, l'allestimento dello spazio di accoglienza veniva presentato come emblema della capacità del centro di

innovarsi, sul piano delle pratiche emergeva come la principale arena in cui sembravano veicolati un serie di atteggiamenti normativi orientati a intervenire attivamente sui corpi femminili. Nei loro ripetuti incontri con le donne straniere, gli operatori insegnavano loro a disciplinare e controllare i propri corpi mediante le norme mediche e igieniche, contribuivano ad “addomesticare” il loro potere riproduttivo attraverso vere e proprie “campagne” di prevenzione e si preoccupavano di socializzare e istruire le utenti a un insieme di linguaggi, pratiche e saperi biomedici sul corpo, che veniva rappresentato, scomposto e studiato nelle rispettive parti “anatomiche” e funzioni organiche:

Uno dei maggiori ostacoli alla loro integrazione è la scarsa consapevolezza che hanno del proprio corpo. Se tu mostri una tavola anatomica non è detto che una donna straniera, anche se madre, sappia riconoscere i genitali femminili... o ti sappia dire dove è l'utero... oppure come funziona all'incirca l'apparato riproduttivo (ostetrica, 41 anni)

Queste riflessioni ci consentono, in primo luogo, di notare come la soluzione organizzativa adottata nel servizio per gestire la diversità culturale possa rischiare di tradursi in una strategia istituzionale utile a riconfigurare dal punto di vista simbolico la salute e la riproduzione come eventi che possono essere agevolmente gestiti nel contesto lavorativo, soddisfacendo le esigenze di efficienza e produttività che denotano l'organizzazione dei servizi sanitari.

In maniera simile, Irene Capelli (2011), analizzando un servizio di salute emiliano-romagnolo, che opera nell'area materno-infantile, ha mostrato come le misure messe in atto per favorire i percorsi-nascita delle utenti immigrate siano state finalizzate a diffondere il modello medicalizzato di gravidanza e cura prenatale dominante nella società italiana, arrivando spesso a colpevolizzare e responsabilizzare le donne che hanno scelto di non sottoporre il proprio corpo a eccessive visite ginecologiche o interventi invasivi. La studiosa ha osservato come le trasformazioni attivate in questo servizio non abbiano implicato un ripensamento delle pratiche abituali e degli approcci etnocentrici alla salute, ma piuttosto generato un complesso di norme e prassi che hanno riprodotto forme di disuguaglianza nei confronti dei cittadini migranti, svelando forme di razzismo istituzionale (Wieviorka 1998b; Bartoli 2012).

Evidenziare l'ingerenza e il dispiegarsi di questi meccanismi non significa, però, non riconoscere i “margini di manovra” di operatori e utenti e i loro diversi e ambivalenti punti di vista.

Al contrario, l'indagine ha permesso, da un lato, di dare spazio alle frustrazioni e ai disagi che ten-

dono a prendere il sopravvento nell'incontro con la diversità culturale e di riconoscere le transazioni messe in atto nel servizio dagli operatori, che si sono mostrati spesso critici verso le procedure istituzionali e hanno espresso pratiche discrezionali seppure all'interno di precisi limiti strutturali e lavorativi. Ad esempio, dopo avere frequentato un corso di formazione dedicato alla “medicina narrativa”, due ostetriche avanzarono alcune proposte relative ai percorsi-nascita e arrivarono a introdurre modifiche importanti nei corsi pre-parto, dove scelsero di favorire maggiormente l'emergere di scambi e punti di vista tra le donne, italiane e straniere, che si apprestavano a vivere l'esperienza della maternità. Un caso ancora più significativo ha riguardato invece le mediazioni innescate dal personale impiegato nell'area dell'accoglienza in merito alle modifiche da apportare alle “cartelle consultoriali” che raccoglievano dati personali e clinici degli utenti. Avvalendosi dell'esperienza accumulata con le donne migranti, gli operatori avevano espresso perplessità rispetto alla proposta, avanzata da alcuni colleghi medici, di inserire nelle cartelle una voce relativa all'appartenenza religiosa, sostenendo che si trattava di un'informazione sterile e che sarebbe sembrata discriminatoria alle “loro” utenti, mentre poteva rivelarsi utile avere qualche dato sulle loro reti sociali nel territorio.

Dall'altro lato, lo sguardo sulle interazioni ha consentito di cogliere gli spazi di *agency* delle utenti ed esplorare le pratiche che, pur dentro a rapporti di forza diseguali, sono state da loro messe in atto per negoziare confini sociali, guadagnare margini di autonomia, resistere alle categorizzazioni istituzionali ed elaborare strategie per accedere a specifici diritti e risorse.

In diverse occasioni, ad esempio, le donne straniere hanno cercato di promuovere un'immagine positiva di sé nel servizio, “giocando” con le proprie appartenenze in modo situazionale. Durante un'osservazione nella sala di attesa, una donna che stava aspettando il proprio turno dalla ginecologa confessò di avere tolto l'*hijab* sapendo di incontrare il medico, ma di averlo indossato la volta precedente, quando erano presenti l'ostetrica e la mediatrice culturale. Dalle sue parole era evidente che non si trattasse di una scelta casuale ma di una opzione ricercata per favorire l'interazione con gli operatori conformandosi alle loro aspettative implicite. La donna dichiarò, infatti, di avere notato che anche la mediatrice portava il velo (e forse si sarebbe aspettata lo stesso da parte di una connazionale di fede islamica), ma si preoccupò di veicolare una rappresentazione di sé in sintonia con le donne autoctone di fronte ai medici che godevano ai suoi occhi di un certo prestigio sociale, anche per il timore di essere

percepita secondo visioni esotizzanti, come soggetto «affetto» da ingenuità e superstizione<sup>15</sup> (Beneduce 2004).

In altri casi poteva invece divenire fondamentale per le utenti farsi accompagnare da parenti o amici, italiani e connazionali, per evitare malintesi nella fruizione del centro, sebbene questa scelta apparisse difficile da comprendere per gli operatori che mettevano in campo apposite risorse, come i materiali plurilingue e i mediatori culturali; alcuni interpretarono, infatti, la presenza di “terzi” come un segno di generale sfiducia nei loro confronti, ignorando le difficoltà delle donne a districarsi in un’organizzazione caratterizzata da regole e procedure date per scontate nel servizio, ma da loro scarsamente padroneggiate. Molte utenti versavano, infatti, in situazioni di incertezza e precarietà che le rendevano nella fruizione del centro spesso dipendenti da figli, mariti, amici in possesso di una maggiore competenza non solo della lingua italiana ma anche dei linguaggi burocratici e istituzionali necessari per muoversi nella rete dei servizi. Questo generò una serie di malintesi che portarono le operatrici ad attribuire le difficoltà delle donne a rispettare i tempi e le richieste istituzionali alle loro “inadempienze” o “negligenze” piuttosto che alla necessità di adeguarsi agli orari lavorativi estesi dei mariti o di altri connazionali. Inoltre, alcuni medici espressero un particolare disagio a discutere di questioni di salute molto intime e delicate alla presenza dei figli minorenni, a volte delegati dalle madri a facilitare il dialogo con gli operatori.

Ancora più spiazzanti agli occhi del personale erano poi le situazioni in cui le donne rifiutavano la presenza dei mediatori, sui quali venivano proiettate nel servizio aspettative “salvifiche” e doti comunicative di imparzialità e sensibilità. Una giovane donna marocchina, che si era rivolta al servizio per testare la sua capacità riproduttiva, aveva ad esempio confessato un certo imbarazzo a discutere del suo “problema” di fronte a un’operatrice che, simboleggiando in quel contesto la comunità nazionale, evocava in lei un sentimento di vergogna a causa dello stigma sociale che circonda nel paese di origine le donne sposate che non riescono ad avere figli.

Queste situazioni ci aiutano a comprendere non solo la difficoltà delle istituzioni, e del personale che vi opera, a pensare e a “praticare” una forma di decentramento (Pazzagli, Tarabusi 2007) rispetto ai quadri normativi e alle pratiche professionali “ordinarie”, ma anche le incomprensioni che possono generarsi tra operatori e utenti, le quali rischiano di alimentare un clima di reciproca diffidenza e diventare un terreno fertile per la costruzione simbolica di confini, gerarchie e contrapposizioni fra cittadini italiani e stranieri e tra gli stessi migranti, percepiti

come più o meno “disciplinati” e “meritevoli” di benefici pubblici in base alla loro capacità di conformarsi alle norme e aspettative istituzionali.

Come evidenziato in letteratura, infatti, non è raro che all’interno di contesti istituzionali altamente normati, nel momento in cui ci si discosta dai sistemi di attesa in termini di *performance* e condotta, si attivino reazioni allarmate e valutazioni screditanti, quando non patologizzanti (Modesti 2012; Taliani, Vacchiano 2006), e si riproducano le regole e logiche di classificazione che stabiliscono il “giusto posto” che le minoranze dovranno occupare per evitare di essere escluse dalla società (Herzfeld 1992). Allo stesso tempo, il grado di “fiducia” accordato agli operatori e alla medicina “occidentale” non può essere disgiunto dalle esperienze concrete che i migranti elaborano nella società ospite, verso cui nutrono spesso sentimenti ambivalenti. Non è un caso che alcune utenti, parlando della propria esperienza nel centro, abbiano richiamato le loro condizioni di precarietà sociale e giuridica, denunciando un clima di generale sospetto e pregiudizio nei loro confronti all’interno di istituzioni pubbliche quali la scuola e gli ospedali e richiamando frequenti episodi di razzismo e di discriminazione, anche verso i propri figli, nella società italiana.

Le loro esperienze nei servizi ci portano, però, anche a capovolgere lo sguardo, mostrando come le disegualianze strutturali derivanti dall’evento migratorio possano portare le utenti straniere ad affidarsi, anche con maggiore perseveranza delle italiane, alle strutture sanitarie senza per questo rinunciare a identificarsi nei modelli simbolici del contesto di origine. In contrasto con gli essentialismi di senso comune che le percepiscono come “schiacciate” dalla forza inarrestabile della cultura, le loro testimonianze rivelano posizionamenti fluidi e appartenenze multiple che attraversano più contesti nazionali o locali (Salih 2008). Un esempio è fornito dalle pratiche elaborate in rapporto alla gravidanza e alla maternità, rispetto alle quali emergono forme ibride di incorporazione del sapere materno (Bonfanti 2012) che testimoniano la capacità di mediare attivamente la realtà migratoria con la memoria culturale di provenienza. Interagendo con un gruppo di donne marocchine è, ad esempio, trapelata la volontà di mantenere saldo il legame con il paese di origine attraverso pratiche e saperi comunitari, ma anche la tendenza a reinterpretare tali pratiche nel contesto migratorio, nutrendosi delle risorse, degli immaginari e dei legami costruiti nell’arena locale<sup>16</sup>. La conversazione tra un’utente e una mediatrice rivelò, in particolare, come alcune delle funzioni svolte durante la gravidanza dalle madri e sorelle nel contesto di provenienza fossero affidate in Italia ad alcune connazionali, mentre

Najat, divenuta madre giovanissima, offrì una prova tangibile di come i compiti di cura nel periodo neonatale potessero essere rivisitati negoziando i suggerimenti delle ostetriche con i saperi esperti condivisi da alcune donne immigrate di prima generazione.

Diversamente dalle immagini prevalenti nei servizi alla salute, le loro esperienze sfidano, in sostanza, la dicotomia dominante nelle rappresentazioni istituzionali «tra sistemi di nascita che accordano autorità al saper fare femminile e comunitario o che la capitalizzano in esperti e attrezzature» (Bonfanti 2012: 50), rivelando una pluralità di immaginari e forme simboliche che contribuiscono alla formazione delle loro soggettività di donne e future madri nella società ospite.

### *Riconoscere le differenze nei progetti di accoglienza “al femminile”*

Come abbiamo visto, in molte città dell'Emilia-Romagna il fenomeno migratorio è divenuto, nel corso degli anni Novanta, motore di profondi mutamenti istituzionali, che hanno investito non solo i singoli servizi ma anche la più ampia configurazione dell'accoglienza, attivando molteplici interazioni tra amministrazione pubblica, sindacati, associazioni degli immigrati, attori del settore pubblico e del privato sociale. Riferendosi al contesto di Bologna, Tiziana Caponio (2005) ha osservato come l'insieme di questi *network*, influenze e processi di *governance* abbia plasmato in maniera significativa le politiche locali, giocando un ruolo anche più rilevante delle azioni attivate nella sfera del *governo*. Nello stesso tempo, il vasto «arcipelago di servizi» (Pazzagli 2002) sembra attraversato da punti di vista differenti intorno alle strategie da impiegare nella gestione dell'immigrazione.

A questo proposito, nel corso dell'indagine sono emerse fra gli operatori discordanti prospettive sul ruolo esercitato dai servizi universali e dai servizi dedicati nella *governance* della migrazione<sup>17</sup> e sui rapporti tra settore pubblico e del privato sociale<sup>18</sup>. Alcuni interlocutori che operano nei servizi pubblici hanno sottolineato la mancanza di un reale coordinamento delle iniziative messe in atto dalle organizzazioni del Terzo settore, descritte come poco strutturate e ancora troppo plasmate dalla logica dell'emergenza, mentre altri si sono mostrati critici nei confronti dei servizi dedicati, tesi a percepire il migrante come ospite temporaneo, portatore di bisogni “speciali” e differenziati dai cittadini italiani. Gli operatori provenienti dal mondo dell'associazionismo e del sindacato hanno, dal canto loro, enfatizzato il ruolo giocato dalla società civile nel con-

testo locale e celebrato la sensibilità dei volontari nel cogliere i bisogni della popolazione immigrata, a fronte della difficoltà degli operatori pubblici a muoversi, come abbiamo visto, in sistemi altamente burocratizzati e normati.

Per valutare meglio questi termini del dibattito, mi soffermerò su alcuni aspetti dell'attività di un'associazione di promozione sociale che ha sede in una piccola città emiliana presso cui ho condotto per circa 12 mesi un lavoro di osservazione etnografica. In linea con altri attori, i membri dell'associazione tendevano a più riprese ad accentuare lo “spirito” di solidarietà del Terzo settore e l'importanza della cultura politica del volontariato nell'attuazione di interventi che venivano rubricati nel contesto come “progetti di accoglienza al femminile”.

Grazie al sostegno di un organismo provinciale di promozione delle politiche di Pari Opportunità, questa realtà aveva infatti messo in campo dal 2001 diverse iniziative a supporto delle donne migranti, che spaziavano dagli interventi “interculturali” ai corsi di alfabetizzazione, fino alle attività di sartoria e cucina, svolte regolarmente per alcuni mesi l'anno; tali percorsi, secondo la coordinatrice, si erano spesso tradotti nell'opportunità per le donne e per le loro figlie/i di «uscire di casa e acquisire competenze anche in prospettiva di successivi percorsi formativi», portando molte di loro a identificare la sede dell'associazione come un importante luogo di aggregazione e socializzazione.

Queste iniziative si inscrivevano all'interno di una precisa cornice politica che, a fronte del crescente fenomeno di femminilizzazione dei flussi migratori, aveva portato la regione Emilia-Romagna a operare un forte investimento sulle politiche di genere, stanziando dal 2002 circa 3 milioni di euro ogni anno a favore dei comuni e delle province intenzionati a favorire il protagonismo delle donne migranti<sup>19</sup>.

Tra i diversi interventi messi in campo dall'associazione, il progetto “Donne in transito” fu considerato l'occasione per promuovere uno spazio sociale di incontro fra donne che avevano condiviso l'esperienza della migrazione e offrire loro un supporto concreto alla risoluzione di problemi di varia natura, come quelli legati alla ricerca dell'alloggio, alle opportunità di lavoro, a questioni legali o di ordine amministrativo. Descrivendo le azioni messe in campo dall'intervento, la scheda di progetto indicava a questo proposito la volontà di facilitare il loro inserimento lavorativo e promuovere la costruzione di network sociali e materiali al fine di rafforzare «la consapevolezza delle capacità e potenzialità delle donne che versano in situazione di marginalità in direzione di un percorso di autonomia e di *empowerment*».

Nel progetto, realizzato nella sede dell'associa-

zione, un gruppo di operatori e volontari si occupava di strutturare momenti di aggregazione tra le donne di diversa nazionalità e dedicava circa tre incontri al mese a seguire in maniera più mirata le loro richieste. In questi momenti, le utenti del servizio manifestavano spesso affetto e riconoscenza nei confronti dei volontari, ma non perdevano nemmeno occasione per ricordare loro le promesse avanzate nella fase iniziale ed esprimere le proprie lamentele rispetto alle difficoltà incontrate nella risoluzione dei vari problemi, come quelli legali o relativi all'inserimento lavorativo. Helena si era mostrata, ad esempio, perplessa in merito all'efficacia dell'intervento, spiegando come, nonostante i buoni propositi degli operatori, la scadenza di molti contratti di lavoro precari avrebbe coinciso con la fine del progetto; altre donne, in maniera simile, avevano lamentato la mancanza di tutele e diritti all'interno di rapporti di lavoro temporanei che, a causa dei redditi inadeguati e dei contratti privi di continuità nel futuro, avevano prodotto nuove difficoltà all'interno di contesti sociali e familiari già altamente precari; ancora, Amina aveva ricordato che, per quanto non in sintonia con i suoi desideri e progetti personali, si era convinta a partecipare a un corso di formazione per operatore socio-sanitario (OSS), apprendendo solo in seguito che ciò non necessariamente preludeva a un'assunzione.

Criticando la sostenibilità del progetto, le loro opinioni evidenziavano come l'aspettativa di intraprendere un percorso in linea con i propri bisogni e desideri si fosse progressivamente scontrata con le difficoltà ad accedere a un mercato del lavoro locale segmentato e in forte crisi, con conseguenze occupazionali evidenti anche per le lavoratrici italiane. Diversamente da queste ultime, però, era chiaro che l'inserimento lavorativo costituisse per loro soprattutto l'opportunità di interrompere il circolo vizioso che, anche in virtù dei meccanismi restrittivi delle leggi sull'immigrazione, le poneva in una condizione di ricattabilità e dipendenza dai propri mariti. Alcune, nel corso del progetto, espressero in maniera esplicita il bisogno di ottenere un posto di lavoro per guadagnare un'autonomia giuridica rispetto ai propri partner in un contesto in cui la loro possibilità di esistere socialmente sul suolo italiano era subordinata al permesso di soggiorno dei loro coniugi.

L'estrema precarietà della loro condizione forniva un quadro importante per comprendere la scelta di partecipare al progetto e contestualizzarla all'interno di specifiche traiettorie esistenziali. Per molte di loro l'inserimento nel progetto costituiva una risorsa per rafforzare il proprio capitale simbolico e sociale in una fase della vita particolarmente delicata, come poteva essere una gravidanza inaspettata

o una separazione coniugale. Fatimah, proveniente da una città del nord della Nigeria, nel corso di un incontro si era, ad esempio, dichiarata determinata a migliorare la sua conoscenza della lingua italiana attraverso il progetto e intenzionata a costruire legami di solidarietà in un momento in cui stava maturando la decisione di lasciare il marito. Julie, congolese, invece, aveva visto nel progetto un'occasione di rompere una condizione di precarietà e solitudine che era divenuta insostenibile quando aveva scoperto di essere incinta per la seconda volta.

Su questa esperienza veniva dunque proiettato un tale carico di aspettative, risorse e desideri soggettivi da portare in alcuni casi le donne a ricercare espedienti per essere conformi ai parametri formali di accesso al progetto (che, come ricordò una volontaria, era riservato alle donne che versavano in una situazione di "particolare marginalità").

D'altro canto, i bisogni espressi a più riprese dalle utenti portavano spesso gli operatori a identificarsi sul piano emotivo con le loro storie personali e a impegnarsi in particolar modo per favorire il loro accesso a diritti e benefici, rischiando spesso di produrre meccanismi di dipendenza da parte delle donne verso le risorse dell'associazione. Diversamente dal caso precedente, infatti, in questo progetto, dove gli operatori provenivano dal Terzo settore e dai sindacati, le rappresentazioni che questi elaboravano dei bisogni delle donne non apparivano tanto influenzate dalle richieste istituzionali, quanto più mediate dalle matrici valoriali dell'associazione e dalle visioni a volte idealizzate che essi avevano del proprio operato, percepito più come un atto di umanità e benevolenza che non come un diritto del migrante.

Pur provenendo dalle esperienze personali e professionali più disparate, gli operatori condividevano un orientamento progressista e laico ed evocavano una progettualità che, ponendosi in netto contrasto con le ideologie securitarie e repressive dominanti nella società italiana ma in parte anche con gli approcci assistenzialisti provenienti dal mondo cattolico, sembravano dipendere da «un'attenzione estrema alla sofferenza e da una singolare disposizione all'ascolto» (Fassin 2006). Rispetto alle iniziative di attori come la Caritas, accusate di provvedere ai bisogni di prima necessità della popolazione migrante senza prendere realmente "in carico" gli utenti, un forte investimento veniva rivolto alla costruzione di relazioni di aiuto e solidarietà con le donne migranti, spesso percepite come soggetti sofferenti e in particolare stato di bisogno. Mentre ciò facilitava la creazione di legami intimi con le "utenti", le forme di sostegno che i volontari costruivano sfuggivano a volte alla necessità di riconoscere i significati e le implicazioni derivanti dalla

loro esclusione nella società ospite, che si evidenziavano nella precarietà materiale, nella quotidianità della violenza subita, nei diritti negati attraverso le leggi (Farmer 2006).

Del resto, come sottolinea Fassin, il fatto che la sofferenza sia diventata una presenza familiare e quotidiana nell'economia morale delle società contemporanee ha contribuito ad avvicinare gli operatori sociali alla loro utenza, ma anche rischiato di alimentare negli spazi di accoglienza la convinzione che «ascoltare coloro che soffrono contribuisca al loro sollievo» (2006: 109), attraverso un'operazione silente che traduce il sociale nel sentimento.

Da questa prospettiva, non dovrebbe stupirci il fatto che nei processi e nelle pratiche di aiuto messe in atto dalle organizzazioni umanitarie e del Terzo settore possano albergare atteggiamenti compassionevoli che celano essenzialismi simili a quelli evocati dagli operatori pubblici. Alcuni operatori interpretarono, ad esempio, la scelta di Fatimah di separarsi dal marito come desiderio di infrangere le tradizionali gerarchie tra i sessi e le norme sociali dominanti nella comunità di origine. Il fatto poi che la donna, appartenente al gruppo etnico degli Hausa, fosse di religione musulmana favorì il ricorso agli etnocentrismi relativi all'Islam, percepito come una realtà monolitica ricondotta a un insieme di precetti riguardanti le donne (Salih 2005a), incoraggiando nelle volontarie la convinzione che la sua situazione fosse emblematica delle discriminazioni di genere diffuse nei paesi islamici. La difficoltà a riconoscere diverse «sfere di differenza» (Salih 2006) e rompere, attraverso le risorse messe in campo dal progetto, parte delle asimmetrie che si evidenziavano in questa storia, espone al rischio di rafforzare la sua esclusione, creando nella donna false illusioni e aspettative che vennero a crollare drasticamente al termine del progetto. Fatimah fu, infatti, indirizzata dai volontari verso una struttura residenziale per donne migranti e minori, che abbandonò nel giro di poche settimane dopo avere trovato ospitalità presso una lontana parente alla quale chiese in prestito dei soldi. La situazione degenerò quando, terminato il progetto, l'assistente sociale le suggerì di tornare nella struttura oppure di trovare in fretta un lavoro regolare per evitare che lo Stato potesse toglierle l'affidamento del figlio. Per quanto i volontari sostennero Fatimah nella scelta di separarsi dal marito, interpretandola come un'occasione per rafforzare il "potere femminile", le esperienze di perdita, marginalità, rifiuto che la donna si trovò ad affrontare in completa solitudine, la indirizzarono a ritornare a casa da lui, portandola a fare i conti con nuovi pressanti problemi.

Tra gli operatori del progetto vi era, inoltre, la tendenza a dare per scontato che le donne fossero

guidate dal desiderio di "integrazione", indipendentemente dai loro diversi desideri, progettualità e dalle specifiche storie dell'emigrazione e dell'immigrazione (Sayad 2002). Come evidenziato da Riccio, le categorizzazioni e strategie di intervento sociale messe in campo nei contesti dell'accoglienza possono faticare a calibrarsi con l'eterogeneità e complessità degli scenari migratori, che evidenziano «il moltiplicarsi di modalità migratorie che uniscono i contesti di origine e di destinazione in "spazi transnazionali" che attraversano i confini territoriali» (Riccio 2008: 7).

Nella prospettiva di molti volontari, ad esempio, le donne emigrate sole erano considerate più "emancipate" delle altre in quanto avevano intrapreso un proprio percorso migratorio e conquistato uno spazio di autonomia grazie alla propria permanenza in un paese "occidentale". In realtà, per alcune donne provenienti dall'Ucraina e dalla Moldavia<sup>20</sup> la vita quotidiana in Italia sembrava rappresentare più un'esperienza oppressiva e soffocante che non un'opportunità di autonomia e di *empowerment*. Per quanto i loro progetti migratori fossero orientati dal desiderio di mobilità sociale, l'impossibilità di adottare una strategia di vita transnazionale, a causa delle leggi restrittive dello Stato, avevano imposto loro una modifica dei progetti iniziali ("pensavo di rimanere pochi mesi, invece sono passati 6 anni"), alimentando in loro sentimenti di paura e ostilità verso la società ospite e gli autoctoni ("da quando sono bloccata qua ho sempre spavento... della polizia, di chi dà il lavoro... anche di chi incontro"). Due donne ucraine raccontarono che il loro iniziale progetto di restare pochi mesi in Italia per accumulare capitale da investire in patria, dove avevano lasciato mariti e figli, era stato troncato dalla difficoltà di ottenere un contratto di lavoro regolare come "badanti", necessario per ottenere un visto e intraprendere una migrazione pendolare tra contesto di origine e di approdo. Solo in un caso la modifica dei progetti originari è emersa nei termini di fantasia, apertura, cambiamento: Olga, proveniente dalla Moldavia, aveva, infatti, rivisitato i propri progetti transnazionali grazie alla relazione costruita con un partner italiano, che l'aveva portata a decidere di rimanere nella città emiliana e poi ad avviare le pratiche di ricongiungimento per richiamare il figlio in Italia.

Inoltre, la visione celebrativa della femminilizzazione della migrazione degli operatori contrastava con i processi attraverso cui le «domestiche della globalizzazione» (Salazar, Parrenas 2001) si trovavano a sperimentare una mobilità di classe nel contesto di origine grazie a una forma di declassamento nella società di approdo, mentre la sfera privata emergeva come uno "spazio pubblico ambivalente"

(Salih 2005b), dato che i loro ruoli produttivi e ri-produttivi nelle sfere private delle famiglie italiane contribuivano alla sopravvivenza delle loro famiglie e, in taluni casi, a quella delle economie nazionali dei loro paesi d'origine<sup>21</sup>.

Le dinamiche che si generavano nella quotidianità sociale del progetto, in sostanza, portavano a sgretolare gradualmente il quadro romantico disegnato dai membri dell'associazione, evidenziando difficoltà a "praticare" politiche di accoglienza anche in una realtà dove viene considerato più meritorio rispondere ai bisogni dell'utente che non alle richieste istituzionali (Campomori 2008).

Ciononostante, è stato interessante notare come molte donne inserite nel progetto avessero trovato in questa esperienza un canale utile per accedere a specifici benefici, accumulare capitale sociale, negoziare precise risorse materiali e simboliche in rapporto ai loro multipli desideri, bisogni e progetti di vita. Per alcune di loro, che già prestavano assistenza come colf o badanti in nero, il progetto sembrava prettamente strumentale alla ricerca di un contratto regolare di lavoro che potesse assicurare un permesso di soggiorno e garantire in breve tempo la possibilità di attraversare i confini degli stati nazionali; per altre, come abbiamo visto, diveniva invece prioritario trovare nei volontari e nell'associazione un sostegno alla realizzazione dei propri progetti di vita e alla ridefinizione delle proprie traiettorie esistenziali, dalla ricomposizione del nucleo familiare alla rottura di legami sentimentali e coniugali; per altre ancora, invece, il progetto non sembrava rappresentare tanto una risposta a bisogni espressamente definiti, quanto un canale utile per costruire reti di solidarietà di genere e forme di sostegno reciproco (Riccio 2008) che potevano rivelarsi cruciali in un orizzonte di vita caratterizzato dalla quasi totale assenza di relazioni sociali e parentali nella società di approdo.

#### *Note conclusive*

In questo contributo ci siamo proposti di esplorare la costruzione sociale della migrazione attraverso la lente delle politiche pubbliche in una regione prospera e all'avanguardia in materia di politiche sociali come l'Emilia-Romagna.

A fronte degli approcci "culturalmente sensibili" degli operatori, l'analisi ha permesso di contestualizzare le difficoltà da parte delle istituzioni e del personale che vi opera a «riconoscere le differenze» senza reificarle ed essenzializzarle (Grillo 2006), mostrando come i processi discriminanti nei confronti delle donne migranti siano forgiati non solo dalle condizioni giuridiche ma anche dalla na-

tura dei saperi e dispositivi che "nominano" i problemi sociali, sanitari e politici e da un complesso di categorizzazioni ed essenzialismi relativi alla migrazione e alle "differenze".

Allo stesso tempo, privilegiando le pratiche e i punti di vista dei diversi attori, si è cercato di cogliere la fluidità delle interazioni quotidiane e dei loro posizionamenti, esaminando sia le transazioni e mediazioni da parte degli operatori, sia le strategie messe in atto dalle utenti straniere per accedere a specifici diritti, sfuggire alle categorizzazioni istituzionali e negoziare i confini sociali in maniera contestuale.

Abbiamo prima mostrato come le soluzioni adottate in un servizio consultoriale per gestire la diversità culturale prendano forma all'interno dei meccanismi che plasmano l'organizzazione complessiva dei servizi sanitari, chiamati a rispondere a efficienza e produttività, e si definiscano intorno a prassi, norme, aspettative, logiche istituzionali che contribuiscono a costruire simbolicamente le donne migranti intorno ad ambivalenze che le rappresentano, al tempo stesso, come vittime silenziose e soggetti "indisciplinati". Le misure messe in campo nel servizio mostrano infatti come, dietro alla retorica del cambiamento, possano continuare a generarsi malintesi tra operatori e utenti e a (ri)prodursi pratiche e visioni etnocentriche che, etnicizzando i generi e decretando l'incommensurabilità dei mondi culturali (Riccio 2002), puntano a intervenire sui "corpi altri" per renderli «soggetti di uno specifico Stato nazione» (Ong 2005).

Successivamente, attraverso l'esplorazione di un progetto di accoglienza "al femminile", abbiamo evidenziato come gli ideali di giustizia ed equità sociale che guidano le pratiche di un'associazione locale non si traducano necessariamente nella capacità di intercettare i bisogni delle donne migranti e di decifrare le loro diverse esperienze migratorie e intricate storie di "sofferenza". Nell'ambito di questo intervento, dove opera il personale proveniente dal terzo settore, sono emersi più frequentemente approcci idealizzati al proprio lavoro che, poggiandosi a volte su un «ethos compassionevole» (Fassin 2006), rischiano di fornire risposte precodificate ai bisogni delle donne migranti, senza per questo riconoscere le asimmetrie di potere che forgiavano la loro esclusione nella società ospite.

In sostanza, le difficoltà che emergono nel progettare e praticare politiche di accoglienza, tanto nei servizi pubblici quanto nel privato sociale, suggeriscono di cogliere con una certa cautela le agende multiculturali anche quando gli attori si fanno promotori di una cultura politica «di sinistra» (Però 2007) e di retoriche astratte che vedono la differenza come «risorsa» (Eriksen 2006).

Le politiche locali si rivelano dunque un'arena privilegiata per collaudare i modelli di democrazia, accoglienza e il tessuto istituzionale e sociale della società di approdo, consentendoci di sviscerare la costruzione sociale del multiculturalismo e il ruolo giocato da specifici attori nel riprodurre confini simbolici interni alla società italiana. Al tempo stesso, i servizi e gli interventi locali forniscono l'opportunità di agganciare il "politico" non solo tramite letture istituzionali ma anche attraverso i codici e significati che nutrono i vocabolari della paura o dell'afflizione, che si annidano dietro ai linguaggi apparentemente innocui dell'integrazione e ai meccanismi di costruzione della "cultura" come realtà politica (Vertovec 2011), permettendoci di accedere ai registri emozionali e sistemi valoriali che «costituiscono la "carne della politica", così come le istituzioni sono le ossa» (Fassin 2006: 93).

## Note

<sup>1</sup> Come sottolineano Shore, Wright e Però (2011), occorre tenere presente che nella lingua italiana l'idea di politiche (*policy*) non è semanticamente differenziata da quella di 'politica' (*politics*), come del resto in Danimarca, dove il termine '*politik*' si riferisce ad entrambi i termini. Sul piano dei significati occorre invece distinguere con chiarezza l'ambito della *politica*, che si riferisce generalmente alle attività di governo e ai meri rapporti di forza, da quello delle *politiche*, che riguarda i modi in cui la capacità di governo si traduce in politiche pubbliche, ovvero in un insieme vasto e piuttosto eterogeneo di azioni (e di non azioni), provvedimenti, decisioni correlate ad un problema collettivo e poste in essere da soggetti di carattere pubblico e privato.

<sup>2</sup> A questo proposito si veda l'introduzione alla raccolta di Shore, Wright e Però (2011). Un'importante riflessione su questi temi è emersa soprattutto nell'ambito dell'antropologia dello sviluppo dove sono stati a lungo discussi i limiti degli approcci post-strutturalisti, identificati con uno sguardo eccessivamente demonizzante della "macchina dello sviluppo" e con una visione troppo reificata e coercitiva del "potere". Si vedano in particolare Agrawal (1996) e Mosse (2003).

<sup>3</sup> Le specificità locali che si riscontrano nel contesto italiano in termini di storia, pratiche politiche, risorse culturali e economiche (Pratt 2006) hanno nel tempo incoraggiato gli studiosi a rivolgere il loro interesse ai contesti regionali, alle città, ai quartieri multiculturali dell'Italia settentrionale, spesso già meta di precedenti migrazioni interne dal Sud Italia (Sacchi, Viazzo 2003).

Per l'Italia del Sud si veda Resta (2008).

<sup>4</sup> Secondo i dati indicati nel rapporto al primo gennaio 2012, gli stranieri residenti in Emilia-Romagna erano 530.015, con un incremento di 29.430 unità rispetto al 1° gennaio 2011(+5,9%); una crescita che è stata considerata elevata data la flessione dell'occupazione e gli effetti oramai conclusi della libera circolazione dei cittadini dei nuovi stati membri dell'Unione Europea. Se la popolazione di cittadinanza italiana è, seppur lievemente, diminuita dal primo gennaio 2011 (-2.623 unità), l'aumento complessivo della popolazione residente è un effetto dell'aumento della popolazione straniera. La migrazione è ormai una caratteristica di tutto il territorio regionale, anche se si registrano differenze significative tra le province di Piacenza, Parma, Reggio Emilia e Modena, che continuano ad avere un'incidenza di popolazione residente straniera sul totale ben al di sopra della media regionale, e la provincia di Ferrara che mostra la presenza più bassa (8,1%) seppure con notevoli incrementi nel corso degli ultimi anni.

<sup>5</sup> Questa legge, la prima in Italia dopo la riforma del Titolo V della Costituzione, è stata terreno di scontro tra Regione e Stato, conclusosi con un pronunciamento della Corte Costituzionale. Facendo riferimento alle sole convenzioni europee, la Regione ha espresso con questa normativa una posizione netta e critica nei confronti dello Stato, ribadendo l'importanza di elaborare un approccio unitario e multidimensionale alle politiche di accoglienza attraverso una maggiore conoscenza del fenomeno migratorio e la formulazione di iniziative più conformi alla dimensione transnazionale e alla storia locale della migrazione. Si veda: <http://sociale.regione.emilia-romagna.it/immigrati-e-stranieri>

<sup>6</sup> Il rapporto curato dall'Osservatorio regionale ha descritto l'Emilia-Romagna come la regione italiana che ha conosciuto la più ampia trasformazione in termini di cambiamento demografico nel corso degli ultimi trenta anni, portando nell'arco di pochi decenni al ribaltamento del rapporto tra giovani ed anziani (2013: 11). L'invecchiamento della popolazione e la drastica riduzione della fecondità hanno contribuito a una netta diminuzione della popolazione in età tra i 15 e 34 anni: nel corso del 2011, a fronte di un aumento complessivo dello 0,6%, la popolazione in età tra i 25-34 è scesa (-2,8%) soprattutto se si vanno a escludere gli stranieri residenti concentrati principalmente sulle fasce di età giovanili. Nel 2010 il 32% degli stranieri di ingresso recente aveva tra i 25 e i 34 anni, poco meno del 75% meno di 40 anni, mentre i bambini nati da genitori stranieri residenti in Emilia-Romagna nel 2011 erano 9.647, pari al 23,8% del totale delle nascite da donne residenti.

<sup>7</sup> In merito all'istituzione dei consultori familiari, la legge regionale L.R. 19 giugno 1976, n. 22 ha dato esplicita at-

tuazione della legge nazionale n. 405 del 29 luglio 1975. Negli anni 2000-2004 la Regione ha voluto qualificare gli interventi di prevenzione, la diagnosi precoce e l'assistenza offerti dalle aziende sanitarie a tutela della donna, del bambino e degli adolescenti attraverso il "Programma della regione Emilia-Romagna finalizzato all'attivazione, alla gestione e alla riorganizzazione dei consultori", progettato sulla base dei finanziamenti previsti dalla Legge n. 34/96 Settore materno-infantile.

<sup>8</sup> Sul sito della Regione Emilia-Romagna si dichiara che l'ente «riconosce il ruolo dell'associazionismo come espressione di impegno sociale e autogoverno della società civile e ne valorizza la funzione per la partecipazione alla vita della comunità regionale» (<http://sociale.regione.emilia-romagna.it/terzo-settore/temi/associazioni-di-promozione-sociale>). Con la legge regionale 34 del 2002 sono stati istituiti i registri regionale e provinciali delle associazioni di promozione sociale, a cui vengono garantite ampie opportunità e benefici, tra cui la possibilità di usufruire di spazi e attrezzature dell'ente pubblico, l'assegnazione di contributi, la possibilità di sottoscrivere convenzioni con gli enti per la gestione di attività di promozione sociale, il diritto di partecipazione alla programmazione pubblica nei settori di attività. Oltre ad assegnare annualmente contributi alle associazioni iscritte per la realizzazione di progetti di interesse e diffusione regionale, la Regione fornisce contributi alle Province per il sostegno di piani di intervento per la realizzazione di iniziative concordate con le associazioni operanti nel proprio territorio e iscritte nei registri provinciali.

<sup>9</sup> Le osservazioni etnografiche nel servizio consultoriale sono state effettuate nell'ambito del progetto di ricerca "Processi di genere nel percorso scolastico superiore: problematiche e potenzialità educative" (2008-2010), promosso dal Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Bologna, che ha avuto l'obiettivo di indagare la costruzione sociale e simbolica del genere e della migrazione nei servizi locali (Tarabusi 2012a), mentre i rapporti di fiducia con i membri dell'associazione di promozione sociale sono maturati nel corso di una ricerca di campo, condotta nell'ambito del più ampio progetto *Adolescenti stranieri* (2009-2012), finanziato dalla regione Emilia-Romagna in collaborazione con gli Spazi Giovani Azienda USL di Bologna (Tarabusi 2012b).

<sup>10</sup> Per un'analisi dettagliata del caso, si veda Salih (2006).

<sup>11</sup> Secondo i dati epidemiologici regionali, il tasso di abortività delle donne straniere risulta pari al 22,7 ogni mille donne straniere, contro il 6,1 delle donne italiane. Le interruzioni di gravidanza costituiscono circa il 45% delle interruzioni rilevate in Emilia-Romagna nell'anno 2011 e, seguendo le esperienze riportate dagli Spazi Giovani, risultano molto frequenti anche tra le ragazze di

origine straniera che, pur rappresentando il 12,4% della popolazione, hanno effettuato nello stesso anno il 40% delle interruzioni di gravidanza e il 60% di parti.

<sup>12</sup> Diversamente dagli *Spazi per le donne immigrate e i loro bambini*, in questo caso, come per altri consultori familiari che operano in Emilia-Romagna, i mediatori culturali non costituiscono presenze fisse e stabili nel servizio, ma venivano chiamati all'occorrenza dal personale della struttura. Con la legge n. 5/2004, la Regione Emilia-Romagna, ha definito la figura professionale del mediatore culturale nell'ambito delle qualifiche professionali regionali. Come risulta dalla D.G.R. n. 1576/2004, il mediatore interculturale «è in grado di accompagnare la relazione tra immigrati e contesto di riferimento, favorendo la rimozione delle barriere linguistico-culturali, la conoscenza e la valorizzazione delle culture d'appartenenza, nonché l'accesso a servizi pubblici e privati».

<sup>13</sup> Da questo momento in poi i nomi utilizzati per designare gli informatori, operatori e utenti, saranno fittizi per rispetto dell'anonimato e la privacy dei soggetti coinvolti nella ricerca.

<sup>14</sup> Sul rapporto tra migrazione, sessualità e sfera riproduttiva si segnalano, tra gli altri, i lavori di Saint-Blancat (2000), Lombardi (2004), Ibray (2010).

<sup>15</sup> Per una rassegna critica sulle forme delle "credenze culturali" negli spazi di cura e una riflessione sul rischio che sistemi di cura "altri" siano sminuiti e catalogati nel settore della magia o della superstizione si vedano, in particolare: Beneduce (2004) Taliani, Vacchiano (2006).

<sup>16</sup> Su questo tema si veda anche Quagliarello (2013) che ha esplorato le pratiche relative al parto e le rappresentazioni del processo procreativo costruite e negoziate dalle donne italiane e senegalesi in un reparto di Ostetricia e Ginecologia di Poggibonsi, in provincia di Siena.

<sup>17</sup> In merito al dibattito tra servizi "trasversali", accessibili da tutti i cittadini, e i servizi dedicati o specialistici, introdotti in Italia con la legge 943/86, si specifica che la norma regionale n. 5 del 24 marzo 2004, già citata, prevede all'articolo 1 che siano garantite pari opportunità di accesso evitando di costruire, se non per situazioni e momenti particolari, servizi specialistici "separati" che rischiano di trattare i bisogni della popolazione migrante all'interno di enti segregazionisti e ghettizzanti.

<sup>18</sup> Per un approfondimento sulle forme di comunicazione e relazione tra servizi pubblici e del privato sociale nel sistema di accoglienza in Emilia-Romagna si veda Riccio (2008).

<sup>19</sup> Secondo i dati dell'Osservatorio regionale nel 2013 la

presenza di donne sul totale degli stranieri residenti era in profondo aumento e costituiva il 51,7% nel territorio (pari a 274.174). Per tale ragione è stato valorizzato il lavoro delle associazioni impegnate nel lavoro con donne migranti e nel 2011 si è formalmente costituita l'Associazione Rete Intrecci, un'associazione di volontariato regionale, composta prevalentemente da associazioni impegnate nell'integrazione sociale delle donne straniere e delle loro pari opportunità. Sul tema della formazione e l'accoglienza delle donne migranti in Emilia-Romagna si veda l'indagine curata da Sgrignuoli (2002).

<sup>20</sup> Si segnala a questo proposito che tra le donne provenienti dall'Est Europa è emerso un divario marcato, dovuto al differente sistema di vincoli e opportunità definito dal loro status giuridico, tra le strategie e esperienze delle cittadine immigrate da paesi membri dell'UE, come la Romania e la Polonia, e le donne provenienti dalla Moldavia e Ucraina. Nel primo caso, ad esempio, non è emersa la priorità di ottenere contratti di lavoro regolari (anzi, talvolta vengono favoriti lavori in nero) in quanto la loro possibilità di circolare liberamente in Europa non è compromessa dalla necessità di ottenere un permesso di soggiorno (come invece nel caso delle donne moldave e ucraine).

<sup>21</sup> Per un'analisi del rapporto fra donne immigrate e lavoro domestico in Italia si vedano, tra gli altri, Andall (2000), Andall, Sarti (a cura di) (2004) e Salih (2005).

## Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod L.

2002 «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others», in *American Anthropologist*, vol. 104, n. 3: 783-790.

Agrawal A.

1996 «Poststructuralist approaches to development: some critical reflections», in *Peace & Change*, vol. 21, n. 4: 464-477.

Andall J.

2000 *Gender, Migration and Domestic Service. The Politics of Black Women in Italy*, Aldershot, Ashgate.

Andall J., Sarti R. (a cura di)

2004 «Servizio domestico, migrazioni e identità di genere in Italia dall'Ottocento a oggi», in *Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia* (Special issue), vol. 18, n.1.

Bartoli C.

2012 *Razzisti per legge*, Laterza, Roma-Bari.

Baumann G.

1996 *Contesting culture: discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.

2003 *L'enigma multiculturale*, Il Mulino, Bologna.

Beneduce R.

2004 *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Franco Angeli, Milano.

Bonfanti S.

2012 «Farsi madri. L'accompagnamento alla nascita in una prospettiva interculturale», in *Quaderni di Donne & Ricerca*, XXVI.

Callari Galli M. (a cura di)

2007 *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guarraldi, Rimini.

Campomori F.

2008 *Immigrazione e cittadinanza locale. La governance dell'integrazione in Italia*, Carocci, Roma.

Capelli I.

2011 «Embodying difference. Health care, culture and childbearing through the experiences of Moroccan migrant women in Italy», in *Antrocom Online Journal of Anthropology*, VII: 39-52

Caponio T.

2005 «Policy Networks and Immigrants'Associations in Italy: The Cases of Milan, Bologna and Naples», in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 31, n. 5: 931-950.

Clemente, P., Sobrero A.M. (a cura di)

1998 *Persone dall'Africa*, CISU, Roma.

Colombo E.

2011 *Le società multiculturali*, Carocci, Roma.

Colombo E., Semi G. (a cura di)

2007 *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano.

Dal Lago A.

1999 *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli-Interzone, Milano.

Das V.

1997 «Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations», in *International Social Science Journal*, CLIV: 563-572.

- De Certeau M.  
2001 *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Douglas M.  
1990 *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna.
- Dur o S., Seraba Lopes D. (a cura di)  
2011 Special Issue «Rethinking institutions», in *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, vol. 19, n. 4.
- Eriksen Th.  
2006 *Diversity versus difference: neo-liberalism in the minority-debate*, in S. Rottenburg, B. Schnepel (eds), *The Making and Unmaking of Difference: anthropological, sociological and philosophical perspectives*, Bielefeld, Transcript: 13-36.
- Falteri P., Giacalone F. (a cura di)  
2011 *Migranti involontari. Giovani 'stranieri' tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi editore, Perugia.
- Farmer P.  
2006 «Un'antropologia della violenza strutturale», in I. Quaranta (a cura di), «Sofferenza Sociale», *Annuario di Antropologia*, VIII, Meltemi, Roma.
- Fassin D.  
2001 «The Biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate», in *Anthropology Today*, vol.17, n.1: 3-7.  
2006 «Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica», in I. Quaranta (a cura di), «Sofferenza Sociale», *Annuario di Antropologia*, VIII, Meltemi, Roma.  
2011 «Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times», in *Annual Review of Anthropology*, XL: 213-226.
- Forni S., Pennacini C., Pussetti C. (a cura di)  
2006 *Antropologia, genere, riproduzione. La costruzione culturale della femminilità*, Carocci, Roma.
- Foucault M.  
1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- Fusaschi M.  
2011 *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo-spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino.  
2012 «Noi protagoniste, voi vittime e carnefici...O dell'uso strumentale del corpo delle Altre», in A. Simone (a cura di), *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neo-liberismo*, Mimesis, Milano: 80-99.
- Grillo R.D.  
1985 *Ideologies and Institutions in Urban France*, Cambridge University Press, Cambridge.  
2006 «Immigrazione e politica del riconoscimento della differenza in Italia», in R.D. Grillo, J. Pratt. (a cura di), *Le politiche del riconoscimento delle differenze. Multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini.
- Grillo R.D., Pratt J. (a cura di)  
2006 *Le politiche del riconoscimento delle differenze. Multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini.
- Herzfeld M.  
1992 *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, University Press, Chicago.  
1997 *Cultural Intimacy. Social Poetics in The Nation-State*, Routledge, New York.
- Ibry H.  
2010 «Riconfigurazioni dei generi e della sessualità. Appunti da una ricerca con donne peruviane a Milano», in A. Gribaldo, V. Riberio Corrossacz (a cura di), *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e il maschile*, Ombre Corte, Verona: 49-69.
- Lombardi L.  
2004 *Donne immigrate e salute riproduttiva tra modelli culturali e condizioni sociali*, Working Paper, Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli Studi di Milano.
- Mattalucci-Yilmaz C. (a cura di)  
2003 «Corpi», in *Annuario di Antropologia*, III, Meltemi, Roma.
- Maher V. (a cura di)  
2012 *Genitori migranti*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Minicuci M., Pavanello M. (a cura di)  
2010 «Antropologia delle istituzioni», in *Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali*, LXVIII, Viella, Roma.
- Modesti M.  
2012 «I rapporti tra i genitori migranti e le istituzioni scolastiche e para-scolastiche», in V. Maher (a cura di), *Genitori migranti*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mosse D.  
2003 «Good policy is unimplementable? Reflections on the ethnography of aid policy and practice» [EIDOS Workshop *Order and Disjuncture: the organisation of aid and development*], SOAS, Londra.

- Olivetti Manoukian F.  
1998 *Produrre servizi. Lavorare con oggetti immateriali*, Il Mulino, Bologna.
- Olivier de Sardan J.P.  
2008 (1995) *Antropologia e sviluppo*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ong A.  
2005 *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina, Milano.
- Osservatorio regionale sul fenomeno migratorio (a cura di)  
2013 *L'immigrazione straniera in Emilia-Romagna*, Dossier della Regione Emilia-Romagna.
- Palumbo B.  
2010 «Classificare, agire, disciplinare. Riflessioni critiche su alcune tendenze dell'antropologia politica contemporanea», in *Illuminazioni*: 36-110.
- Pazzagli I. G.  
2002 «L'arcipelago dei servizi: uno sguardo sulle dimensioni organizzative», in A. Sgrignoli (a cura di), *Donne migranti: dall'accoglienza alla formazione. Un'analisi culturale dentro e fuori i servizi*, Franco Angeli, Milano.
- Pazzagli I.G., Tarabusi F.  
2007 *Servizi in frontiera: uno sguardo etnografico alle relazioni tra immigrazione e sistema del welfare locale*, in Callari Galli M.(a cura di), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini: 141-170.  
2009 *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Guaraldi, Rimini.
- Però D.  
2007 *Inclusionary Rhetoric, Exclusionary Practices: Left-Wing Politics and Migrants in Italy*, Berghahn Books, Oxford-New York.  
2011 «Migrants' practices of citizenship and policy change», in C. Shore, S. Wright, D. Però (eds), *Policy Worlds: Anthropology and Analysis of Contemporary Power*, Berghahn, Oxford.
- Pinelli B.  
2011 *Donne come le altre*, Ed.It, Firenze-Catania.
- Pompeo F. (a cura di)  
2007 *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma.
- Prato G. B. (a cura di)  
2009 *Beyond multiculturalism: views from anthropology*, Farnham, Ashgate.
- Pratt J.  
2006 «Italia: unità politica e diversità culturale», in Grillo R.D. Pratt J. (a cura di), *Le politiche del riconoscimento delle differenze: multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini.
- Quagliarello C.  
2013 *Modelli culturali della nascita a confronto. L'evento parto tra le donne della comunità senegalese di Poggibonsi*, Tesi di dottorato, Università di Siena-Università di Parigi.
- Quaranta I. (a cura di)  
2006 «Sofferenza Sociale», in *Annuario di Antropologia*, VIII, Meltemi, Roma.
- Resta P. (a cura di)  
2008 *Il vantaggio dell'immigrazione. Un progetto per una cultura condivisa*, Armando, Roma.
- Riccio B.  
2002 «Etnografia dei migranti transnazionali. L'esperienza senegalese tra inclusione ed esclusione», in A. Colombo, G. Sciortino (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*, Istituto Cattaneo, Il Mulino, Bologna.  
2007 «Toubab» e «Vu Cumprà». *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova.  
2008 *Politiche, associazioni e interazioni urbane*, Guaraldi, Rimini.
- Sacchi P., Viazzo P. (a cura di)  
2003 *Più di un Sud. Studi antropologici sull'immigrazione a Torino*, Franco Angeli, Milano.
- Said E.  
1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Saint-Blancat C.  
2000 «L'immigrazione femminile maghrebina: nuove identità di genere e mediazione tra culture», in P. Basso, F. Perocco (a cura di), *Immigrazione e trasformazione della società*, Franco Angeli, Milano.
- Sayad A.  
2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.
- Salazar-Parrenas R.  
2001 *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford California.
- Salih R.  
2005a «Genere e Islam. Politiche culturali e culture

- politiche in Europa», in *Studi culturali*, vol. 1, a. 2: 121-128.
- 2005b «Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini», in S. Salvatici (a cura di), *Confini. Costruzioni, Attraversamenti, Rappresentazioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- 2006 «Riconoscere la differenza, rafforzare l'esclusione: un "Consultorio per le donne migranti e i loro bambini" in Emilia-Romagna», in R. D. Grillo, J. Pratt (a cura di), *Le politiche del riconoscimento della differenza. Multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini.
- 2008 «Identità, modelli di consumo e costruzioni di sé tra il Marocco e l'Italia», in B. Riccio (a cura di) in *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, Utet, Torino.
- Salih R., Riccio B.
- 2011 «Transnational Migration and Rescaling Processes. The Incorporation of Migrant Labor», in N. Glick Schiller, A. Caglar (a cura di), *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*, Cornell University Press, Ithaca.
- Sgrignuoli A. (a cura di)
- 2002 *Donne migranti: dall'accoglienza alla formazione. Un'analisi culturale dentro e fuori i servizi*, Franco Angeli, Milano.
- Sharma A., Gupta A. (eds)
- 2006 *Anthropology of the State. A Reader*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Carlton.
- Shore C., Wright S. (a cura di)
- 1997 *Anthropology of policy: perspectives on governance and power*, Routledge, Londra.
- Shore C., Wright S., Però D. (eds)
- 2011 *Policy Worlds: Anthropology and Analysis of Contemporary Power*, Berghahn, Oxford.
- Sòrgoni B. (a cura di)
- 2011 *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*, CISU, Roma.
- Stolcke V.
- 1995 «Talking culture: new boundaries, new rhetoric of exclusion in Europe», in *Current Anthropology*, vol. 36, n. 1: 1-24.
- Taliani S., Vacchiano F.
- 2006 *Altri Corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano.
- Tarabusi F.
- 2010 *Dentro le politiche. Servizi, progetti, operatori: sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.
- 2012a «Corpi, generi e generazioni: servizi e adolescenti nella migrazione», in R. Ghigi (a cura di), *Adolescenti e differenze di genere. Pratiche e atteggiamenti dei giovani in Emilia-Romagna*, Carocci, Roma: 161-177.
- 2012b «Prospettive degli attori tra servizi, progetti migratori e "sofferenza sociale"», in P. Marmocchi (a cura di), *Nuove generazioni. Genere, sessualità, rischio tra gli adolescenti di origine straniera*, Franco Angeli, Milano: 158-175.
- 2014 «Politiche del multiculturalismo», in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma: 129-142.
- Vertovec S.
- 2007 «Introduction: new directions in the anthropology of migration and multiculturalism», in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n. 6: 961-978.
- 2011 «The Cultural Politics of Nation and Migration», in *Annual Review of Anthropology*, XL: 241-256.
- Vertovec S., Wessendorf S.
- 2009 *Assessing the Backlash against Multiculturalism in Europe*, MMG Working Paper 09-04, Göttingen.
- Wedel J.L., Shore C., Feldman G., Lathrop S.
- 2005 «Toward an Anthropology of Public Policy», in *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 600, n.1: 30-51.
- Wessendorf S.
- 2008 «Culturalist discourses on inclusion and exclusion: the Swiss citizenship debate», in *Social Anthropology*, vol.16, n.2: 187-202.
- Wiewiorka M.
- 1998a «Le multiculturalisme est-il une réponse?», in *Cahiers internationaux de sociologie*, CV: 233-260.
- 1998b *Il razzismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Wright S.
- 1994 *Anthropology of organizations*, Routledge, London.
- Zinn D.
- 2011 «The Case of Scanzano: Raison d'État and the Reasons for a Rebellion», in C. Shore, S. Wright, D. Però (eds), *Policy Worlds: Anthropology and Analysis of Contemporary Power*, Berghahn, Oxford: 227-243.
- Zontini E.
- 2006 «Il lavoro delle collaboratrici domestiche immigrate e le politiche locali bolognesi: la storia di una donna filippina», in R. D. Grillo, J. Pratt (a cura di), *Le politiche del riconoscimento della differenza. Multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini.



Concetta Russo

## Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana

### Introduzione

In un celebre metalogo<sup>1</sup> Mary Catherine Bateson infante chiede al padre «perché le cose hanno i contorni?». Padre e figlia metalogando sul concetto di contorno, lo annodano al concetto di prevedibilità, utilizzando come *exemplum* la partita a *croquet* descritta da Lewis Carroll in *Alice nel paese delle meraviglie*. In questa singolare modalità di gioco, in cui le mazze sono dei fenicotteri, che forse piegheranno il collo e non colpiranno la palla, e le palle sono porco-spini, che *potrebbero* decidere di correre in una traiettoria del tutto diversa da quella suggerita dal colpo, non è possibile costruire un vero regime di prevedibilità, ovvero stabilire delle regole fisse che fungano da contorni del gioco. Ciò che rende la partita imprevedibile è il carattere stesso degli strumenti da gioco, cioè il loro essere esseri viventi: «Perché, se avessero creato un pasticcio in un altro modo qualunque, i giocatori avrebbero potuto imparare a cavarsela. [...] Ma una volta che si fanno entrare degli esseri viventi, diventa impossibile. [...] è proprio il fatto che gli animali sono capaci di prevedere e imparare che li rende l'unica cosa imprevedibile al mondo. E pensare che noi facciamo le leggi come se le persone fossero del tutto regolari e prevedibili» (Bateson 2008: 60).

La psichiatria, il cui oggetto di conoscenza emerge dall'incontro fra la narrazione soggettiva del paziente e gli schemi clinici interpretativi, ha avuto difficoltà a iscrivere la malattia mentale nell'ordinato mondo delle cose stabili (Lakoff 2005).

La stabilità del pensiero biomedico è nata basandosi sull'oggettivazione della malattia, sulla sua astraiabilità dal contesto relazionale e situazionale in cui si dà. Un paziente affetto da insufficienza renale cronica può avere alle spalle una storia di alcolismo, essere portatore di una deficienza alla nascita, avere i reni danneggiati da un tumore, ma il processo biochimico di cui è carente rimane il medesimo: dieci diversi medici eseguirebbero la medesima diagnosi. La malattia mentale non si offre allo sguardo medico con la stessa datità materiale, ed è forse per questo che, con ricorsività nella storia della psichiatria, essa doveva essere 'mostrata', per essere curata (Russo 2013b).

Prendendo a prestito la metafora batesoniana potremmo dire che la psichiatria assomiglia alla partita a *croquet* giocata da Alice, dove l'imprevedibilità data dalla soggettività del paziente, sia nel modo in cui esperisce la propria sofferenza sia nel modo in cui interagisce con la terapia, rende difficile la costruzione di veri 'contorni', che perimetrino e oggettivino la malattia stessa. Nel caso delle nevrosi i confini si stemperano ancor di più, poiché non esiste un vero e proprio parametro che permetta di distinguere un 'problema', da 'un conflitto focale'.

In questo articolo, partendo dalla mia ricerca di campo<sup>2</sup>, cercherò di analizzare quali sono le modalità attraverso cui la psichiatria cubana, e in particolare la psicoterapia di gruppo di uno dei più grandi centri di salute mentale comunitaria del paese, costruisce i suoi contorni, perimetrando e in qualche misura costruendo la figura del paziente. Mostrerò come tale figura si definisce all'interno di due specifici campi di relazione. Uno micro-sociale, che riguarda il rapporto 'disagiato' del singolo con il suo contesto prossimo, che si svela in un racconto del sé costruito in maniera negoziale con il terapeuta. E uno macro-sociale, che coinvolge gli effetti dell'*embargo* sulle politiche sanitarie e sulla prassi terapeutica cubana, e il conseguente declinarsi di una psichiatria 'senza diagnosi'<sup>3</sup>. Il centro di Salute Mentale Comunitaria Francisca Panchica sito nel municipio dell'Havana Vieja è dotato di un *Hospital de día*, ossia di un centro diurno in cui i pazienti sono semi-ospedalizzati. Nel centro diurno i pazienti, persone senza nessuna diagnosi psichiatrica che in un determinato momento della loro vita necessitano di assistenza psicologica, svolgono psicoterapia di gruppo, esercizio fisico, attività di psicodramma e partecipano a cineforum. Con 'necessitano' intendo che la richiesta di una valutazione psichiatrica può partire dal singolo individuo o essere consigliata dal medico curante o, come vedremo, talvolta avviene sotto la spinta del loro contesto sociale prossimo. È tuttavia la valutazione dello psichiatra che determina l'ingresso in un iter psicoterapeutico poiché non esiste la pratica terapeutica privata. I pazienti le cui storie di cura

sono oggetto di analisi di questo articolo sono espazienti dell'*Hospital de día* che, dopo aver terminato il loro periodo di semi-ricovero, hanno intrapreso una psicoterapia di gruppo settimanale con la stessa équipe terapeutica e nello stesso centro<sup>4</sup>.

Considerando la psicoterapia una pratica situata (Kleinman 1980), la analizzo come prassi mitopoietica e sostengo che essa iscrive una nuova coscienza narrativa sul soggetto, interagendo dialetticamente con il contesto socioculturale. La parte centrale del testo è costituita dall'analisi della storia di cura di Nelson, uno dei pazienti del Centro, e frammenti delle storie di altri pazienti. Porre l'accento su una storia di vita in particolare è un procedimento che ritengo utile per mettere a fuoco alcune delle modalità con cui i pazienti si narrano. Mettere in tensione le parole di Nelson con quelle di altri pazienti mi permette altresì di mostrare le ridondanze significative che divengono così oggetto di analisi.

### 1. Nelson

Nelson ha passato i quaranta, è alto, magro e molto affabile. Lo conosco al gruppo del martedì, la psicoterapia di 'gruppo chiuso' che Baly, lo psichiatra che dirige il Centro, sta conducendo con alcuni ex pazienti dell'*Hospital de día*. Quando propongo al gruppo di svolgere delle interviste sulle loro vite, Nelson è uno dei primi a rendersi disponibile: ci accordiamo per un sabato pomeriggio e mi invita a casa sua, dove vive con il suo compagno e sua suocera.

Nelson ha vissuto con i suoi genitori e sua nonna fino all'età di dodici anni, nella provincia dell'Havana, fino a che i suoi non si sono spostati in un appartamento autonomo e lui ha deciso di rimanere con sua nonna. Durante le scuole superiori vive nel convitto della scuola, ma rimanendo ancora vicino alla nonna, da cui sente di «separarsi» veramente quando si iscrive all'università per studiare Lingua Russa e Inglese e va a vivere nel campus del suo ateneo all'Havana. Nel 1986 Nelson si sposa, ma quando decide di trascorrere un anno di studio a Kiev la moglie lo lascia per un altro uomo. Torna all'Havana nel 1988 e descrive la separazione dalla moglie come l'inizio della sua personale ricerca della propria sessualità. «Mi dissi: semplicemente "devo cercare me stesso [*mi mismo*]", trovarmi e dirmi "tu cosa vuoi?"». Nelson descrive questo cambiamento come un trauma: «Fu traumatico, ero completamente psicotico, andai da uno psicologo perché ero traumatizzato». Il consiglio di rivolgersi a uno psicologo per discutere la sua situazione gli arriva da una sua docente dell'università, che aveva notato dei cali di rendimento e dei cambiamenti nel suo umore. «Lo psicologo mi disse che dove-

vo imparare a convivere con la mia omosessualità. Mi costò molto lavoro accettare me stesso». Dopo il suo avvicinamento a uno psicologo, che Nelson descrive più nei termini di una buona amicizia che di una psicoterapia («andavo a casa sua, aveva una moglie molto simpatica e due bambini, o lui veniva a casa mia, era un vero amico»), intraprende la sua prima relazione omosessuale stabile, una convivenza di dodici anni. Al termine di questa relazione, dopo cinque mesi che definisce di «vagabondaggio», Nelson incontra Joel, suo partner quando lo intervisto nel 2009.

Nel 1995 perde sua nonna e al dolore della perdita si affianca un riacutizzarsi del senso di colpa nei confronti di sua madre, che gli rimprovera durante il funerale di aver amato più sua nonna di lei. Nel 1999 si ammala suo padre e Nelson comincia a essere «ossessionato» dall'idea di aiutare la sua famiglia, mentre sua madre osteggia la sua convivenza omosessuale («mi faceva la guerra, ogni volta erano discussioni»). Nel 2000 comincia a lavorare per la televisione, nel 2004 suo padre si aggrava, passaggio che Nelson commenta dicendo: «e la mia psicosi aumentò». L'anno successivo, si reca sull'*Isla de la Juventud* per lavoro. Durante una cena comincia a provare «nausea, affaticamento, mancanza d'aria, dolore al petto», si convince che si tratti di un infarto e chiama soccorso: sviene in preda al panico, gli racconteranno il giorno dopo che gridava «sto morendo, sto morendo!». Lo ricoverano e la mattina successiva, dopo alcuni accertamenti, la dottoressa che lo aveva visitato lo 'rimette' allo psichiatra: «mi disse che era evidente che si trattava di un problema di nervi». I medici che lo assistono interpretano la crisi come psicosomatica, gli parlano di «sindrome da isolamento», ritenendo che il suo stato di stress fosse stato acutizzato dalla sensazione di trovarsi su un'isola. Rientrato all'Havana, Nelson mi racconta di aver cominciato una terapia per il rilassamento, con sedute di digito-terapia e agopuntura, non prende nessun farmaco.

Nel 2006 Nelson perde suo padre e si 'destabilizza' nuovamente, non dorme, non mangia, fuma molto, litiga con chiunque gli stia intorno, questa volta si rivolge a uno psichiatra che gli prescrive una terapia farmacologica, *nitrazepan* (ansiolitico) alla mattina, e *amitricilina* (tranquillante) prima di andare a dormire. Comincia con mezza pastiglia di ciascun medicinale, poi passa a una pastiglia intera «alla radice di questo incremento dei farmaci dei forti dolori al petto».

I farmaci non leniscono i dolori, che persistono, così Nelson decide di «indagare», si rivolge al suo medico di famiglia che lo manda da un ortopedico, gli diagnosticano un'ostecondrite<sup>5</sup> e gli prescrivono *meprobamato* e *duralgina* (antinfiammatorio). Un

cocktail di farmaci non particolarmente fortunato, mi racconta, sottolineando che anche questo però lo scoprirà solo in seguito. Nell'aprile del 2007 i dolori aumentano, Nelson si rivolge a un amico che lavora presso l'*Ospedale Callixto Garcia* (all'Havana), lì un reumatologo gli diagnostica una 'fibromialgia'<sup>6</sup>, «molti la chiamano la sindrome del dolore perverso, è una malattia che affligge le zone muscolari e cartilaginee, ed è causata dallo stress». Così Nelson torna alla terapia farmacologica: *nitrazepan*, *amitriptilina* e *meprobamato*: «divenni quasi uno *zombie*». Per il suo stato riceve molte critiche sul lavoro e dagli amici: «mi dicevano: "non stai funzionando bene!"». All'inizio del 2008 si ammala sua madre, si succedono numerosi ricoveri, finché la donna muore nel giugno dello stesso anno. «E lì fu dove cadde la casa. L'edificio che io avevo costruito deflagrò». Sciogliendo la metafora, Nelson mi racconta che, dopo la morte di sua madre, torna a non dormire, ad avere inappetenza, ad avere discussioni e litigi sia nell'alveo privato sia in quello lavorativo. Smette di fumare perché incolpa le sigarette della morte di entrambi i genitori, ma il suo nervosismo aumenta: «e così l'ansia... caddi in uno stato terribile», un suo amico gli consiglia di andare a farsi 'valutare' da uno psichiatra e lo mette in contatto con il dottor Leiva, il secondo psichiatra del Centro.

Leiva gli parla di ricovero in *Hospital de Día* già al primo colloquio, ribadendogli che non può risolvere con i farmaci i suoi problemi. Nelson fa inizialmente resistenza all'idea, mi racconta come si vergognasse di portare al lavoro un certificato medico di tipo psichiatrico, di come avesse paura di essere giudicato, dopo una settimana si convince e accetta il ricovero diurno. Nelson mi descrive brevemente le attività del centro cui prendeva parte, le psicoterapie e i giochi «che sembrano giochi ma non lo sono, tutto questo ti portava ad apprendere, a conoscere te stesso»; mi descrive l'equipe dei terapeuti come «dei professionisti ma capaci di tanta umanità» che associa alla capacità di svestire i panni dei medici fuori dalle sessioni di lavoro.

Quando gli chiedo di descrivermi la psicoterapia Nelson mi dice: «è come entrare dentro un labirinto o salire una scala che conduce a una soffitta, alle cose più nascoste e oscure della tua vita», mi racconta come grazie alla psicoterapia ha potuto scoprire «la radice del suo trauma», che identifica nella lite fra sua nonna e sua madre rispetto alla sua scelta di rimanere a vivere con la prima. Nelson ha trascorso quattro mesi in *Hospital de Día* che, mi dice, ritiene abbiano cambiato sostanzialmente il suo carattere e che per questo, venuto a conoscenza del gruppo chiuso del martedì<sup>7</sup>, ha deciso di continuare: «voglio conoscere me stesso per essere migliore [...] perché nell'*Hospital de Día* tu analizzi

ciò che ti succede nella vita, ma in questa terapia puoi andare più in profondità, ed io lì ho capito che non ero ancora guarito [*curado*]». Poiché usa il termine "guarito", chiedo a Nelson se si considera malato [*enfermo*], mi risponde:

mi sono fatto questa domanda molte volte, io continuo a considerarmi un paziente, credo di non aver ancora superato molte cose che ritengo di dover superare [...] questa psicoterapia del martedì t'insegna a vivere, io non vivevo, convivevo con le persone, con le cose, ora sto cominciando a vivere.

Nel raccontarmi della sua decisione di rimanere a vivere con la nonna, mentre siamo appena all'inizio dell'intervista, Nelson anticipa come questo sia un elemento chiave per la comprensione dei problemi familiari che si sono sviluppati in seguito, oltre ad essere una delle cause centrali del suo senso di colpa. «Ma questo l'ho scoperto più avanti, da adulto» sottolinea, come a voler scindere il tempo della narrazione da quello dell'evento, chiarendo che le riflessioni appartengono al tempo presente anche se accompagnano il tempo passato. Come poi sostiene nelle ultime battute dell'intervista, la comprensione dell'episodio della sua separazione dai suoi genitori in favore della nonna sia un'acquisizione direttamente legata alla psicoterapia.

Nella narrazione di Nelson, come in ogni narrazione, esistono dunque due tempi e due coscienze: quella legata al tempo dell'accadimento (in cui le cose avvenivano senza che lui ne comprendesse appieno il significato) e quella del tempo narrativo (quella in cui i significati sono stati compresi e possono essere restituiti narrativamente) (Ricoeur 1990). Ma questo secondo tempo, questa seconda coscienza, è intimamente legata alla terapia. La terapia è, nella narrazione di Nelson, il *medium* che rende possibile il passaggio dalla prima alla seconda.

Un elemento di ridondanza nelle narrazioni degli ex pazienti dell'*Hospital de día* che ho avuto modo di intervistare (quattordici in totale), è costituito dall'utilizzo di alcuni vocaboli del lessico terapeutico di cui i pazienti sembrano in qualche modo essersi impossessati e che restituiscono nell'organizzazione delle proprie narrazioni biografiche. Mentre la mia domanda iniziale era molto ampia («Raccontami di te, dove sei nato, dove sei cresciuto...»), Nelson ha cominciato la sua narrazione da una traccia, quella del suo senso di colpa nei confronti della madre e della sua localizzazione biografica (Byron Good 1994). La sua storia di vita è già stata disciplinata dalla pratica psicoterapeutica, le riflessioni fatte in sede terapeutica si trasformano in veri e propri criteri narrativi.

Essendo essenzialmente basata sulla parola, composta di atti narrativi, la psicoterapia disciplina il linguaggio dei pazienti, ma al tempo stesso sono anche i pazienti a impadronirsi della pratica terapeutica. Lì dove il *saper fare* del medico è portato alla luce dal suo *saper parlare*, l'utilizzo da parte dei pazienti di vocaboli appartenenti al lessico terapeutico, può essere letto non solo come il segno di un assoggettamento al dispositivo di cura, ma anche di una volontà di impossessarsi di quello stesso *saper fare*.

Un fattore d'interesse è dunque, nel caso peculiare delle nevrosi, la possibilità che il malato entri in qualche modo a far parte degli esperti. Nel momento in cui prende parte alla pratica psicoterapeutica, egli socializza con il lessico di tale pratica, se ne impossessa parzialmente, e di conseguenza si assume la sua parte di responsabilità nella gestione della propria salute. Nel rapporto di potere che si dà fra terapeuta e paziente, e allargando il fuoco fra paziente e dispositivo di cura, l'acquisizione di una parte del sapere medico da parte dei pazienti può essere letta come un atto performativo di agentività del paziente, che rivendica tramite il linguaggio la sua postura negoziale. Acquisire le categorie del terapeuta non è dunque un semplice sintomo di assoggettamento, ma è un atto che mette in scena, poiché rende pubblico e al tempo stesso rappresenta, l'autonomia del soggetto nella relazione di cura.

Un indicatore di questo impossessarsi parzialmente del linguaggio psicoterapeutico è, ad esempio, l'uso oggettivo del concetto di 'me stesso'. Durante una sessione di psicoterapia, lo psichiatra che guidava la sessione aveva così commentato le lacrime di una paziente: «durante la terapia coloro che sono in lotta [*bronca*] sono il paziente e se stesso. Lo psichiatra è colui che sta nel mezzo per evitare che si uccidano»<sup>8</sup>. Questo 'me stesso' interiore, che a volte lo psichiatra chiama ironicamente «quel figlio di puttana che è dentro di te [*el hijo de puta que tienes adentro*]», è l'oggetto del percorso di conoscenza dell'iter psicoterapeutico. Al paziente è chiesto di riconoscere questa alterità interna, di cogliere l'intervallo che esiste fra 'me' e 'me stesso'. Tale intervallo, restituito dai pazienti nelle loro narrazioni anche fuori dalla terapia, è prodotto dal lavoro dello psicoterapeuta.

La coscienza soggettiva, il sé (*ipse*), lungi dall'essere immediatamente coincidente con l'io (*idem*), è investita del compito di divenire cosciente. L'*ipseità* è così qualcosa che ci appartiene e ci sfugge al tempo stesso, costituisce la nostra alterità interna, la nostra unicità, ciò che ci distingue dagli altri e al contempo da noi stessi<sup>9</sup>.

Durante la psicoterapia il paziente dunque 'scopre' di non essere un'entità coesa: scopre che esiste dentro di sé un altro, e che quest'altro necessita di

essere incontrato e conosciuto, come «salire una scala che conduce a una soffitta, alle cose più nascoste e oscure della tua vita», nelle parole di Nelson. La psicoterapia conduce allo scoprire che tale alterità interna esiste, a soggettivarla, rendendola oggetto del processo di conoscenza, poiché posta in essere da questo processo di conoscenza. La terapia può essere descritta come un apprendimento, nelle parole di Nelson «sto imparando a conoscere me stesso». La coscienza diviene in tal senso lo strumento attraverso il quale il soggetto diviene un oggetto per se stesso, il modo in cui egli può riflettere su se stesso e percepirsi in quanto riflettente e riflessivo (Butler 1997: 27). Essa è dunque strumento quanto oggetto di conoscenza.

Nell'ultima parte dell'intervista, quando ho chiesto a Nelson come mai avesse deciso di procedere nel percorso psicoterapeutico anche dopo la dimissione dall'*Hospital de Día*, lui mi ha risposto che non riteneva di essere ancora completamente curato. Curado è una parola ambigua da tradurre in italiano, poiché significa sia curato (parola che pone l'accento sull'aver ricevuto una cura), che guarito (termine che denota solo che lo stato di salute è stato ripristinato). Così ho chiesto a Nelson se si sentisse malato, e lui mi ha risposto di sentirsi paziente, ovvero nella sua definizione di se stesso in rapporto con l'esperienza di sofferenza, egli poneva l'attenzione non sulla condizione, sull'insorgere del dolore, ma sulla relazione di cura, sull'essere oggetto d'aiuto. Per meglio sostanziare questa tesi, mi soffermerò brevemente sul rapporto fra diagnosi e cura nella specificità del caso cubano.

### 1.1. Embargo e diagnosi

A Cuba, a causa dell'*embargo*, i farmaci in commercio sul mercato globale non sono in circolazione, e non è consentita nemmeno la vendita dei brevetti. Per quanto riguarda gli psicofarmaci, ad esempio, circolano solo neurolettici di prima generazione<sup>10</sup> e non esiste un mercato farmaceutico privato. È dunque possibile ipotizzare che l'assenza di un vero e proprio dominio farmacologico si rifletta in un cambiamento del rapporto fra diagnosi e terapia, poiché non vi è un farmaco-freccia per colpire una malattia-bersaglio<sup>11</sup>. Muta, dunque, la modalità di identificazione del bersaglio, che non rimane piegata alle logiche della specificità e della standardizzazione (Lakoff 2005). Nel suo ricovero presso l'*Hospital de Día* Nelson non riceve una diagnosi, non gli viene offerta un'identità eziologica (Young 1995), ma viene impegnato in una pratica, quella terapeutica appunto.

Egli non può dunque esprimersi in un codice eziologico, non può narrarsi nei termini di una ma-

lattia specifica che reifichi la sua sofferenza, ha però accesso a un codice terapeutico all'interno del quale descrivere il suo peculiare processo di approccio alla terapia. Lì dove non vi è il dominio della diagnosi sull'individuo, l'attenzione slitta dall'evento della malattia alla relazione di cura. Nelson non è 'un depresso', o 'un affetto da DAG' (Disturbo da Ansia Generalizzato), è innanzitutto un paziente. Così le tappe della sua storia di vita in cui ha ricevuto delle diagnosi (la sindrome da isolamento, la sindrome del dolore perverso), rappresentano solo dei tentativi di descrizione di un quadro sintomatologico che non producono un effetto di riconoscimento nel soggetto. Nelson, infatti, usa indifferentemente nella narrazione aggettivi come «psicotico» o lemmi come «malato di nervi», che lungi dall'individuare una realtà clinica, rispecchiano l'ingresso di un lessico psichiatrico nel parlare comune, che si riappropria delle parole della clinica come aggettivi peggiorativi, non differentemente da come avviene quando si insulta qualcuno utilizzando in maniera dispregiativa un termine medico.

Nella prassi psicoterapeutica cubana, il momento di elaborazione del diagnostico non è investito di una grande rilevanza (pratica e simbolica), poiché il paziente non 'riceve' una diagnosi, ma viene incorporato in un processo terapeutico che in qualche modo può essere considerato trans-nosografico. Per questo motivo, potremmo ipotizzare che il soggetto di presa in carico da parte del dispositivo di cura non sia né 'la malattia', né 'il malato', quanto la persona. Prendiamo a prestito il lessico coniato da Allan Young nell'analisi del dispositivo psichiatrico costruito attorno alla PTSD (Post Traumatic Stress Disorder) (Young 1995). Come accennato nell'analisi dell'intervista di Nelson, potremmo affermare che non esista un vero e proprio *codice eziologico* che induca nel paziente un riconoscimento identitario di carattere nosografico (come s'intende ad esempio per definizioni come 'un depresso', 'un ciclotimico', ecc.). Ovvero, non c'è un contorno che distingua la malattia come cosa, né un contorno che descriva il paziente come malato. Nel momento in cui il disagio non è investito di uno statuto ontologico, ovvero non esiste di per sé come realtà terza che si staglia fra il soggetto della presa in carico e il terapeuta, è la relazione a divenire oggetto di cura (Canguillhem 1998).

Questa potrebbe essere considerata una delle ragioni per cui i soggetti intervistati tendono a descrivere la propria posizione con il termine 'paziente', che pone l'accento sulla relazione di cura, piuttosto che in termini nosografici: il codice terapeutico è più rilevante del codice eziologico, ciò che crea il contorno è l'esistenza stessa della relazione di cura.

Nel prossimo paragrafo presenterò brevemente

le storie di altri due pazienti, raccolte nello stesso contesto, per esplorare come anche situazioni molto diverse come la fine di una storia d'amore o un problema lavorativo possano creare delle aspettative di ricerca di salute nel contesto sociale prossimo dei soggetti sofferenti.

## 2. "Non stai funzionando bene"

Yani, quando la incontro nel 2009, è una ragazza di 25 anni che sta studiando per il diploma di informatica. Nel gruppo dei pazienti e in generale nel Centro di Salute Mentale è chiamata 'la ballerina', perché da quando era bambina balla flamenco nella scuola di danza in cui insegna suo zio. Durante l'intervista, svoltasi a casa sua in un pomeriggio di marzo, Yani mi ha raccontato di essere arrivata all'*Hospital de día* dopo la fine di una relazione sentimentale: «mi ero depressa molto e la mia ex cognata mi consigliò di andare al Centro, lei era stata paziente di Baly e mi disse che lì mi avrebbero potuta aiutare»<sup>12</sup>.

Il fatto che la scelta di ricorrere a un servizio psichiatrico sia un suggerimento di amici e conoscenti è un elemento ricorsivo nelle narrazioni dei pazienti. Nelson racconta che i suoi amici gli dicevano che non "stava funzionando bene". Yani racconta che la ex cognata riteneva che avesse bisogno di un aiuto professionale per affrontare la sua separazione. Marisela, un'altra paziente dello stesso gruppo, arriva al centro su suggerimento di un'amica di suo figlio.

Se è possibile affermare che il medico sia coinvolto in una relazione plurale con la società oltre che in quella duale con il paziente (Kleinman 1980), è altresì vero che anche il paziente non sfugge a questa logica. Il momento della scelta di un preciso iter terapeutico non vede l'individuo isolato di fronte al ventaglio delle possibili terapie. Ciascuno di noi è immerso in un ambiente che può essere considerato, in maniera più ampia, la società in cui viviamo, ma anche in maniera più ristretta e tangibile gli amici, la famiglia, i colleghi di lavoro. Questo è il contesto che legittima le nostre scelte, ciò che l'antropologo John Jantzen chiama *therapy management group*, ovvero l'idea che un individuo sceglierà un percorso terapeutico fra quelli a lui disponibili anche secondo ciò che il gruppo sociale a cui appartiene autorizza come trattamento terapeutico (Jantzen 1970). Un'indicazione di cura psicologica non è un consiglio neutro, e il fatto che rientri nel passaparola fra amici e parenti suggerisce una socializzazione molto alta del ricorso alla pratica terapeutica, legata a problemi di comune insorgenza, come la fine di una storia d'amore.

2.1. *Raudelis*

Un paziente dello stesso gruppo, ha narrato così il suo primo avvicinamento ai trattamenti psichiatrici:

Avevo un'alopecia al sopracciglio destro: mi visitò un dermatologo e non era un problema dermatologico, mi visitò un neurologo e non era un problema neurologico e il neurologo mi disse "è che tu sei pazzo!" [*es que tu estas loco!*]<sup>13</sup>

L'intervista con Raudelis si è svolta a casa sua. Ci conoscevamo da circa due mesi, anche lui era un ex paziente dell'*Hospital de Día* che ha fatto parte del gruppo del martedì. Raudelis è un uomo di alta statura, nel 2009 ha 38 anni. Durante l'intervista gli ho chiesto se il medico avesse usato esattamente la parola *loco* ('pazzo'). Ha risposto di sì, raccontandomi la sua pessima reazione alla cosa.

In quel periodo Raudelis faceva parte della FAR, *Forzas Armadas Rivolucionarias* (Forze Armate Rivoluzionarie). Così disse di non potermi raccontare nel dettaglio cosa facesse perché si tratta di segreti di Stato, ma descrisse il suo lavoro in termini di stress e di sforzo fisico. Quando gli ho chiesto se si fosse sentito malato (*enfermo*) ha risposto negativamente, ma ha aggiunto che se prima non era disposto a pensare che lo stress potesse portare un essere umano ad ammalarsi, con questa esperienza aveva appreso come questo possa succedere.

Nella storia di Raudelis ci sono stati tre ricoveri. Il primo, avvenuto durante gli anni della FAR e gestito da un'istituzione psichiatrica per militari, dove essenzialmente si operava, secondo i racconti di Raudelis, in termini di rilassamento e riabilitazione<sup>14</sup>. Il secondo nel Centro di Salute Mentale dell'Havana Vieja, dove Raudelis arriva su consiglio della sua vecchia psicologa, ormai amica, che lo 'raccomanda' a Leiva, all'epoca uno degli psichiatri del Centro. La 'causa' di questo ricovero nelle parole di Raudelis è il senso di depressione causato dal collasso della sua quarta relazione sentimentale, «perché mi succedeva sempre la stessa cosa, ogni volta che avevo una relazione dopo un certo tempo terminava in un disastro [*iba a fracassar*]». Il terzo ricovero, che è quello a seguito del quale si è svolta l'intervista, è stato determinato da un periodo di stress lavorativo particolarmente intenso che è inoltre considerato da Raudelis e dai suoi medici la causa dell'ictus che l'ha colpito alla fine del 2008.

Il collasso di una situazione lavorativa particolarmente stressante compare nelle narrazioni dei pazienti, e nelle interviste di ricovero cui ho assistito nei sette mesi trascorsi nella clinica, come una causa comune nella richiesta non già di una medicalizzazione immediata, ma di un più complesso

iter di cura. Quando parlo di 'causa' intendo ciò che viene localizzato biograficamente dal soggetto che racconta. Infatti, non è mio interesse analizzare ciò che accade da un punto di vista psicologico. Al contrario, la localizzazione biografica della causa del ricovero, la ricostruzione narrativa dell'insorgere del sintomo, come momento di rottura della normalità, può essere considerata informante rispetto alla costruzione sociale dello stato di disagio e di contro, poiché ogni categoria definisce il suo opposto, dell'immagine socialmente condivisa dello status di salute.

Nella situazione vissuta da Yani, il suo stato di depressione conseguente alla fine di una relazione amorosa è considerato, nel suo contesto sociale prossimo, inadeguato, come inadeguati sono considerati il nervosismo di Nelson e lo stress di Raudelis. Questo ci restituisce un'immagine di una società molto attenta alle relazioni funzionali, in cui il disagio nei confronti di una situazione che irrompe nell'equilibrio quotidiano è facilmente delegato a un tecnico della salute. Ciò può essere considerato intimamente legato a quel passaggio di carattere ontologico ma eminentemente politico dalla sanità pubblica, intesa come politiche che regolano l'offerta dei servizi, alla salute pubblica, intesa come patrimonio sociale di cui lo stato deve farsi garante attraverso la figura del medico (Russo 2012). Non bisogna con ciò intendere che vi sia un controllo coercitivo da parte dello Stato nei confronti dell'amministrazione della salute mentale dei cittadini, quanto piuttosto che le politiche che modellano l'offerta sanitaria influiscano nella formazione dei giudizi di valore della popolazione, della consapevolezza rispetto agli strumenti di cura a cui è possibile ricorrere, della soglia di attenzione rispetto all'insorgere di una sofferenza. In questo senso, potremmo dire che l'insorgere del sintomo, e la sua localizzazione narrativa informano su quanto viene ritenuto sano e adeguato all'interno della condotta sociale. In tal senso è possibile usare come strumento di analisi il concetto di *therapy management group*, poiché è il contesto sociale prossimo che, determinando ciò che è funzionale e accettabile e di contro ciò che non lo è, spinge il soggetto a sottoporsi allo sguardo medico. Del dispositivo di cura fanno parte, infatti, anche i giudizi su ciò che può essere considerato giusto, buono, desiderabile per un soddisfacente stato di salute. Così uno Stato con un modello di presa in carico com'è quello cubano in cui è alto il livello di monitoraggio della salute dei cittadini (Brotherton 2009), sembra produrre delle soggettività attente alla sofferenza degli individui specie quando questa possa essere interpretata come disfunzionale rispetto alla convivenza comune, come nel caso dei disordini mentali.

Nel prossimo paragrafo farò riferimento a un'altra paziente, Maria, la cui storia ho raccolto nel medesimo contesto e ritornerò brevemente sulle interviste citate precedentemente per mettere a fuoco il legame fra la pratica psicoterapeutica cubana e l'apprendimento.

### 3. Apprendimento e 'ipseità'

Maria de los Angeles è una ricercatrice sulla cinquantina che lavora all'interno dei servizi di *Salud Pública*. L'ho intervistata nella casa dove vivo all'Havana, durante una pausa pranzo, in una mattina rovente di marzo. Maria mi ha raccontato di essere arrivata al Centro di Salute Mentale grazie al consiglio di un suo amico, Carlos, che era stato anche lui paziente della stessa equipe terapeutica. Quando le ho chiesto come mai avesse avuto tanta disponibilità a seguire il consiglio del suo amico, ha risposto: «non ero consapevole [di aver bisogno di una psicoterapia] dal punto di vista scientifico, ma sì sapevo di avere una necessità imperiosa di essere vista da un medico»<sup>15</sup>. Uno dei termini utilizzati dai medici per descrivere il procedimento d'ingresso dei pazienti nell'*Hospital de Día* è *valoración* (valutazione). Il medico è chiamato a 'valutare' la sofferenza del paziente, a sottoporla al vaglio dello sguardo clinico, ed è in termini di sguardo, infatti, più che d'incontro, che questa prima approssimazione alla relazione di cura viene descritta da Maria, come da molti altri pazienti, che a volte, come Nelson e Raudelis, utilizzano lo stesso termine 'valutazione'.

I pazienti raccontano l'intervista d'ingresso come un momento in cui si sono sentiti 'valutati', poiché sottoposti al giudizio medico, che decideva l'accesso dell'individuo all'iter terapeutico, ossia che determinava il loro divenire pazienti. Mentre nei paesi in cui esiste una pratica terapeutica privata la scelta di intraprendere un iter psicoterapeutico può essere totalmente del soggetto, che si autodetermina come bisognoso di una relazione di cura, in un paese come Cuba in cui l'esercizio della psicoterapia è esclusivamente affidato al servizio pubblico è allo psichiatra che spetta il compito di definire chi è paziente e chi non lo è.

Ciò che ho descritto come un'azione poetica, ovvero che produce una soggettività che sopravvive all'intervento terapeutico, sembra riposare, oltre che su questioni riconducibili alla postura dei pazienti verso i medici in una qualsivoglia relazione d'aiuto, anche su questioni precipuamente determinate dal contesto locale, come ad esempio la mancanza della codificazione di una vera e propria diagnosi, le modalità situate di reazione del contesto sociale prossimo al disagio dell'individuo e l'in-

formalità del vincolo terapeutico. Mi pare però che sia possibile suggerire un'altra peculiarità.

Quando chiedo a Maria di raccontarmi della sua esperienza all'interno dell'*Hospital de Día*, mi risponde: «si apprendono molte cose, [...] apprendi a tracciarti un cammino e che hai la responsabilità di tracciartelo». E ancora: «la psicoterapia serve ad apprendere a conoscere te stesso».

Yani, durante tutta l'intervista, descrive l'*Hospital de Día* come un posto «dove ti insegnano a stare meglio», «ti insegnano ad essere più forte», e ancora «siamo lì per conoscere noi stessi, per farci aiutare in questo». Il lessico al quale Yani attinge per descrivere la terapia sembra essere più legato alla sfera dell'apprendimento, che a quello della cura. Anche lei, come Nelson e Maria, sottolinea il processo di produzione della conoscenza del sé, e lo iscrive all'interno di un orizzonte di tipo relazionale: l'*ipseità* è portata alla luce attraverso un processo di apprendimento, il terapeuta è colui che istruisce il paziente in questo processo.

Un paziente di questo Centro di Salute Mentale sembra essere più che un malato, dunque, una persona impegnata in un processo di apprendimento, in cui il terapeuta si configura come guida. Ciò, sostengo, è da intendersi come intimamente legato al discorso della mancanza di una vera e propria diagnosi di cui si è precedentemente parlato.

Proprio poiché la sofferenza non è incasellata in una precisa categoria diagnostica e non si produce in sede terapeutica un'identità fra il paziente e la sua malattia, l'attenzione della pratica terapeutica mette a fuoco le attitudini disfunzionali, in un processo che prevede il loro smascheramento, in prima istanza, e in seconda battuta la possibilità che il paziente apprenda a non reiterare tali attitudini. I contorni fra pratica terapeutica e educazione si fanno meno netti, e ciò rimette in discussione non solo le identità dei terapeuti ma anche quelle dei pazienti.

### 4. Conclusioni

Nell'introduzione di questo testo, ho parlato dell'esigenza della psichiatria di perimetrare i propri oggetti. Attraverso l'analisi delle storie di cura e sulla scorta della mia ricerca sul campo ho cercato di mostrare come la psichiatria cubana utilizzi la relazione di cura e non la diagnosi per costruire i suoi pazienti. In mancanza di una logica della specificità legata alla presenza del mercato degli psicofarmaci (Lakoff 2005), e in mancanza di una gestione privatizzata degli iter terapeutici, il divenire pazienti è di per sé uno strumento di produzione di soggettività.

Tale produzione di soggettività va intesa nel suo doppio movimento, quello che mette in tensione il

soggetto verso l'ambiente sociale, di cui fa parte sia il contesto amicale e familiare che legittima, o talvolta addirittura suggerisce, il ricorso alla terapia; sia il *setting*, in cui avviene la relazione di cura; e che volge il soggetto verso un ipotetico "interno", il se stesso oggettivato. Ho altresì mostrato come in entrambi i livelli, sia quello personale che quello terapeutico, lo Stato non cessa di essere un attore sociale fondamentale, poiché esso partecipa alla costruzione dell'idea di salute, ovvero di ciò che per il *therapy management group* di un paziente cubano è considerabile sano e funzionale, e al tempo stesso strutturando l'offerta sanitaria partecipa alla costruzione del *therapeutic knowledge*.

Nell'ultimo paragrafo ho sottolineato come il paziente della psicoterapia cubana non solo 'apprende a vivere' come recita il lemma della Centro Comunitario, egli 'apprende ad apprendere', ovvero acquisisce «un'abitudine a segmentare il flusso degli eventi per evidenziarvi ripetizioni di un certo tipo di sequenze significative» (Bateson 2008: 207). Ciò che risulta determinato dal precipuo contesto locale, non è dunque il fine per cui si svolge la terapia (la guarigione), o il mezzo (la psicoterapia di gruppo), ma la 'direzione' e il 'valore' della relazione terapeutica.

La direzione precipua che la clinica cubana prescrive, come dichiara il manuale di psichiatria di Hiram Castro Lopez, in uso da trent'anni a questa parte nelle università locali, è il ripristino di un rapporto sano e funzionale con la società di cui l'individuo è parte (Castro Lopez 1980). Attraverso il divenire paziente e l'apprendimento che costituisce parte di questo processo, l'esperienza privata acquisisce un orientamento pubblico e l'individuo è riconciliato con il suo ambiente sociale prossimo.

Il valore è determinato dall'interazione del paziente con l'offerta sanitaria: lo Stato non solo perimetra i soggetti nel loro divenire pazienti, ma in un certo senso li sceglie (poiché non vi è esercizio privato della medicina), determinando chi possa usufruire di un iter terapeutico.

Nel raccogliere una storia di malattia ho voluto anche mostrare come il paziente partecipi in maniera negoziale alla costruzione della propria soggettività impossessandosi di quel *therapeutic knowledge* che viene utilizzato per perimetrarlo: facendo propri gli strumenti che la clinica usa per definirlo, il paziente recupera un certo grado di *agency*, recupera il diritto a narrare la propria storia. Così, nella storia di cura di Nelson è stato possibile osservare l'entrare in gioco di entrambe queste tensioni: quella verso colui che aiuta il soggetto a conoscere (il terapeuta) e quella verso l'oggetto della sua conoscenza (se stesso).

## Note

<sup>1</sup> Un metalogo è, nel lessico batesoniano, una conversazione su un argomento problematico costruita in modo che la struttura della conversazione si ponga in tensione dialettica con il suo contenuto (Bateson 2008).

<sup>2</sup> Ho svolto all'Havana una ricerca di campo di quattordici mesi finalizzata alla scrittura della mia tesi di dottorato. Ho condotto il mio lavoro all'interno di servizi sanitari, in particolare consultori medici e il principale centro di salute mentale comunitaria della città. Per maggiori informazioni sui risultati della mia ricerca si rimanda alla bibliografia (Russo 2012; 2013a).

<sup>3</sup> Il confine fra ciò che può essere inteso come parte di una qualsiasi relazione di cura e fra ciò che è culturalmente determinato, ovvero il confine fra il processo di soggettivazione messo in atto dall'iter terapeutico in quanto prodotto di un sapere medico e in quanto pratica giocata in uno specifico contesto locale, rimane fluido. Questo può essere considerato il limite ma forse anche il pregio di questo breve saggio. In uno dei suoi scritti più celebri, James Clifford scriveva: «Il modernista etnografico ricerca l'universale nel locale, il tutto nella parte» (1988: 15), in un mondo sempre più globalizzato viene spesso richiesto agli antropologi di isolare ciò che è locale, distinguere la parte dal tutto. Questa operazione di senso non è del tutto possibile, poiché calcare questa dicotomia significherebbe postulare che questo confine fra universale e locale sia un dato ontologico che prescinde dall'osservatore. Significherebbe dunque, per dirla con Clifford, creare dei 'frutti puri' e aspettare che impazziscano.

<sup>4</sup> Nei Centri di Salute Mentale Comunitari cubani, i pazienti sono affidati a un'equipe terapeutica guidata da uno psichiatra, ma composta di psicologi, logopedisti, psicopedagogisti, assistenti sociali e infermieri. Tutta l'equipe terapeutica partecipa alle psicoterapie di gruppo e non esiste una netta divisione epistemologica fra ciò che è dominio dello psichiatra e ciò che è dominio dello psicologo.

<sup>5</sup> Con il termine 'ostecondrosi' o 'ostecondrite' si indica un gruppo di patologie che riguardano l'osso (osteo-) e la cartilagine (condro) e che hanno una eziopatogenesi degenerativa (-osi).

<sup>6</sup> La 'fibromialgia', o 'sindrome fibromialgica' o 'di Atlante', è una sindrome caratterizzata da dolore muscolare cronico diffuso associato a rigidità. Al dolore cronico, che si presenta a intervalli, si associano spesso disturbi dell'umore e in particolare del sonno, e astenia, ovvero affaticamento cronico. Inoltre la non-risposta ai comuni antidolorifici nonché il carattere "migrante" dei

dolori sono peculiari della fibromialgia.

<sup>7</sup> Modo in cui l'equipe terapeutica faceva riferimento a questa psicoterapia di gruppo, sottolineando che a differenza delle psicoterapie dell'*Hospital de día* dove i pazienti entravano e uscivano a seconda dei loro ricoveri, qui il numero dei pazienti era chiuso e i nominativi per partecipare erano stati presi all'inizio del ciclo, durato 3 mesi.

<sup>8</sup> Sessione di Psicoterapia di Gruppo in Hospital de Dia, 29 ottobre 2009

<sup>9</sup> Questa concezione della soggettività sembra richiamare quella espressa da Paul Ricœur nel suo saggio *Sé come un altro*. Il filosofo francese, infatti, individua nell'opera di Marx, Nietzsche e Freud una rivoluzione copernicana nello studio del soggetto e dell'intersoggettività. Questi studiosi, secondo Ricœur, hanno avuto il merito di rendere oggetto di dubbio e dunque di ricerca non solo la realtà del mondo esterno, ma il mondo stesso della "coscienza soggettiva".

<sup>10</sup> Benzodiazepine e antidepressivi come l'amitritilina, ovvero a farmaci che essendo stati ormai sostituiti da omologhi più complessi sul mercato internazionale possono essere prodotti senza pagare i diritti di produzione alle Big Pharm.

<sup>11</sup> L'interazione fra il campo delle terapie, la ricerca nel campo farmacologico e l'enorme mole d'interessi politico-economici che gravitano attorno ad essa, ha causato, in particolare negli ultimi trent'anni, un appiattimento delle tassonomie psichiatriche al biologismo, producendo come conseguenza una medicalizzazione del disagio mentale ed emotivo che vede l'utilizzo del farmaco rivolto al sintomo come a un bersaglio (Eheremberg 1998; Haxaire 1999; Healy 2004; Lakoff 2005; Rose 2007).

<sup>12</sup> Intervista a Yani, 14 marzo 2009 (registrata)

<sup>13</sup> Intervista a Raudelis, 22 marzo 2009 (registrata)

<sup>14</sup> Per 'rilassamento' s'intendono tecniche di respirazione come il training autogeno. Non è stato ad ogni modo possibile indagare meglio le metodologie usate in campo militare.

<sup>15</sup> Intervista a Maria de los Angeles, 1 aprile 2009 (registrata)

## Riferimenti bibliografici

Barbetta P.  
2007 *Figure della relazione, Digressione attorno al doppio legame*, Edizioni ETS, Pisa.

Basaglia F.  
1966 *L'utopia della realtà*, Einaudi, Torino  
1979 *Conferenze brasiliane*, Raffaello Cortina, Milano.

Bateson G.  
2008 *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

Brotherton S. P.  
2009 "We have to think like capitalists but continue being socialists": *Medicalized subjectivities, emergent capital, and socialist entrepreneurs in post-Soviet Cuba*, Yale University Press.

Butler J.  
1997 *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma.

Canguillhem G.  
1998 *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino.

Castro-Lopez H.  
1980 *Psiquiatria*, Editorial de Ciencia Medica, L'Avana.

Civita A., Cosenza D.  
1999 *La cura della malattia mentale*, Bruno Mondadori, Milano.

Clifford J.  
2004 *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.

Davies J.  
2009 *The making of psychotherapists, An anthropological analysis*, Karnak, London.

Douglas M.  
1989 *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna.

Ehrenberg A.  
1998 *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.

Eysenck H. J.  
1985 *Decline and Fall of the Freudian Empire*, Viking, New York.

Fainzang S.  
2009 *Farmaci e società, Il paziente, il medico e la ricetta*, Franco Angeli, Milano.

- Foucault M.  
1973-1974 *Il potere psichiatrico*, Feltrinelli, Milano.  
2011 *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli.
- Gadamer H.G.  
1993 *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina, Milano.
- Goffman E.  
1961 *Espressione e identità. Gioco, ruoli, teatralità*, il Mulino, Bologna.  
1967 *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna.
- Good B. J.  
1994 *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Edizioni di comunità, Torino.
- Hacking I.  
1999 *La natura della scienza: riflessioni sul costruzionismo*, Mc Graw Hill, Milano.
- Healy D.  
2002 *The creation of Psychopharmacology*, Harvard University Press, Cambridge.  
2004 «Shaping the Intimate: influences on the Experience of every-days nerves», in *Social Study of Science*, 39: 219-29.
- Kleinman A.  
1980 *Patients and Healers in the context of culture*, Berkeley, University of California Press.
- Lambek M., Anzte P.  
2004 *Illness and Irony*, Berghahn Book, Usa.
- Lakoff A.  
2005 *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur P.  
1990 *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Rogers A., Pilgrim D.  
2005 *A sociology of Mental Health and Illness, third edition*, Open University Press, Berkeshire.
- Rose N.  
2007 *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Einaudi, Torino.
- Russo C.  
2012 «A double doubt: Neurotic self and agency in an Era of shifting ideology in Cuba», in *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 3(8): 103-110.
- 2013a «Living like Nikanor. The 'Paradox of Transition' in contemporary Cuba», in *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4(9): 727-734
- 2013b «Mappare il volto: note sull'uso della fotografia in ambito psichiatrico», in Grazioli S., E. Grespi, B. Damiani (a cura di), *Fuori quadro. Follia e creatività fra arte, cinema e archivio*, Aracne, Roma: 163-171.
- Young A.  
1995 *The harmony of illusion, Inventing post-traumatic Stress Disorder*, Princeton, Princeton University Press.

Fabrizio Cacciatore

## Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria<sup>1</sup>

### Introduzione

Negli ultimi decenni, tra la popolazione berbera<sup>(2)</sup> del Marocco e della regione Cabila in Algeria si è diffuso il recupero del termine *imazighen* (letteralmente ‘gli uomini liberi’, singolare: *amazigh*) per autodesignarsi e, contemporaneamente, si è registrato lo sviluppo di movimenti di rivendicazione di diritti culturali e sociali specifici per gli *imazighen* che, come si vedrà, hanno assunto forme diverse nei due paesi maghrebini<sup>(3)</sup>.

Al giorno d’oggi le stime parlano di una percentuale di berberofoni (parlanti la lingua *tamazight*) che raggiunge il 50% in Marocco e il 25% in Algeria<sup>(4)</sup>. In questo articolo mi propongo di ricostruire la nascita e lo sviluppo dei movimenti<sup>(5)</sup> *imazighen* in questi due Stati, rintracciandone la storia dal periodo coloniale fino al tempo presente, identificando i principali aspetti di distinzione tra il caso marocchino e il caso algerino, individuando i principali terreni delle rivendicazioni e i dilemmi che oggi accompagnano il processo di internazionalizzazione della questione *amazigh*. Cercherò infine di sottolineare l’intreccio che nei due paesi maghrebini si sta oggi creando tra i movimenti per il riconoscimento dei diritti culturali e politici<sup>(6)</sup> degli *imazighen* e i più ampi movimenti che richiedono lo sviluppo di forme di partecipazione politica democratica e pluralista. Da questo punto di vista, i movimenti *imazighen* suggeriscono che il parlare, come si è fatto ampiamente sui grandi mezzi di comunicazione, di ‘primavera arabe’ per riferirsi ai movimenti e ai processi sociali e politici in corso in tutto il Maghreb, rischia di darne una rappresentazione parziale e in parte scorretta.

*Il periodo coloniale francese: nascita della ‘question berbère’*

Sebbene la storiografia riporti episodi che testimoniano della resistenza all’arabizzazione da parte della popolazione *amazigh* durante i secoli successivi alla conquista araba del Maghreb nel VII secolo<sup>(7)</sup>, l’analisi che qui condurrò individua nel pe-

riodo della colonizzazione francese il momento in cui si creano una serie di presupposti per la nascita dei movimenti *imazighen* odierni. La presenza coloniale ha avuto durata e modalità di gestione del controllo politico diverse in Marocco e in Algeria, e ciò si ripercuoterà nelle reazioni degli *imazighen* dei due paesi alla marginalizzazione che subiranno negli anni successivi al raggiungimento dell’indipendenza. Questo primo periodo, che va dal 1830 al 1962 in Algeria e dal 1912 al 1956 in Marocco, è centrale poiché proprio in questi anni le dinamiche sociopolitiche legate all’occupazione e al dominio coloniale francese fanno emergere l’esistenza di una ‘questione berbera’.

Il processo è particolarmente evidente e documentabile per ciò che riguarda il Marocco, su cui mi concentrerò in questo paragrafo. In questo paese, l’autorità coloniale mise in atto una serie di politiche che influiranno sulla storia successiva delle relazioni tra componente araba e componente *amazigh*. *In primis*, per quanto riguarda la ricerca sociale, vanno sottolineate l’importanza attribuita dall’autorità coloniale francese allo studio delle popolazioni autoctone, e l’influenza che gli studi condotti durante quel periodo ebbero sullo sviluppo tra gli *imazighen* di una sorta di ‘coscienza etnica’. Sul piano dell’organizzazione politico-amministrativa fu invece rilevante l’affermazione di una forma di controllo statale centralizzato di derivazione occidentale (poi mantenutasi negli Stati sorti dai processi d’indipendenza): questa forma entrava in conflitto con le forme di organizzazione sociale tipiche della popolazione autoctona *amazigh*. Analizziamo i due punti nel dettaglio.

Così come è avvenuto in altre esperienze di dominazione coloniale, l’autorità coloniale francese promosse la realizzazione di un programma di ricerche sociali volte ad approfondire la conoscenza delle popolazioni locali, reputandola utile per attuare con maggiore efficacia politiche di gestione e di controllo. In particolare, in Marocco, la direzione e il coordinamento delle ricerche furono affidati al *Comité d’études berbères*, creato nel gennaio del 1915 per volontà del Commissario Residente Generale Lyautey, rappresentante in loco dell’autorità

coloniale, che mantenne un costante contatto con i ricercatori inviati nelle varie regioni. I risultati di molte di queste ricerche, che costituirono, dal punto di vista delle metodologie di indagine sul campo e dei riferimenti teorici utilizzati, un indubbio avanzamento rispetto alle precedenti fonti di informazione sulle società e culture del Maghreb, furono inizialmente pubblicati su *Archives Berbères*, la rivista del *Comité*. Il primo numero della rivista, che continua, con diverso nome, le sue pubblicazioni anche oggi, si apriva significativamente con un editoriale, a firma del Colonello Simon, dal titolo *Les études berbères au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration*, che era seguito da un *Questionnaire sur la société berbère* che identificava dettagliatamente i diversi aspetti relativi all'organizzazione familiare e tribale, ai sistemi politici comunitari, ai metodi di soluzione delle controversie, alle modalità di organizzazione economica e di trasmissione della proprietà e alla religione, su cui le ricerche degli studiosi dovevano gettare luce<sup>(8)</sup>. Seppure in modo meno sistematico, anche in Algeria si sviluppa una tendenza analoga alla promozione, da parte dell'amministrazione coloniale francese, di ricerche etnografiche e linguistiche, incentrate soprattutto sulla Cabilia<sup>(9)</sup>.

L'opera di Robert Montagne, ufficiale di marina ma soprattutto consigliere personale del Generale Lyautey, può essere considerata uno dei culmini di questa stagione di studi, fornendo l'analisi più approfondita condotta fino a quel momento delle modalità tradizionali di organizzazione sociale e politica dei berberi in Marocco e del processo di parziale 'arabizzazione' a cui erano andate incontro (Montagne 2000 [1930]). Montagne sostenne che tra la popolazione berbera le relazioni tra comunità territorialmente contigue si basavano tradizionalmente su due strutture organizzative coesistenti. La prima consisteva in un sistema organizzato in cerchi concentrici, dall'unità di dimensioni più ridotte (il villaggio) alla più estesa (la confederazione), e fondato su accordi di tipo federativo tra unità sociali strutturate attorno a gruppi di discendenza localizzati. Esisteva inoltre, parallelamente a questo sistema di cerchi concentrici, un altro sistema di alleanze (*leff*) trasversali rispetto alla suddivisione in cerchi, e funzionali alla soluzione dei conflitti tra famiglie. Secondo Montagne, negli anni compresi tra l'invasione araba e l'inizio della colonizzazione francese, all'interno di queste strutture organizzative acefale si erano introdotte delle relazioni gerarchiche, in cui spesso le autorità presenti al livello delle unità locali agivano come rappresentanti del potere centrale arabo. Per Montagne questi cambiamenti stavano portando allo sfaldamento dell'organizzazione sociale e politica berbera. Tale disgregazione era

nel complesso causata da tre elementi: l'arabizzazione al livello linguistico, l'islamizzazione al livello religioso, e la 'makhzenizzazione'<sup>(10)</sup> dell'organizzazione e del potere politici.

Al di là dei contributi che gli studi etnografici e linguistici di epoca coloniale forniscono su questioni specifiche, un loro tratto comune viene in ogni caso a essere costituito dal passaggio dalla contrapposizione 'urbano-rurale' legata al generico appellativo 'mori', utilizzato nelle fonti di epoca precoloniale per definire indistintamente tutte le popolazioni del Maghreb, a una contrapposizione di tipo 'etnico' tra componente araba e componente berbera della popolazione (Pouillon 1993).

Da questo punto di vista, la promozione degli *études berbères* appare un tassello di una più ampia strategia politica del *divide et impera*, basata sulla sottolineatura delle contrapposizioni tra componente araba e componente berbera messa in atto dall'autorità coloniale francese con lo scopo di gestire in modo più efficace il proprio potere sulle popolazioni colonizzate<sup>(11)</sup>. La promozione delle *écoles franco-berbères* indirizzate ai giovani *imazighen*, all'interno delle quali era vietato l'insegnamento dell'arabo e dei dettami islamici e la formazione era direttamente affidata a insegnanti francesi (Lafuente 1984), ad esempio fu vista dagli arabi come un tentativo di guadagnarsi l'appoggio degli *imazighen* in funzione della prosecuzione della dominazione coloniale. L'episodio della promulgazione del *dahir*<sup>(12)</sup> berbero rappresentò però il momento di più alta tensione tra le due componenti della popolazione. Questo provvedimento, promulgato nel 1930, introduceva infatti la possibilità di ricorrere agli istituti tradizionali del diritto consuetudinario berbero nella soluzione delle controversie che avvenivano nelle aree rurali berberofone. In seguito alle forti proteste da parte degli arabi, che accusarono l'autorità coloniale di voler cristianizzare il Marocco<sup>(13)</sup>, il provvedimento fu parzialmente ritirato.

Questo *casus belli* rese più consapevoli i francesi di come l'adozione di misure considerate lesive del valore e degli interessi della componente araba della popolazione colonizzata poteva materializzare in tempi rapidi lo sviluppo di movimenti indipendentisti. Gli arabi, d'altra parte ne emersero come un soggetto forte e approfittarono del contemporaneo fermento intellettuale<sup>(14)</sup> per gettare le basi del futuro stato indipendente. La popolazione berberofona, se da un lato acquisì allora parte del vocabolario che oggi viene utilizzato nei discorsi rivendicativi dei movimenti *imazighen*, dall'altro fu identificata come soggetto apparentato al potere coloniale e per questo non meritevole di partecipare alla futura gestione dello stato indipendente. La marginalizzazione che subirono gli *imazighen* nella fase di pre-

parazione delle lotte per l'indipendenza e in quella immediatamente successiva al suo conseguimento, è anche frutto di questa definizione dei rapporti di potere avvenuta nell'ultima fase del dominio coloniale.

*Lo sviluppo dei movimenti imazighen: dall'Indipendenza ai primi anni Novanta.*

Le tensioni tra componente araba e componente berbera della popolazione, che animeranno gli anni post-indipendenza, si percepirono già nel periodo di organizzazione delle lotte di liberazione. Marisa Fois (2013), riferendosi al caso algerino, ha mostrato come i cabili, nonostante la massiccia presenza all'interno del MTLD (*Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques*)<sup>(15)</sup>, furono esclusi dalla dirigenza. La marginalizzazione fu innanzitutto politica: l'idea di un' "Algeria algerina" che inglobasse le diverse tradizioni culturali, promossa dalla fazione berbera del partito, fu osteggiata anche violentemente tramite arresti arbitrari ed espulsioni, poiché troppo distante dall'idea panarabista che si stava diffondendo in quegli stessi anni. Nel 1949 un esponente cabilo del MTLD affermava:

È falso che nel MTLD esista una tendenza araba o cabila. Ho sempre pensato che l'Algeria non sia né araba né berbera, non può che essere algerina e nella nostra patria tutte le culture e tutti gli elementi del nostro patrimonio comune meritano il rispetto e il libero sviluppo (cit. in Fois 2013: 63).

Questo fu il primo momento in cui il doppio riferimento a una dimensione etnica e a una nazionale, che ne avrebbe dovuto costituire il trascendimento, appare nei discorsi degli *imazighen* sul loro ruolo nei nuovi Stati-nazione che avrebbero dovuto costituirsi dopo il raggiungimento dell'indipendenza dal dominio coloniale francese. Fino a quel momento l'idea di una contrapposizione 'etnica' tra Arabi e Berberi era stata infatti utilizzata solo dall'amministrazione coloniale francese con l'intento di alimentare la logica divisiva sopracitata. Nel caso algerino, le differenti visioni interne all'MTLD sulla natura dello Stato indipendente furono apparentemente accantonate per privilegiare un obiettivo comune: la liberazione del paese dalla dominazione francese. L'ottenimento dell'indipendenza rappresentò dunque un primo spartiacque nella storia della questione *amazigh* nel secondo Novecento.

Nell'analizzare i discorsi e le pratiche dei movimenti *imazighen* nel periodo che conduce dall'indipendenza di Marocco e Algeria fino ad oggi, è utile

distinguere due fasi, che, sebbene siano cronologicamente quasi le stesse nei due paesi, sono state contraddistinte in ognuno di essi da caratteristiche in parte diverse. La prima fase va dalla creazione degli stati indipendenti ai primi anni Novanta del Novecento, la seconda fase arriva sino ai giorni nostri.

Sul piano accademico, dopo l'indipendenza si assiste al fiorire di una nuova stagione di ricerche linguistiche e sociali condotte sempre più da esponenti dello stesso mondo intellettuale *amazigh*, nonostante l'atteggiamento avverso delle élites politiche e culturali arabe dei nuovi stati, che si manifesta tra l'altro nella chiusura dei dipartimenti universitari di linguistica berbera ad Algeri e a Rabat e nella marginalizzazione dell'uso delle lingue berbere nelle istituzioni e nella vita pubblica.

In Algeria un rinnovato interesse per lo studio delle lingue, della storia e delle espressioni culturali e letterarie *amazigh* è testimoniato prima dai lavori di Mouloud Mammeri (1980, 1987; cfr. Chaker 1989) sulla poesia antica e sulla linguistica cabila e, in anni più recenti, dagli studi linguistici, sociologici e di bilancio critico degli *études berbères* realizzati da Salem Chaker (1982, 1984, 1995, 1998).

In Marocco nel 1967 viene fondata da un gruppo di giovani *imazighen* dell'università di Rabat (tra i quali si possono menzionare Ahmed Boukous, attuale direttore dell'IRCAM, e Brahim Akhiat) l'AMREC (*Association marocaine pour la recherche et l'échange culturel*), prima associazione marocchina *amazigh* le cui finalità esplicite consistevano nella promozione e tutela delle tradizioni culturali marocchine, finalità che in pratica portavano l'attenzione sull'importanza della valorizzazione delle espressioni culturali *imazighen*. In questa fase, l'assenza di ogni riferimento esplicito alla cultura *amazigh* fu dettata dal fatto che l'argomento rappresentava allora in Marocco un tabù difficile da scardinare, un tabù che, come si vedrà, resterà vigente fino alla fine degli anni Novanta. Il potere politico, incarnato dalla figura del sovrano Hassan II, in quegli anni era infatti ostile a ogni tipo di manifestazione di dissenso rispetto a un discorso ufficiale imperniato sull'identità araba del Marocco e sul modello di autorità politica assoluta incarnato dalla monarchia alawita: le testimonianze sul periodo definito *années de plomb*<sup>(16)</sup> confermano tale situazione.

In questa fase, che arriva fino ai primi anni Novanta, gli elementi del discorso *amazigh* furono formulati e portati avanti dalle élites istruite operanti all'interno dei dipartimenti accademici delle università urbane, come quella di Rabat in Marocco e di Algeri e Tizi Ouzou in Algeria. Dal momento che il contesto politico non permetteva di promuovere delle vere e proprie rivendicazioni di carattere sociale e politico, si agì nell'ambito della ricerca

universitaria in Algeria e, in Marocco, dell'associazionismo culturale, secondo linee e modalità di organizzazione che si ispiravano al modello dell'associazionismo culturale che fioriva in quegli anni in Francia. Dovendo situare la propria attività all'interno degli spazi limitati di autonomia e libertà politica e culturale che caratterizzarono il Marocco fino ai primi anni Novanta, l'AMREC fu portata a privilegiare sin dai primi anni della sua esistenza un modello di rivendicazioni di tipo 'culturalista' nel quale l'obiettivo principale era costituito dal recupero e dalla valorizzazione pubblica di retaggi culturali dimenticati o espressamente cancellati dalla memoria storica del paese. Le associazioni culturali marocchine iniziarono negli anni '70 a diversificare i propri interventi: nacque così nel 1978 l'associazione *Tamaynut* che operava in ambito giuridico. La presenza delle associazioni cominciò a essere capillare, con l'apertura di sedi nelle aree rurali a maggioranza berberofona.

Come si vedrà di seguito, le differenze che emersero nel corso dei primi anni Ottanta tra i movimenti *imazighen* in Marocco e in Algeria riguardano in effetti tre elementi: soggetti coinvolti, tipologia di forma aggregativa, natura delle rivendicazioni. Mentre in Marocco le richieste di riconoscimento della componente *amazigh* continuano, fino all'inizio degli anni Novanta, a essere avanzate soprattutto dall'interno dei circoli intellettuali, attraverso l'associazionismo culturale, e riguardano fondamentalmente la valorizzazione di determinate espressioni culturali, in Algeria, già dall'inizio degli anni Ottanta si registra una convergenza di fatto tra l'attività di valorizzazione della lingua e della cultura cabile svolta dagli intellettuali e i movimenti sociali di protesta che coinvolgono strati più ampi della popolazione *amazigh*. Sarebbe eccessivo attribuire a questi intellettuali un ruolo di leadership nello sviluppo dei movimenti *imazighen* in Algeria, ma è invece innegabile che essi, operando all'interno delle università, abbiano avuto un importante ruolo di stimolo. A tal proposito, riferendosi a Mouloud Mammeri, Chaker sostiene:

Soyons clair: Mammeri n'était ni un «chef», ni un organisateur; il ne tirait «aucune ficelle», ne distribuait des tâches à aucun adepte. Il détestait même que l'on tentât de lui faire jouer un tel rôle. Son impact social, son intervention dans la cristallisation de la «mouvance berbère», il les devait avant tout à son rayonnement, à sa présence constante, sur la longue durée; à sa position de détenteur et de témoin d'un savoir, toujours prêt à recevoir, à écouter, à répéter le message de la berbèrité à une jeunesse avide de l'entendre (Chaker 1989: 153).

È possibile parlare invece di una vicinanza di alcuni di questi intellettuali ad alcuni partiti politici sensibili alla questione *amazigh*, come in particolare il FFS - *Front des forces socialistes*, partito laico di sinistra che nacque nel 1963 con l'intento di opporsi al governo di Ben Bella e che fu costretto a operare in clandestinità fino all'apertura dell'Algeria al multipartitismo del 1989. Come si vedrà, questa apertura, tuttavia, insieme agli eventi drammatici che la seguirono, porterà a un sempre maggiore allontanamento dei movimenti *imazighen* in Cabilia rispetto al sistema istituzionale dei partiti politici.

Come già accennato, la questione *amazigh* ha da sempre avuto in Algeria una forte connotazione regionale: a differenza del Marocco, dove il tessuto associativo sorto in ambiente urbano si diffuse in un secondo momento in maniera capillare anche nelle zone rurali, in Algeria la Cabilia è stata sin dall'inizio il cuore pulsante di ogni rivendicazione e i movimenti *imazighen* contemporanei si inseriscono in una lunga storia di episodi di ostilità della popolazione cabila nei confronti del *pouvoir* arabista centrale. Nel 1980, questa regione fu teatro del tragico susseguirsi di eventi ricordato come 'primavera berbera' (*Tafsut n Imazighen* in lingua *taqbaylit*, la lingua berbera parlata in Cabilia). Fu proprio il divieto imposto a Mouloud Mammeri di tenere una conferenza all'Università (allora denominata "Centro universitario") di Tizi Ouzou sulla poesia cabila antica a scatenare le proteste degli studenti e la risposta repressiva da parte della polizia, che provocò la morte di alcuni manifestanti. Nei mesi successivi, le manifestazioni di protesta si estesero, coinvolgendo non solo gli studenti, ma strati più ampi della popolazione locale. Per la loro drammaticità e durata, gli eventi della "Primavera berbera" possono essere considerati il primo momento importante in cui si manifesta pubblicamente l'opposizione di settori importanti della popolazione *amazigh* alla discriminazione politica e culturale e all'emarginazione sociale subite a causa della politica dell'élite politica dello Stato algerino indipendente. Per questo, a partire dagli anni Novanta, la "Primavera berbera" diverrà non soltanto in Algeria, un evento chiave e quasi di fondazione del 'risveglio' politico e culturale portato avanti dai movimenti *imazighen* (Masbah 2011).

*Lo sviluppo dei movimenti imazighen:  
dai primi anni Novanta ad oggi*

All'inizio degli anni Novanta si è aperta una nuova fase per i movimenti *imazighen* di Marocco e Algeria. Anche in quest'ultimo ventennio, la questione

*amazigh* si è configurata diversamente nei due paesi, anche se ciò non significa che proprio in questo periodo non emergano alcune significative convergenze nel tipo di rivendicazioni e di mobilitazione. Per comprendere tale passaggio bisogna guardare agli eventi politici di quegli anni.

In Marocco veniva firmata nel 1991 la Carta di Agadir, primo documento programmatico nel quale sei associazioni *amazigh*<sup>(17)</sup> presentarono le proprie rivendicazioni, che oltre a richiedere il riconoscimento del *tamazight* come lingua nazionale, proponevano un nuovo riconoscimento della componente *amazigh* come componente fondamentale dell'“identità culturale marocchina”. Nel documento si afferma infatti che

L'identité culturelle du Maroc se définit objectivement par les données suivantes: a) L'historicité de la langue et de la culture amazighes et leur enracinement dans la terre marocaine sont attestés depuis plus de 5 millénaires selon les documents archéologiques disponibles. b) La langue arabe et la culture arabo-musulmanes sont présentes au Maroc en tant qu'éléments constitutifs de l'identité culturelle marocaine depuis la pénétration de l'Islam durant le VII<sup>e</sup> siècle. c) L'interaction de la culture amazighe et des cultures avoisinantes et des cultures exogènes est un fait établi à travers l'histoire du Maroc; cette interaction a enrichi la culture amazighe sans en altérer les propriétés intrinsèques<sup>18</sup>

In questo passo sono evidenti alcuni elementi che contraddistinguono successivamente lo sviluppo del discorso rivendicativo dei movimenti *imazighen* in Marocco. Primo, l'uso del concetto di “identità culturale”, che non viene riferito specificamente alla sola componente *amazigh* della popolazione, ma all'intero Marocco. Secondo elemento è l'avverbio utilizzato in apertura, “oggettivamente”. Gli autori della Carta mostrano di non avere dubbi sulla natura degli elementi che compongono l'identità culturale marocchina: essi sono ‘oggettivi’ per l'appunto, e non implicano una prospettiva di parte. Un terzo elemento riguarda invece la relazione tra le due componenti principali, quella *amazigh* e quella araba; si riconosce implicitamente che la loro interazione è un elemento centrale tanto nella formazione dell'identità culturale marocchina quanto nella formazione e nella differenziazione di quelle due componenti e inoltre, se da un lato nella Carta si asserisce che tale interazione ha arricchito la cultura *amazigh*, dall'altro, con la frase finale si evidenzia (in contrapposizione con l'apertura iniziale) una visione piuttosto statica degli elementi che compongono la cultura di un gruppo.

Quello che avvenne in Marocco fu un passaggio

dal rifiuto da parte della politica istituzionale (in primo luogo da parte della casa reale) di riconoscere l'esistenza di una questione *amazigh*, alla necessità di aprire un confronto. Ciò avvenne tramite un processo lento e graduale: i discorsi promossi all'inizio di questo periodo dai movimenti *imazighen* si mantennero su un livello prudente. Nella prima citata Carta di Agadir si parla, ad esempio, della necessità di riconoscere la lingua *tamazight* come lingua nazionale al pari dell'arabo. Un riconoscimento di questo tipo corrispondeva alla mera accettazione dell'esistenza della lingua ma non prevedeva che si attuassero dei protocolli per la sua integrazione in ambito amministrativo e politico. Qualche anno dopo, il *Conseil National de Coordination entre les associations culturelles amazighes* (CNC) si spinse oltre, proponendo l'ufficializzazione della lingua *tamazight*, ma in quel contesto politico e storico le richieste non trovarono alcuna risposta da parte del sovrano Hassan II.

Nel 1994 l'arresto di sette attivisti, accusati di aver esposto dei cartelli contenenti scritte in lingua *tamazight*, fece sorgere un movimento di solidarietà e fece acquisire risonanza internazionale alla questione *amazigh*. Negli anni successivi vi furono delle deboli aperture da parte di Hassan II alla componente *amazigh* della società. Con l'ascesa al trono del figlio Mohamed VI i movimenti *imazighen* trovarono degli ulteriori stimoli a proseguire l'azione rivendicativa, ottenendo delle lente e graduali concessioni in termini di diritti formali da parte del potere centrale. Nel corso del regno di Mohamed VI, si può osservare come le rivendicazioni dei movimenti *imazighen* acquistino progressivamente una dimensione più specificamente politica: nel *Manifesto Berbero*, documento redatto nel 2000 da Mohamed Chafik, e firmato da 229 tra accademici, scrittori, artisti e intellettuali marocchini, le richieste politiche ed economiche vengono poste sullo stesso piano di quelle culturali. Anche in questo documento la questione dell'identità non è affrontata in riferimento alla sola componente *amazigh* della popolazione marocchina: l'intento primario del documento è di far emergere dopo anni di silenzi, il ruolo primario della cultura *amazigh* nella costruzione dell'identità marocchina. Ciò che viene sottolineato non è solo la negazione dell'identità *amazigh* in quanto tale, ma anche il suo apporto alla formazione di un'identità comune. Nel prosieguo del manifesto si collega il termine identità all'importanza degli elementi che la comporrebbero: in particolar modo si sostiene che la perdita di un elemento centrale come la lingua comporterebbe la scomparsa dell'identità *amazigh*.

Nel 2001 il nuovo sovrano riconobbe nel discorso ufficiale tenuto il 30 luglio in occasione dell'an-

niversario della sua ascesa al trono, la dimensione plurale (*amazigh*, araba, africana, e andalusa) dell'identità marocchina, e promosse la creazione dell'IRCAM (*Institut Royal de la Culture Amazighe*), ente consultivo incaricato di favorire l'integrazione della lingua *tamazight* in ambito educativo e istituzionale e di promuovere la cultura *amazigh* in tutte le sue espressioni, significativamente affidandone la direzione proprio a Chafik. La creazione dell'IRCAM, come si vedrà, generò tuttavia una frattura tra gli intellettuali *imazighen*: coloro che si espressero a favore sostennero che il nuovo ente avrebbe dato visibilità alla questione *amazigh*<sup>(19)</sup>, i contrari invece videro nell'Istituto un ulteriore centro di potere utile solo a cristallizzare le rivendicazioni dei movimenti e a poter gestire con più facilità il dissenso.

Il processo di riconoscimento della componente *amazigh* in Marocco ha infine avuto nel 2011, un momento chiave nella revisione della Costituzione politica del paese. Per la prima volta nel preambolo del nuovo testo si fa infatti riferimento chiaramente all'apporto della cultura *amazigh* nella costruzione dell'identità nazionale:

État musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen (Constitution du Royaume du Maroc 2011).

Nella Costituzione viene riconosciuto inoltre lo status di lingua ufficiale (al pari dell'arabo) del *tamazight*, e viene sottolineato che questa rappresenta un patrimonio comune a tutti i marocchini, rinviando però le modalità d'integrazione del *tamazight* nell'insegnamento e nella vita pubblica alla promulgazione di una legge specifica.

Piuttosto che dire che lo sviluppo di rivendicazioni di natura più esplicitamente politica da parte dei movimenti *imazighen* in Marocco nell'ultimo ventennio ha costituito una novità assoluta rispetto alla strategia da essi perseguita nei decenni precedenti, è corretto sostenere che il mutamento del contesto socio-politico registratosi con l'ascesa al trono di Mohamed VI ha permesso agli attivisti di presentare le loro richieste non più nella veste di pure rivendicazioni di politica culturale, ma in quella di rivendicazioni di riconoscimento politico.

Nonostante il processo in atto abbia portato a questa evoluzione, esso ha provocato la nascita all'interno dei movimenti *imazighen* di divergenze

sulle strategie rivendicative e il tipo di relazioni da intrattenere con le istituzioni del potere centrale. Una parte dei movimenti paventa infatti il rischio di una cristallizzazione delle rivendicazioni sul piano di riconoscimenti puramente formali e non su quello delle politiche concrete: la creazione di istituzioni *ad hoc* e il privilegio della sola dimensione normativa comporterebbe, in primo luogo, un 'ad-domesticamento' della questione *amazigh* da parte del potere centrale; secondariamente, entrambe rappresenterebbero un controsenso poiché legittimerebbero un sistema istituzionale di gestione autocratica del potere che, per com'è configurato, è invece l'obiettivo critico dei movimenti *imazighen*. In un documento intitolato "*La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la lumière de la Convention 169*" pubblicato dall'Associazione Tamaynut nel 2008, si individuano ad esempio tre diverse posizioni rispetto alla creazione dell'IRCAM: la prima è quella delle associazioni (il cui nome però non viene menzionato) che hanno accolto con favore la creazione dell'ente e che tendono a valutarne l'attività in base ai risultati concreti ottenuti di volta in volta; una seconda posizione lo considera l'espressione di una volontà politica di controllare i movimenti *imazighen*, e propone la creazione di un istituto realmente indipendente; infine, l'ultima posizione critica totalmente la creazione dell'ente e confida esclusivamente nel riconoscimento costituzionale di diritti per gli *imazighen* (Tamaynut 2008).

È importante inoltre sottolineare che negli anni che seguirono la redazione del Manifesto Berbero i movimenti *imazighen* in Marocco sono divenuti una componente importante dei movimenti sociali che richiedevano la definitiva apertura del paese alla democrazia: ciò testimonia della crescita, all'interno dell'attivismo *amazigh*, della consapevolezza che la richiesta di diritti linguistici e culturali specifici per gli *imazighen* non poteva essere slegata da un ambito più ampio di rivendicazioni che comprendeva i diritti sociali, politici ed economici di tutta la cittadinanza.

L'esempio più chiaro di questa convergenza è stata la partecipazione delle organizzazioni *imazighen* all'interno del Movimento 20 Febbraio, il movimento sociale di massa per la democratizzazione del paese, sorto in Marocco nel 2011 sull'onda delle manifestazioni che nello stesso periodo si sviluppavano in altri paesi del Maghreb. I movimenti *imazighen* non fornirono esclusivamente un appoggio esterno al Movimento 20 Febbraio, ma ne entrarono a far parte, evidenziando una condivisione di idee e di obiettivi tra componente araba e componente *amazigh* della società marocchina che nel periodo post-indipendenza non si era mai vista: si considerò che la rivendicazione di diritti culturali rientrasse

pienamente nelle richieste più generale di una maggiore democratizzazione del paese. Il risultato più importante di questa mobilitazione è stato, come già detto, l'ottenimento della revisione, nello stesso anno, della Costituzione Politica del paese.

L'importante presenza di attivisti *amazigh* nelle manifestazioni del *Movimento 20 Febbraio* mostra come sia stato improprio l'utilizzo diffuso dell'espressione "Primavera arabe" per parlare dei nuovi movimenti sociali e politici che in questo periodo hanno preso piede in tutta la regione nordafricana. Tale definizione, come ormai dovrebbe apparire chiaro, ha delle importanti implicazioni politiche poiché, come mostrano decenni di proteste nei confronti del potere costituito in Cabilia e, con modalità diverse, in Marocco (ma si potrebbero citare anche altri casi nella regione)<sup>(20)</sup>, è proprio l'insistenza sulla matrice araba come componente esclusiva, tanto culturalmente quanto politicamente, degli stati nazionali ad essere spesso stata oggetto di contestazione.

Se in Marocco, l'inizio degli anni Novanta segna l'inizio di un progressivo passaggio dell'attivismo *amazigh* dall'ambito dell'associazionismo culturale a un ambito organizzativo e rivendicativo di carattere più esplicitamente politico, per l'Algeria, come è noto, esso ha coinciso con lo sviluppo di una cruenta guerra civile. L'apertura al multipartitismo del 1989 aveva rappresentato un momento di cambiamento storico per il paese. Alle prime elezioni libere però la vittoria al primo turno del FIS, *Front Islamique du Salut*, non fu riconosciuta dai generali dell'esercito algerino definiti *janvieristes*, che destituiscono il neoletto Chadli Bendjedid. Ne seguì una campagna di arresti massivi degli esponenti del FIS e dei presunti simpatizzanti e l'inizio di una attività di guerriglia, durata fino ai primi anni del 2000 da parte di diversi gruppi islamici armati che interessò sia le zone rurali sia le città e che provocò migliaia di morti.

Mentre i movimenti *imazighen* marocchini riuscivano a rafforzare la propria presenza politica all'interno del paese, e contribuivano con la loro azione a far sì che il sovrano Hassan II avviasse un processo di democratizzazione del paese poi continuato dall'erede Mohamed VI, in Algeria gli *imazighen* si trovarono dunque a essere presi tra due fuochi: quello delle forze militari e quello dei movimenti islamisti.

In questo scenario, la questione *amazigh* riemergerà in Algeria solo nel 2001, in seguito a un tragico evento avvenuto in Cabilia. L'uccisione all'interno di una caserma di polizia di un giovane, Massinissa Guermah, innescò la serie di eventi definiti "Primavera nera", 31 anni dopo l'altra importante 'primavera' che aveva lasciato un segno indelebile nel mondo *amazigh*. I movimenti che sorsero in

seguito alla repressione poliziesca delle proteste di piazza dell'aprile 2001 per l'uccisione del giovane *amazigh*, adottarono delle forme di organizzazione comunitaria che riprendevano elementi dalle tipologie organizzative tradizionali attualizzandole rispetto al contesto, dando origine al *Mouvement Citoyen des Aarchs*, il quale si propose come una forma di organizzazione popolare democratica capace di prendere decisioni autonome sulle strategie e sugli obiettivi di azione politica senza passare per la delega ai partiti tradizionali, che ormai da tempo avevano perso credibilità agli occhi della popolazione cabila. Il movimento riuscì rapidamente a conferire una unitarietà alle rivendicazioni, ovviando alla disorganizzazione iniziale<sup>(21)</sup>. Il termine *Aarch* (pl. *Arouch* o *Aarchs*) in lingua *taqbaylit* definisce la tradizionale forma di assemblea politica utilizzata dalle tribù *amazighen* cabile, basata su forme di coesione sociale fondate sull'intreccio tra legami riferibili alla comune appartenenza territoriale e legami di comune appartenenza a un lignaggio<sup>(22)</sup>. Il *Mouvement Citoyen des Aarchs* si organizzò riprendendo questa forma assembleare, ma adattandone la strutturazione in funzione delle suddivisioni amministrative dello Stato algerino. Il nome scelto, considerate le differenze rispetto alla struttura pre-coloniale, assume quindi una connotazione principalmente simbolica, in cui si voleva sottolineare da una parte l'importanza e il carattere democratico delle forme assembleari di organizzazione politica e dei legami di solidarietà degli *imazighen* cabili e dall'altra il rifiuto del centralismo dello Stato algerino e dell'ideologia della radice araba dell'Algeria.

La ricerca di una continuità tra le forme di organizzazione politica del passato e quelle emerse con la "Primavera nera", è successivamente divenuto un elemento chiave di costruzione di una memoria comune dell'attivismo *amazigh*, non solo limitata alla Cabilia, secondo un meccanismo che Amrouche (2009) ha chiamato "ancestralizzazione della lotta".

### *La questione linguistica, fulcro delle rivendicazioni*

L'elemento che in maniera più immediata contraddistingue oggi gli *imazighen* rispetto al resto della popolazione nordafricana è la lingua; per questo, in un contesto nel quale, sia in Marocco sia in Algeria, con lo sviluppo degli Stati indipendenti i regimi al potere hanno messo in atto politiche che producevano una marginalizzazione dell'uso delle lingue berberofone, le principali rivendicazioni degli attivisti hanno riguardato il riconoscimento dei diritti linguistici. Come si è detto all'inizio, le stime parlano di una percentuale di berberofoni che

raggiunge il 50% in Marocco e il 25% in Algeria. Inoltre, in entrambi i paesi il plurilinguismo di una parte consistente della popolazione costituisce un dato di fatto: si utilizzano, secondo i contesti e gli ambiti dell'interlocuzione, l'arabo dialettale (lingua materna), l'arabo standard (solo per le comunicazioni ufficiali), le molteplici varianti di *tamazight* (lingue materne), il francese e, in misura minore, lo spagnolo. Se ognuna di queste lingue tende quindi a essere associata con una specifica sfera d'uso, è altrettanto vero che con le politiche di arabizzazione intraprese negli Stati indipendenti, l'uso delle lingue berbere è stato sempre più oggetto di discriminazione da parte del potere politico e della burocrazia, e considerato un segno di arretratezza culturale. In Marocco, dove i tassi di analfabetismo continuano anche oggi ad essere molto elevati<sup>(23)</sup>, l'utilizzo quasi esclusivo in ambito pubblico di lingue colte (arabo standard e francese nello specifico) ha di conseguenza comportato la conseguente esclusione di una larga fascia della popolazione berberofona dalla vita politica. Ciò spiega la centralità che nello sviluppo dell'attivismo *amazigh* ha avuto la richiesta di politiche che tutelassero e valorizzassero le lingue berbere, e l'importanza attribuita ai recenti riconoscimenti che, specialmente da parte dello Stato marocchino, si sono ottenuti a questo riguardo. Attualmente la lingua *tamazight* ha in Marocco lo status di lingua ufficiale, introdotto con la revisione costituzionale del 2011; in Algeria invece, dopo la revisione costituzionale del 2002, le lingue berbere mantengono lo status di lingua 'nazionale'.

In Marocco, dove l'insegnamento del *tamazight* è previsto dalla legge sin dal 2003, l'ottenimento, sancito dalla riforma costituzionale del 2011, dello status di lingua ufficiale dello Stato ha riaperto il dibattito sulle metodologie e i contenuti delle politiche linguistiche, soprattutto in campo educativo (Gandolfi 2010). Sia in ambito accademico che all'interno dei movimenti *imazighen* si è posta la questione della natura del *tamazight*: essa deve essere considerata una lingua unitaria o piuttosto un insieme di dialetti aventi una radice comune? A questa domanda è collegata una serie di altre questioni che vanno al di là del puro ambito linguistico. Innanzitutto, qualora prevalesse la tesi dell'unicità della lingua, essa fornirebbe una legittimazione teorica al discorso internazionalista che sarà discusso nel paragrafo seguente. Inoltre, per ciò che riguarda il Marocco, non si è ancora riusciti a trovare un accordo su come standardizzare le modalità di insegnamento scolastico del *tamazight*, e l'esistenza o meno di cattedre di insegnamento della lingua tende a essere confinata nelle regioni berberofone e a dipendere dall'interesse di singoli dirigenti scolastici. Attualmente esistono tre varianti dialettali in

Marocco (*tarifit*, *tachelit* e *tamazight*), tre in Algeria (*taqbaylit*, *chaoui* e *mzabit*) e una nella regione sahelico-sahariana dei Touareg (*tamasheq*). Gli studi di linguistica comparata hanno appurato una percentuale di radice lessicale comune del 55% per le sette varianti regionali (Mahrazi 2009). Sebbene le varianti regionali appartengano alla stessa famiglia linguistica, l'intelligibilità reciproca non è immediata. All'interno dei movimenti emergono attualmente due posizioni divergenti: una parte di essi sostiene che sia necessario lavorare per la creazione di una versione standard del *tamazight*, una lingua intermedia che acquisisca elementi da ognuna delle varianti parlate in Marocco e Algeria; un'altra parte dei movimenti sostiene, al contrario, che sia più utile conservare tale varietà linguistica, stimolando lo studio delle varianti dialettali nelle diverse regioni (Mahrazi 2009.).

La creazione di una versione standard rischierebbe però di generare un doppio registro linguistico: un *tamazight* colto da utilizzare in ambito transregionale e internazionale e un *tamazight* colloquiale per la vita quotidiana. Una soluzione del genere porterebbe ad acuire la stratificazione sociale interna alla popolazione *amazigh*, allargando la distanza tra élite letterate urbane e popolazione rurale, facendo venire meno la logica inclusiva che era stata alla base della richiesta di riconoscimento alle lingue berbere dello status di ufficialità. In Marocco, di fronte a questi dilemmi, si è finora adottato un approccio intermedio: attualmente i manuali scolastici utilizzati nelle scuole primarie sono redatti nei tre dialetti principali, ma progressivamente nel corso dei 6 anni di scuola primaria si tende ad integrare elementi degli altri dialetti (Abouzaïd 2006). Vi è invece un accordo abbastanza ampio sul fatto che sia necessaria un'operazione di adeguamento del *tamazight* rispetto ai tempi in cui viviamo: attualmente molti termini di uso corrente sono mutuati da altre lingue e ciò mostra i limiti del *tamazight* nel configurarsi come lingua attuale (Boukous 2009).

L'altro grande elemento di disaccordo sia in seno ai movimenti *imazighen* che nei confronti della politica istituzionale è quello relativo all'alfabeto da utilizzare per la trascrizione del *tamazight*. La scelta di riportare in vita l'alfabeto tradizionale, chiamato *tifinagh*, ha suscitato diverse critiche. In passato questo alfabeto aveva una valenza puramente simbolica, e fino ad oggi è stato utilizzato solo nelle cerimonie tradizionali. Un caso a sé è quello dei touareg, che hanno continuato a utilizzarlo anche in epoca recente. La decisione di utilizzare la grafia *tifinagh* in un certo senso rappresenta la volontà di imporsi definitivamente come 'cultura indipendente', e di sottolineare il proprio legame

con il passato. In seguito alla colonizzazione francese gli *imazighen* avevano cominciato a utilizzare i caratteri latini per trascrivere la propria lingua: questa opzione è tuttora molto diffusa in Cabilia (Silverstein, Crawford 2004). I sostenitori dell'utilizzo dell'alfabeto latino sottolineano i suoi vantaggi, in particolar modo la possibilità di rendere il *tamazight* una lingua aperta verso il mondo esterno (El Barkani 2010); al contrario, l'adozione dei caratteri *tifnagh* rappresenterebbe un segno di chiusura e rischierebbe di compromettere la sopravvivenza del *tamazight*. Negli ultimi anni si è assistito a scelte contrapposte in Marocco e Algeria: mentre l'IRCAM in Marocco ha deciso per l'utilizzo dei caratteri *tifnagh*, in Algeria ancora oggi si preferisce utilizzare i caratteri latini. Tra queste due posizioni, i partiti arabisti avevano tentato di introdurre una terza via, quella dell'utilizzo dell'alfabeto arabo, ma senza alcun appoggio da parte dei movimenti *imazighen*: al contrario, questa proposta era stata considerata come un ulteriore segno della volontà di imporre l'ideologia arabista.

Allo stato attuale, il riconoscimento costituzionale della lingua *tamazight* costituisce un punto di non ritorno in termini di diritti acquisiti dalla popolazione marocchina. Ai movimenti spetta un doppio compito: da un lato quello di confrontarsi e giungere a una soluzione condivisa riguardo alle forme di implementazione delle norme costituzionali, dall'altro quello di far sì che la questione *amazigh* non esca dalle priorità dell'agenda politica. In Algeria al contrario la concessione dello status di lingua nazionale alla lingua berbera sembra non avere rappresentato una soluzione soddisfacente in un'ottica di pieno riconoscimento dei diritti culturali: società civile e mondo associativo devono riuscire a riconquistare uno spazio adeguato all'interno di un quadro politico e sociale tuttora problematico.

### *La dimensione transnazionale nelle rivendicazioni degli imazighen: tra locale e globale*

Fino ad anni recenti, la rivendicazione di diritti specifici per la popolazione *amazigh* è stata un processo che riguardava l'ambito degli stati nazionali di Algeria e Marocco, dove peraltro costituiva un tabù per la maggioranza dell'opinione pubblica e della politica ufficiale: il poco che trapelava nei paesi occidentali era trasmesso proprio dagli *imazighen* della diaspora, emigrati principalmente in Europa e in Nord America. Fu proprio dagli espatriati che iniziarono a venire le prime denunce, a livello internazionale, della situazione di discriminazione nei confronti della propria popolazione nei paesi

d'origine. Il primo momento in cui si delineano le basi per l'internazionalizzazione della 'causa *amazigh*' può essere identificato nel festival del cinema di Douarnenez (Bretagna) tenutosi nell'agosto del 1994 e dedicato alla cultura *amazigh*. Durante il festival fu infatti firmata la *Déclaration de Douarnenez sur les droits identitaires, culturels et linguistiques des Imazighen*, che è la prima dichiarazione congiunta di associazioni marocchine, algerine e della diaspora in Francia, Belgio e Spagna<sup>(24)</sup>. Furono create in quell'occasione le basi per la fondazione del *Congrès Mondial Amazigh*, che avvenne l'anno seguente. Il CMA opera da allora su due livelli: quello interno agli stati e quello delle organizzazioni internazionali<sup>(25)</sup>.

Lo sviluppo di una dimensione transnazionale dei movimenti *imazighen* e i dibattiti su questo processo hanno riproposto la questione del passaggio da rivendicazioni di ambito regionale a richieste di rilevanza nazionale. In Marocco, dove l'attivismo *amazigh* è nato nei centri urbani, la sua connotazione regionale è stata sin dall'inizio molto debole, se non del tutto assente; in Algeria invece la forte associazione tra questione *amazigh* e autonomia della Cabilia ha costituito un elemento di lunga durata, che ancora oggi appare dominante.

Questo spiega perché la trans-nazionalizzazione della questione e dell'attivismo *amazigh* non abbia incontrato consensi unanimi tra gli attivisti. Intellettuali cabili come Salem Chaker e associazioni come l'AMREC hanno ripetutamente manifestato le proprie riserve in proposito: l'associazione di Rabat sostiene in particolare la necessità di contestualizzare le rivendicazioni, modellandole sulla base del quadro politico e sociale all'interno del quale si opera (Pouessel 2011). Secondo queste posizioni critiche, attribuire una dimensione transnazionale all'identità *amazigh* si rivela inconsistente se si considerano le diversità linguistiche e di percorsi storici delle differenti popolazioni berberofone e il fatto che gli *imazighen* non hanno mai avuto un'organizzazione politica unitaria centralizzata. Sul piano politico, per i sostenitori dell'approccio 'regionalista' i diversi aspetti della questione *amazigh* andrebbero trattati all'interno dei confini nazionali e, soprattutto al livello delle singole regioni, poiché le peculiarità di ognuna di esse rende impossibile l'applicazione di soluzioni valide per tutti i casi. Alla logica trans-nazionalista si contesta il rischio di omogeneizzazione degli *imazighen*, che porterebbe a cancellare le specificità culturali delle diverse popolazioni berberofone del Maghreb. Da questo punto di vista, l'attività svolta dal CMA presso diversi organismi internazionali connessi al sistema ONU, pur avendo l'intento di conferire il giusto valore alla varietà culturale del mondo *ama-*

*zigh*, si muoverebbe nella direzione opposta, quella della standardizzazione e dell'uniformità sia linguistica che culturale. Nel complesso, si può tuttavia concludere che oggi la dimensione regionale, la dimensione nazionale e quella transnazionale hanno finora costituito ambiti diversi, ma non inconciliabili, in cui gli attivisti della 'causa *amazigh*' hanno portato avanti le loro rivendicazioni e le richieste di riconoscimento. Resta una questione aperta quella di sapere se nel prossimo futuro tra questi diversi livelli in cui si muove e organizza l'attivismo *amazigh* si svilupperà un intreccio e un rapporto di complementarità più stretto, o invece una relazione apertamente conflittuale.

## Note

<sup>1</sup> Una trattazione più estesa dei temi affrontati nel seguente articolo si trova nella tesi di laurea che ho realizzato per il conseguimento della Laurea Magistrale in Cooperazione e Sviluppo nell'Università degli Studi di Palermo, a.a. 2012-2013 (relatore: Alessandro Mancuso).

<sup>2</sup> Sebbene oggi utilizzato correntemente in italiano, francese e inglese, nella sua accezione originaria, il termine 'berbero' ha chiaramente una connotazione negativa, derivando quasi certamente dal greco *barbaros*, cui corrisponde il latino *barbarus* e l'arabo *barbar*.

<sup>3</sup> Per una panoramica d'insieme sulla storia e sulla cultura delle popolazioni berbere/*imazighen* cfr. Brett e Fentress 1997; Camps 1996; Servier 2011. Una fonte fondamentale resta anche oggi l'opera di Ibn Khaldun le cui parti sui berberi/*imazighen* sono state pubblicate in lingua francese in forma di volume autonomo (Ibn Khaldun 2011).

<sup>4</sup> Dati riportati in *Encyclopedie berbère* (versione online: <http://encyclopedieberbere.revues.org/>), voce 'Langue'. Il termine *tamazight* è utilizzato per indicare la lingua parlata dagli *imazighen* nella sua struttura standardizzata, sebbene esistano molte varianti regionali (*tachelit*, *tarifit*, *taqbaylit* le più diffuse). Mentre in Marocco la popolazione che parla lingue berbere è distribuita in diverse regioni del territorio nazionale, in Algeria essa è concentrata, sebbene non esclusivamente, in Cabilia.

<sup>5</sup> Il termine è utilizzato al plurale per sottolineare la natura eterogenea delle rivendicazioni.

<sup>6</sup> Per il dibattito sulle cosiddette "politiche per il riconoscimento" in filosofia politica si vedano: Taylor 2010, Habermas 2010, Lanzillo 2005, Fraser 1996, Baumann

2003, Savidan 2010.

<sup>7</sup> Per un approfondimento sulla conquista del Maghreb da parte degli arabi e sulla resistenza berbera si veda: Monès (1990).

<sup>8</sup> La rivista uscì con il nome *Archives berbères* dal 1915 al 1921. In quest'anno, dalla confluenza tra questa rivista e il Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaine, nasce la rivista *Hespéris: Archives Berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, che continuerà con questo nome le sue pubblicazioni fino al 1960, anno in cui cambierà il suo nome in *Hespéris-Tamuda*, con il quale è tutt'oggi pubblicata. Tutti i volumi di *Archives berbères* sono consultabili, in versione digitalizzata, sul sito web della Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, alla pagina <http://bnm.bnrm.ma:86/ListeVol.aspx?IDC=23>. Tra gli altri studi di carattere etnografico e linguistico di epoca coloniale sulle popolazioni berbere/*imazighen* del Marocco si veda Laoust 1920.

<sup>9</sup> Per ciò che riguarda l'etnografia della Cabilia, va menzionata in particolare l'opera del generale Hanoteau (Hanoteau, Letorneux 2003 [1893]), mentre per ciò che riguarda la linguistica, *La langue berbère. Morphologie. Le verbe: étude de thèmes* di André Basset (2005 [1929]) resta anche oggi fondamentale per lo sviluppo dei successivi studi, soprattutto per ciò che riguarda l'analisi delle strutture linguistiche della lingua cabila. Per una rassegna d'insieme e un'analisi retrospettiva di questi studi si veda Chaker 1982.

<sup>10</sup> *Makhzen* è il termine arabo con il quale si definisce l'apparato di potere centrale.

<sup>11</sup> Come scrive Amselle con riferimento all'insieme dell'Africa coloniale francese: «Nei territori conquistati dalla Francia, la politica delle razze è all'origine di un'amministrazione qualificata "diretta" [...]. Sul piano economico, la separazione delle razze, che si traduce in particolare nell'eliminazione dei conquistatori e nella promozione delle popolazioni dominate, viene considerata, nella tradizione spenceriana, come la condizione di un vero sviluppo economico. Infine, nell'ambito etnografico, tale orientamento politico dà luogo alla produzione di tutta una serie di atlanti e carte amministrative, politiche ed etniche, che servono da base per la costituzione del sapere etnografico. Tale sapere permette a sua volta al colonizzatore di affermare il suo potere sulle popolazioni» (Amselle 1999: 57).

<sup>12</sup> *Dahir* è un termine arabo che nel regime del protettorato francese in Marocco, in cui il sovrano restava, da un punto di vista formale, il depositario del potere politico, indicava, e continua a indicare anche oggi un decreto reale avente forza di legge.

<sup>13</sup> Le proteste della componente araba della società contro l'approvazione del *dahir* berbero apparvero principalmente sulla stampa internazionale araba (Lafuente 1984), ma vi furono anche delle proteste di piazza represses talvolta nel sangue (Berque 1987).

<sup>14</sup> L'inizio del XX secolo fu un periodo di particolare fermento culturale e di attivismo negli ambienti religiosi e politici del mondo arabo. Durante gli anni Venti del Novecento si diffuse tra i giovani marocchini istruiti l'ideologia riformista salafita, che proponeva un ritorno ai dettami dell'islam originario, oltre che il pensiero panarabista.

<sup>15</sup> Partito politico nato dalle ceneri del PPA (*Parti du Peuple Algérien*), all'interno del quale per la prima volta alcuni esponenti parlano di "Algeria algerina", sottolineandone la caratteristica pluri-identitaria e le radici *amazigh*.

<sup>16</sup> Con l'espressione "Anni di piombo" ci si riferisce in Marocco al periodo che va dagli anni Sessanta agli anni Novanta, coincidente in pratica con il regno di Hassan II, caratterizzato da forti repressioni del *makhzen* nei confronti delle opposizioni politiche e sociali. Durante quegli anni furono compiuti arresti di massa degli oppositori politici e torture sistematiche, e si registrarono numerose sparizioni di oppositori. Nel 2004 il nuovo sovrano Mohamed VI ha promosso la creazione di una commissione che esaminasse le reali violazioni dei diritti umani durante il periodo considerato: l'*Instance Equité et Réconciliation* (IER). L'IER, dopo aver esaminato 16.800 casi relativi ai 43 anni del regno di Hassan II (1956-1999), ha accertato un numero di 9.779 violazioni dei diritti umani, e un numero complessivo di 1.018 morti. Per un'analisi dell'operato dell'IER si veda: Gandolfi 2010: 81-106.

<sup>17</sup> Testo disponibile all'indirizzo: [http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/charte\\_berbere.htm](http://www.tlfq.ulaval.ca/axl/afrique/charte_berbere.htm)

<sup>18</sup> Le sei associazioni firmatarie furono: AMREC, Tamaynut, Université d'Été, Tilelli, Ilmas e Association culturelle de Souss.

<sup>19</sup> Secondo Meryam Demnati, attivista *amazigh* marocchina, membro dell'OADL (*Observatoire Amazigh pour les Droits et les Libertés*), del CMA (*Congrès Mondial Amazigh*) e ricercatrice dell'IRCAM, «La creazione dell'IRCAM è arrivata grazie alle rivendicazioni del movimento *amazigh*, non è cascata dal cielo. Il manifesto *amazigh* del 2000 era più forte rispetto ai documenti precedenti, ed è arrivato nel momento in cui il nuovo re era salito al trono: è stata una scelta voluta, dovevamo fare capire subito al nuovo sovrano le nostre intenzioni. Un milione di persone ha firmato. Non solo la pressione popolare marocchina ha avuto un ruolo, ma anche ciò che succe-

deva in Algeria ha giocato a favore. Inoltre la questione sorgeva nel periodo in cui Mohamed VI voleva inserirsi in un contesto di rispetto dei diritti umani» (intervista da me realizzata il 15/07/2013, traduzione mia). Per una lettura analitica delle varie posizioni presenti nell'attivismo *amazigh* rispetto ai rapporti con le istituzioni statali, si veda: Silverstein, Crawford 2004.

<sup>20</sup> Emblematico è il caso della Libia, paese in cui la dittatura quarantennale di Gheddafi ha represso ogni possibilità di espressione della popolazione *amazigh*: questa, seppure numericamente meno rilevante che in Algeria e in Marocco, ha contribuito attivamente alle proteste e alle azioni che hanno portato al rovesciamento del regime del Colonnello.

<sup>21</sup> Per un approfondimento delle attività di questo movimento, si consiglia il documentario K. Metref, M. Servergnini, *Il ritorno degli Aarch*, 2003, realizzato da Arcoiris Tv, disponibile all'indirizzo: <http://www.arcoiris.tv/scheda/it/494/>.

<sup>22</sup> Per una rassegna della letteratura antropologica sulle forme di organizzazione sociale tradizionale in Cabilia si veda: Abrous 2004.

<sup>23</sup> Secondo lo *Human Development Report* dell'UNDP pubblicato nel 2013, nel 2010, il tasso di alfabetizzazione adulta in Marocco è appena del 56%.

<sup>24</sup> La Dichiarazione fu firmata dalle seguenti associazioni: Survie Touarègue-TEMOUT (Francia), A.B.C.D. (Francia), IDLES (Algeria), TILELLI (Marocco), TAMAZGHA (Francia), C.D.E.A. (Spagna), TIFINAGH (Marocco), AMAZIGH-BREIZH (Francia), TRIBAL ACT (Francia), Asociacion Amigos del Tamazight (Spagna), ADESSE (Marocco), Association de l'Université d'Été d'Agadir (Marocco), AMREC (Marocco), A.E.C.F.B. TAMAZGHA (Francia), THIZIRI (Francia), A.N.C.A.P. (Marocco), A.C.B. AMAZIGH (Francia), Maison du RIF (Spagna), A.J.B. (Francia), Association N'Imazighen (Belgio), A.D.C.B. (Francia), A.C.B. (Francia), AFUS DEG WFUS (Francia), CYRAV (Francia), A.C. Amazir (Francia).

<sup>25</sup> Mentre il CMA agisce al livello delle Nazioni Unite, altri organismi come Tamaynut e OADL – *Observatoire Amazigh des Droits et des Libertés* lavorano rispettivamente per inserire la questione *amazigh* nell'ambito della Convenzione 169 dell'*International Labour Organization* (ILO) sui diritti dei popoli indigeni e tribali, e con *Human Rights Watch*.

## Riferimenti bibliografici

Abouzaïd M.

2006 *Politique linguistique éducative à l'égard de l'amazighe (berbère) au Maroc: des choix sociolinguistiques à leur mise en pratique*, tesi di dottorato, Università di Grenoble.

Abrous D.

2004 «Kabylie: Anthropologie sociale», in *Encyclopédie Berbère*, XXVI, Judaïsme, Kabylie, versione on line: <http://enciclopedieberbere.revues.org/1416>

Amrouche N.

2009 «De la revendication kabyle à la revendication amazighe: d'une contestation locale à une revendication globale», in *L'Année du Maghreb*, V: 145-161.

Amselle J.-L.

1999 *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.

Baumann G.

2003 *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, il Mulino, Bologna.

Basset A.

1929 *La langue berbère. Morphologie. Le verbe: étude de thèmes*, Leroux, Paris (2<sup>ème</sup> ed. L'Harmattan, Paris 2005).

Berque J.

1987 «La politique et le nationalisme au Maghreb et au Sahara, 1919-1935», in Abu Bohaen (a cura di) 1987, *Histoire générale de l'Afrique: VII. L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Edition Unesco: 649-668.

Boukous A.

2009 «Aménagement de l'amazighe: pour une planification stratégique», in *Asinag*, III: 13-40.

Brett M., Fentress E.

1997 *The Berbers*, Blackwell, Hoboken.

Camps G.

1996 *I berberi*, Jaca Book, Milano.

Chaker S.

1982 «Réflexions sur les Études Berbères pendant la période coloniale (Algérie)», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXIV: 81-89.

1984 «Langue et identité berbères (Algérie/émigration): un enjeu de société», in *Annuaire de*

*l'Afrique du Nord*, XXIII: 173-180.

1989 «Mouloud Mammeri (1917-1989)», in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, LI: 151-156.

1995 *Linguistique berbère. Études de syntaxe et de diachronie*, Peeters, Paris.

1998 «Les études berbères: évolutions récentes», in *Inalco*: 1-9.

Cheriguen F.

1987 «Barbaros ou Amazigh. Ethnonymes et histoire politique en Afrique du Nord», in *Mots*, XV: 7-22.

*Constitution du Royaume du Maroc*, disponibile all'indirizzo [www.amb\\_maroc.fr/constitution](http://www.amb_maroc.fr/constitution)

El Barkani B.

2010 *Le choix de la graphie tifnaghe pour enseigner-apprendre l'amazighe au Maroc: conditions, représentations et pratiques*, tesi di dottorato, Università J. Monnet, Saint Etienne (Francia).

Fois M.

2013 *La minoranza inesistente: i berberi e la costruzione dello stato algerino*, Carocci, Roma.

Fraser N.

1996 «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género», in *Revista Internacional de Filosofía Política*, VIII: 18-40.

Gandolfi P.

2010 *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo*, Città aperta, Enna.

Habermas J.

2010 «Lotte di riconoscimento nello stato democratico di diritto», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano: 63-110.

Hanouteau A., Letourneux A. H.

2003 *La Kabylie et les coutumes kabyles: Tomes I-III [1893]*, Bouchène, Parigi.

Ibn Khaldun

2011 *Histoire Des Berbères Et Des Dynasties Musulmanes de L'Afrique Septentrionale*, Nabu Press, Firenze.

Lafuente G.

1984 «Dossier marocain sur le dahir berbère de 1930», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, XXXVIII: 83-116.

- Lanzillo M. L.  
2005 *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari.
- Laoust E.  
1920 *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, A. Challamel, Paris.
- Mahrazi M.  
2009 «La démarche pan-berbère est-elle possible pour une éventuelle standardisation de la langue berbère?», in *Asinag*, III: 41-52.
- Mammeri M.  
1980 *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, Paris.  
1987 *Précis de grammaire berbère*, Awal, Paris.
- Masbah M.  
2011 *The amazigh in Morocco: between the internal and the external*, Arab Center for Research & Policy Studies, Doha Institute, Case analysis.
- Metref K., Severgnini M.  
2003 Il ritorno degli Aarch, *documentario* realizzato da Arcoiris Tv, disponibile all'indirizzo: <http://www.arcoiris.tv/scheda/it/494/>.
- Monès H.  
1990 «La conquête de l'Afrique du Nord et la résistance berbère», in El Fasi M. (éd.) 1990, *Histoire générale de l'Afrique: III. L'Afrique du VII à l'XI siècle*, Edition Unesco: 251-272.
- Montagne R.  
2000 *Ribelli del deserto. Vita sociale e politica dei berberi [1930]*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Pouessel S.  
2011 «Une culture méditerranéenne fragmentée: la revendication amazighe entre local(ité) et transnational(ité)», in *HAL-SHS (Sciences de l'Homme et de la Société)*: 1-21.
- Pouillon F.  
1993 «Simplification ethnique en Afrique du Nord: Maures, Arabes, Berbères (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)», in *Cahiers d'études africaines*, XXXIII: 37-49.
- Savidan P.  
2010 *Il multiculturalismo*, il Mulino, Bologna.
- Servier J.  
2011 *Les Berbères*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Silverstein P., Crawford D.  
2004 «Amazigh Activism and the Moroccan State», in *The Middle East Report*, CCXXXIII: 44-48.
- Taylor C.  
2010 «La politica del riconoscimento», in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano: 9-62.
- Tamaynut  
2008 *La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la lumière de la conv. 169*, www.ilo.org



Piera Rossetto

## Juifs de Libye : notes pour une « cartographie » des lieux migratoires

Cette nuit, le vent est plus fort que d'habitude, et la mer offre d'invisibles cristaux de sel à ma barbe. J'allume une autre cigarette: trente années sont passées, et prendre l'avion de nuit est encore une fuite. J'essaie de bondir de mer mes poumons, mes oreilles, mon nez : je respire profondément, en retenant l'air aussi longtemps que possible, j'essaie de me libérer des odeurs et des bruits.

(Magiar 2003 : 269)

### Introduction

En décembre 2011, je collaborai à l'organisation à Venise d'un séminaire autour de différentes questions liées à l'héritage colonial italien en Libye<sup>1</sup>. Parmi les participants, il y avait un monsieur né en Libye d'une famille italienne et forcé à quitter le pays en 1970. Quelques jours après le séminaire, il m'envoya un courriel. À en juger par ses mots, les interventions l'avaient profondément touché et replongé dans sa propre histoire, à la fois personnelle et collective. Dans le courriel, il m'écrivait : « Nous nous sommes liés d'amitié, Italiens, Juifs, Maltais, Grecs et Arabes. La Libye est ma terre, je suis un *wald al balad*, un fils du Pays, ainsi que nous appellent les Libyens eux-mêmes ; c'est ainsi que je me sens, même si l'individu qui vient d'être brutalement destitué ne nous a laissé qu'une histoire, nous privant de notre géographie ».

Si je rapporte cette anecdote, ce n'est pas dans l'idée d'aborder l'ensemble des questions soulevées par ce message, mais parce que ces quelques lignes me paraissent souligner très efficacement le noyau thématique de mon propos : le lien inextricable entre histoire et géographie, entre expérience du temps et de l'espace, ou mieux de temps et d'espaces, éléments constitutifs de l'expérience migratoire – l'expérience diasporique juive n'échappant pas à ces mêmes dynamiques. De fait, je voudrais proposer ici une sorte de « cartographie des lieux migratoires de la diaspora juive libyenne », construite à partir de l'imbrication entre éléments géographiques, symbo-

liques et relationnels, tels qu'ils sont évoqués dans les entretiens et les récits de vie que j'ai pu recueillir auprès de Juifs de Libye<sup>2</sup>.

Mes propos s'inscrivent, il me semble nécessaire de le préciser, dans le cadre de ma thèse de doctorat, encore en progrès au moment où je les écris<sup>3</sup>. Ma recherche vise à interroger les processus de reconstructions identitaires et de mémoires partagées (ou présumées telles) de la diaspora juive libyenne. La démarche est comparative (entre Israël et l'Italie) et le cadre historique de référence court de 1948 à nos jours. Il s'agit d'une recherche qui se base principalement sur des récits de vie, mais qui s'appuie aussi sur d'autres sources<sup>4</sup>. Une importance particulière est donnée à la perception subjective des événements qui déterminèrent le départ de Libye, mais aussi aux conditions d'arrivée et d'installation dans le nouveau pays d'accueil.

Dans cet article, je voudrais donner quelques aperçus de mon étude, qui entend contribuer à l'enrichissement du débat sur les migrations juives de Libye, un sujet qui est resté à l'écart dans les études sur les Juifs d'Afrique du Nord. Il faut d'abord rappeler que l'histoire des communautés juives-libyennes n'a pas été traitée avec la même ampleur que d'autres communautés ressortissantes de l'Afrique du Nord ou du Moyen Orient (Attal 2010). À ce constat, on pourrait ajouter avec Haim Saadoun (2007) que des aspects entiers de la vie des Juifs de Libye attendent d'être approfondis. Aux exemples cités par Saadoun<sup>5</sup>, qui sont centrés essentiellement sur les Juifs en terre de Libye, ma recherche ajoute un questionnement sur la mémoire de ces mêmes sujets, dans les temps et les espaces/lieux de l'« après départ », et ce dans une perspective anthropologique comparative.

Une précision s'impose par rapport à mon usage des mots « carte » et « cartographie », que j'avoue d'emblée surtout métaphorique. Si la carte représente un instrument apte à retracer son propre parcours migratoire (Briani 2012), ou les espaces complexes du quotidien (Roeskens 2009) ce n'est pas dans ce sens-là que je la mobilise : il ne s'agit pas ici de demander à mes interlocuteurs de produire un plan de leur maison ou de leur ville et de laisser les

souvenirs s'écouler des signes qu'ils marquent sur un papier. Il ne s'agit pas même de construire une carte pour géolocaliser ou donner une organisation systématique aux informations recueillies (Chételat 2013).

La carte telle que je l'envisage incarne ma progressive appréhension du fait juif-libyen dans son parcours migratoire comme il m'est transmis au cours des entretiens, au fil des récits, au moment des rencontres. Métaphoriquement, elle « incarne » (*embodiment*) mon cheminement dans l'espace de la diaspora juive-libyenne, une sorte de « *diary of the streets I walk* » (Sohei Nishino sur le projet *Diorama Map London* [2010]<sup>6</sup> dans Roberts 2012 : 6), ces « rues » étant les mémoires, les émotions et les perceptions de mes interlocuteurs. Dans ce sens de progression et de cheminement, la carte que je propose rejoint l'idée d'une cartographie « en tant que processus » (Caquard 2014 : 2), démarche propre à la *post-representational cartography*. Bien qu'il existe des approches qui essayent de rendre compte cartographiquement des données qualitatives d'un terrain (Olmedo 2011), ma carte des lieux migratoires des juifs de Libye reste, au moins pour l'instant, essentiellement métaphorique<sup>7</sup>.

Dans un premier temps, je dessinerai les coordonnées qui définissent les contours historiques et méthodologiques de ma contribution, en affirmant la nécessité d'en élargir le cadre de référence afin d'envisager les phénomènes de porosité, d'hybridation et d'appartenances multiples qui caractérisent l'histoire des Juifs de Libye. Dans un second temps, j'essaierai de situer de premiers points sur la carte en tenant compte, en première instance, de la polarité entre le concept d'espace, neutre et géométrique, et celui de lieu, doté de sens et habité par des relations sociales. Je chercherai ainsi à éclairer comment l'expérience multisensorielle est profondément impliquée dans la construction des lieux et dans le processus de remémoration. Une troisième partie, enfin, soulignera comment, à côté des lieux évoqués par les sens et des différentes reconstructions possibles, on trouve des 'lieux de parole' où il est possible d'évoquer une partie du parcours qu'on a fait. Il s'agira d'examiner le cas d'une activité collective qui s'est déroulée à Rome en 2012 et qui marque un autre point sur la cartographie de la diaspora juive-libyenne.

*Les coordonnées cartographiques : cadre historique et méthodologie d'analyse*

La période historique dans laquelle s'inscrit l'expérience migratoire juive-libyenne que je considère, court de 1948 à nos jours et se caractérise par un progressif effacement des communautés juives

dans l'ensemble des pays de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient. Pour ce qui concerne les territoires de la Libye contemporaine, deux principales vagues migratoires ont mis fin à la présence juive en Libye dans la deuxième moitié du XX siècle. De 1948 à 1952, une première vague de départ vers Israël concerna 30.000 Juifs de Lybie, sur une population totale de 36.000 Juifs. À ce moment-là, des processus historiques très importants se déroulaient : du côté de la Libye, on se situait entre la fin de la présence des troupes britanniques sur le territoire libyen et la proclamation de l'Indépendance ou plutôt la création du Royaume de Libye, réunissant, sous le roi Idris, les différentes composantes historiques et sociales du pays : la Tripolitaine, la Cyrénaïque et le Fezzan (Khadduri 1967 ; Martel 1991 ; Vanderwelle 2006 ; Baldinetti 2010) ; du côté israélien, on était au lendemain de la proclamation de l'État d'Israël (15 mai 1948), entre le déclenchement de la guerre arabo-israélienne et les nombreuses vagues migratoires de Juifs européens et de Juifs de pays arabes qui, en l'espace de quelques années, doublèrent le nombre de la population juive installée en Israël (Hacohen 2003). Une deuxième vague migratoire eut ensuite lieu en 1967. Suite au déclenchement de la guerre des Six Jours entre Israël et les pays arabes et aux violentes émeutes qui suivirent, presque tous les Juifs de Libye quittèrent le pays en masse en direction de l'Italie (environ 6.000 personnes). La moitié d'entre eux poursuivit la trajectoire vers Israël, l'autre moitié s'installa principalement à Rome et représenterait aujourd'hui – mais les données statistiques sont difficiles à vérifier – presque un tiers de la communauté juive de Rome (De Felice 1978 ; Roumani 2008).

La dispersion spatiale des communautés juives-libyennes à l'époque contemporaine couvre, en réalité, différents pays d'installation : Israël, Italie, Angleterre mais aussi États-Unis, Canada, France, Australie. Pourtant, c'est en Israël et en Italie que les Juifs de Libye se sont installés pour la plupart, tandis que le choix d'autres pays peut être considéré comme véritablement minoritaire.

Cette dernière remarque, à savoir le fait que les Juifs de Libye se sont installés majoritairement en Israël et en Italie, peut nous conduire à dire, avec Nancy Green, que nous sommes dans le cas d'une communauté dispersée sur deux territoires et donc à considérer le modèle de la « comparaison divergente » comme un possible modèle interprétatif de ce cas particulier d'émigration (Green 2002). L'adoption de cette démarche, que j'assume comme choix méthodologique, comporte plusieurs conséquences, dont il sera question lors d'une discussion d'ensemble de ma recherche et de ses résultats. Je crois néanmoins important d'en énoncer au moins

quelques aspects dans le cadre de cet article, afin de situer mon analyse et mon positionnement.

Selon Green, adopter la démarche de la comparaison divergente signifie « poser autrement les questions de tradition et d'adaptation, de culture et de structure » et en situer l'explication « plutôt dans le pays d'arrivée » (Green 2002 : 31). Ce point d'observation permettrait, continue l'historienne, d'« évaluer l'importance relative du bagage importé ou de conditions trouvées sur place » (*ibid.*). Par cette perspective, il devient dès lors possible de mettre en lumière les différenciations entre les migrants par rapport au « bagage emporté » et donc, ajouterais-je, par rapport à tout type de diversité qu'ils ont amenée avec eux et qui les constituent dans leur subjectivité et intersubjectivité. Étudier les Juifs de Libye entre Israël et l'Italie signifie ainsi considérer dans une perspective comparative le poids des éléments qui ont déterminé leur parcours migratoire : appartenance sociale, capital humain et culturel, trajectoires familiales et réseaux d'appui.

En adoptant cette démarche, j'entends contribuer à complexifier la notion même de « *Libyan Jewry* » (Goldberg 2012), en ligne avec une perspective socio-anthropologique qui considère le « fait juif » au pluriel, dans le sens de la mise en avant des manières plurielles « de se dire juif, d'être juif et de vivre son judaïsme ou sa judéité, c'est-à-dire de se référer à cet univers de sens qui ne se résume jamais par une seule et unique dimension, spirituelle, culturelle ou historique » (Bordes-Benayoun 2014).

L'adoption de l'approche suggérée par Green comporte deux autres conséquences. D'un côté, elle nous permet de mettre en question une certaine pratique d'« hégématisation du fait juif », conçue comme une conséquence ou une dérive du processus de négation du contexte socio-culturel d'origine, pratique qui tend à affirmer « une sorte d'essentialisation de la culture juive que l'on conçoit comme si elle avait été fixée une fois pour toutes, en un lieu et un temps précis et n'était pas le résultat de 'contaminations' continues » (Trevisan Semi 2014). D'un autre côté, cette démarche nous conduit à mettre en avant la complexité des phénomènes historiques, politiques, sociaux et culturels qui, comme on vient de le rappeler ont intéressé toutes les sociétés de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient pendant la période que l'on considère. Ainsi, la fin de la présence juive en Libye et, plus généralement, l'effacement des communautés juives du monde musulman, ne représente pas un fait isolé du contexte dans lequel il s'est produit. Comme le soulignent Abécassis et Faü (Abécassis, Faü 2011), on assiste plutôt à « un reflux de formes séculaires de cohabitation interconfessionnelle [...]

contemporaine de véritables lames de fond ayant affecté ces sociétés [...]. Pour tous, juifs, musulmans ou chrétiens, l'entrée dans la modernité a été payée au prix fort d'une rupture radicale avec le passé, suscitant des mobilités nouvelles, massives et plus lointaines, s'accompagnant d'une porosité plus grande des statuts personnels et d'une réinvention de traditions » (Abécassis, Faü 2011, 840).

Une dernière remarque s'impose par rapport au choix des récits recueillis. D'autres études menées sur les communautés juives ressortissantes du monde arabe et musulman ont par ailleurs montré comment l'imbrication de multiples récits personnels, recueillis auprès de Juifs comme de non-Juifs, à propos du départ des Juifs de ces pays, se révèle une démarche efficace, en contribuant à une construction stratifiée et nuancée de mémoire et de représentations liées aux événements en question (Trevisan Semi, Sekkat Hatimi 2011 ; Trevisan Semi, Rossetto 2012). Tout en étant consciente de la richesse de cette approche, mais en même temps aussi de la difficulté de mener un terrain en Libye, ma thèse se limite à l'analyse de récits produits exclusivement par des Juifs. En plus, pour ce qui concerne cette contribution, je me fonderai exclusivement sur des propos recueillis auprès de Juifs libyens émigrés et installés en Italie pendant la deuxième grande vague migratoire (après 1967).

Par rapport à mon objectif de dessiner une « carte des lieux migratoires » des Juifs de Libye, le cadre historique et la méthodologie d'analyse que je viens d'introduire font fonction de contours pour la carte même. De quelque manière, ils représentent de premières « coordonnées cartographiques » qui encadrent l'espace d'une partie de mon ethnographie. Mais quels lieux convient-il de situer sur cette carte ? Selon quels critères les choisir parmi les multiples espaces évoqués dans les entretiens et sur le terrain ? La partie suivante tente répondre à ces questions, en éclairant tout d'abord ma position par rapport au langage géographique mobilisé dans mes propos.

#### *Lieux, sens et reconstructions*

Si l'on veut construire une carte des lieux migratoires des Juifs de Libye, il est fondamental de tenir compte de la polarité entre l'espace neutre et géométrique où des flux quantitatifs d'êtres humains se déplacent, et les lieux conçus comme des points denses, auxquels on attribue des valeurs, des perceptions personnelles, des projections identitaires, des expériences émotionnelles. Ce sont ces derniers, les lieux comme points denses, que ma carte propose de cartographier. La construction de ces

« points denses » à travers l'expérience sensorielle, et la relation entre sens et processus de remémoration sont les questions auxquelles va toucher cette partie de mon article.

Mon usage du lexique géographique est principalement métaphorique. Il s'agit d'utiliser les mots de la géographie et de la cartographie dans un sens créatif, évocateur et heuristique, un usage de plus en plus répandu suite au « tournant spatial » des disciplines humaines et sociales (Warf, Arias 2009). Les études juives n'ont pas échappé à ce tournant (Fonrobert 2009) et l'espace du lieu dans l'expérience juive fait l'objet de plus en plus de colloques aussi bien que d'ouvrages (Mann 2006 ; Brauch *et al.* 2008 ; Mann 2012 ; Azria 2013). L'anthropologie s'est toujours intéressée aux dimensions spatiales des croyances et pratiques culturelles (Paul-Lévy et Segaud 1983 ; Lawrence et Low 1990) ; elle continue à s'interroger sur son positionnement par rapport à l'espace, en tant que composante essentielle de la théorie socioculturelle (Low, Lawrence-Zúñiga 2003).

Mon usage du lexique géographique se situe donc au croisement de ces différentes disciplines. Dans l'hétérogénéité de leur perspectives, elles continuent à s'interroger autour du lieu, un concept qui a émergé pendant les années 1970 comme concept-clé de la géographie culturelle humaniste (Tuan 1977 ; Sanguin 1981). Pour ce qui concerne cette discipline, on assiste aujourd'hui à un phénomène de retour du lieu (Agnew 2011), qui avait été marginalisé en faveur de l'espace, concept fort pour l'interprétation socio-économique de la société globalisée et néo-libérale. Le retour du lieu et du « soi-géographique » au centre du débat (Antonsich 2010 ; Lewicka 2011), nous rappelle le rôle fondateur joué par Yi Fu Tuan dans la construction de la notion d'espace-lieu et fonde le choix de revenir à ses propos dans ma construction de la carte migratoire des juifs de Libye.

Comme nous le rappelle le géographe Yi Fu Tuan, c'est le lien que l'on met en place avec le lieu qui le transforme d'espace en lieu: « When space feels thoroughly familiar to us, it has become place » (Tuan 1977 : 73). Ce qui au début nous apparaît comme un « espace » indifférencié, continue Tuan, devient un 'lieu' au fur et à mesure qu'on le connaît mieux et qu'on lui attribue une signification. L'espace demeure un concept plutôt abstrait jusqu'à ce que, grâce à l'expérience, on se lie soi-même à lui et qu'en faisant cela, on le transforme en ce qu'on appelle « a meaningful location » (Creswell 2004 : 7). Par le terme d'« expérience », Tuan entend les différentes manières à travers lesquelles on donne sens à une réalité et on la construit. Ces différentes manières d'appréhension de la réalité varient, selon

le géographe, « from the more direct and passive senses of smell, taste, and touch, to active visual perception and the indirect mode of symbolization » (Tuan 1977: 8-9). C'est donc à travers les sens et les processus de symbolisation qu'on fait l'expérience de l'espace et, grâce à cette expérience sensorielle et symbolique, qu'on transforme ce dernier en un lieu, c'est-à-dire en un espace doté de signification. Il s'agit d'une expérience multisensorielle et la multisensorialité, comme nous le rappelle David Howes, représente « notre façon habituelle de percevoir et d'être en relation au monde » (Howes 2003 : 120).

Sans vouloir entrer ici dans le débat sur l'anthropologie des sens ou anthropologie sensorielle (Howes 2013)<sup>8</sup>, je retiens cette dernière remarque sur le rôle des sens dans notre façon de percevoir et d'être en relation au monde parce qu'elle permet de donner sens au processus de remémoration, tel qu'il se manifeste dans les récits de mes interlocuteurs. Sens et mémoire sont profondément imbriqués, en effet, les associations entre plusieurs sens facilitant la récupération du souvenir (Candau 2005).

Au prisme de cette conception du lieu, espace habité de signification et incarné à travers l'expérience, j'ai considéré les multiples espaces évoqués dans les entretiens et sur le terrain. Parmi eux, j'ai choisi quelques exemples parmi ceux qui représentaient de véritables points denses : habités par des perceptions personnelles, des projections identitaires et des expériences émotionnelles.

Un premier point à situer, dans cette perspective, serait la ville où on est né et où on a grandi, et avec laquelle on nourrit un lien qui s'est construit à travers l'expérience multisensorielle. Qu'il s'agisse de Tripoli ou de Benghazi, le lien avec la mer et le *lungomare* de ces villes continue à être décrit d'une façon fortement émotionnelle qui renvoie à un lien quasi viscéral. Cela arrive au point que dans une réélaboration a posteriori de la migration, il est évoqué comme la raison pour laquelle beaucoup de Juifs de Libye se sont installés en Israël dans des villes donnant sur la mer. Parmi elles, on pourrait citer Netanya, mais aussi Ashkelon, Bat Yam. En réalité, du point de vue historique, l'installation des nouveaux immigrants (*olim chadashim*, en hébreu) en Israël pendant les années cinquante a été déterminée par les politiques de développement et d'urbanisation de l'État israélien, les préférences des immigrés n'étant absolument pas prises en considération (Bernstein 1981; Yiftachel, Tzfadia 2004; Kozlovsky 2008). Au-delà de son imprécision historique, ce discours de migration révèle pourtant la puissance de ce lien et son influence dans la reconstruction mémorielle.

Même dans les récits de ceux qui gardent des

souvenirs plutôt négatifs de leur vie en Libye, et qui plusieurs fois répètent « Rien ne me lie plus à la Libye », la mer demeure comme quelque chose de positif, malgré tout, dans leur mémoire. Le lien avec la nature est alors évoqué comme la seule chose dont on a nostalgie, comme il apparaît dans l'extrait d'un entretien avec A., qui me semble révélateur.

A. a quitté Tripoli en 1967, alors qu'une partie de la famille restait en Libye, en espérant que tout se résoudrait. Mais la situation en Libye continua de se détériorer, jusqu'à ce qu'A. cesse d'avoir des nouvelles de ses parents. En plus du traumatisme de la guerre et du départ soudain, A. a ainsi vécu un autre traumatisme, lié au destin incertain d'une partie de sa famille, celui de l'incertitude de jamais revoir ses proches.

Piera : Pour ce qui concerne la Libye, le lien avec le pays, est-ce qu'il s'agit d'un pays totalement éloigné...avez-vous jamais pensé à y revenir...

A. : Tenez compte que 44 ans sont passés, eh bien...oui, il y a quelques années j'aurais bien aimé y revenir parce que je ne peux pas oublier la couleur de la mer. Ma famille possédait 2 km de côte, et puis nous possédions une ferme où on cultivait des oliviers plantés par mon grand-père, l'huile était utilisée pour produire le savon, et moi, la couleur de la mer je ne l'ai jamais oubliée, ni le bruit de la mer, ni l'odeur de la mer... mais c'est sûr et certain que désormais elle n'est plus comme autrefois, parce que la pollution est arrivée là-bas aussi, il y a les raffineries de pétrole, l'ENI [...] [puis elle poursuit sur l'assassinat de Kadhafi] chez nous [Juifs] il est écrit qu'on ne doit pas se réjouir de la chute de l'ennemi et donc moi j'étais vraiment désolée quand ils le pourchassaient, parce que si la démocratie existe vraiment en Europe, ils auraient dû le traduire en justice, le laisser en vie [...] ils l'ont exécuté, mais il s'est agi d'une exécution voulue [...] et alors, oui, je voyais le drapeau [le drapeau des rebelles, le premier drapeau de la Libye indépendante en 1951] et j'éprouvais une sorte de sympathie pour ce drapeau parce que c'était le drapeau qu'on avait à l'école et je pensais : mais c'est le drapeau du pays où je suis née !...même si je savais bien que ce n'était pas mon propre pays, qu'ils n'avaient que haine envers nous, qu'ils crachaient sur moi... c'est dangereux de sortir de la maison !<sup>9</sup>

On ne retrouve aucune idéalisation du passé chez A., ses paroles démontrent à la fois une vision absolument désenchantée et privée d'illusions par rapport au présent de la Libye, et la persistance d'un lien encore très profond avec son lieu de naissance.

Souvenirs de la mer, de sa couleur et de ses

odeurs qui restent gravés dans l'esprit et soumis à l'impossibilité du retour au pays. Il faut rappeler que, dès 1970, le régime de Khadafi scelle l'impossibilité d'un retour en Libye pour tous les étrangers, les Italiens aussi bien que les Juifs. Le départ forcé des Juifs de Libye en 1967 représente à ce titre une véritable rupture dans leur propre histoire et avec leur propre géographie. La violence de cette rupture est rendue plus profonde encore par le fait qu'elle s'est produite sans que ses protagonistes en aient conscience, ou du moins pas complètement : « on pensait revenir à la fin de l'été, juste le temps que les choses se calment », disent souvent mes interlocuteurs. Si les souvenirs sont soumis à l'impossibilité de ce retour, ils sont en même temps prêts, toutefois, à se déclencher quand les exilés approchent cette mer, avec sa couleur et ses odeurs, comme le révèle le témoignage de M.

M. a quitté la Libye avant les émeutes du 1967. Partie en Italie pour poursuivre ses études, elle n'a plus fait retour dans sa ville de naissance. Néanmoins, le souvenir de la mer est inextricablement lié pour elle à la gaîté de la vie sociale qui se déroulait près de la plage, au *Beach Club* aussi bien qu'au *Underwater Club*. Cette sociabilité occupe une grande partie des souvenirs de M. : elle rappelle des journées entières passées à la mer, aux clubs, où chaque génération, parents aussi bien qu'enfants, trouvaient leur place et leurs amis.

En 2012, M. se rend en Tunisie, et c'est la première fois depuis son départ de Libye qu'elle s'approche géographiquement de son pays natal. C'est à l'île de Djerba qu'elle retrouve la sensation du « même » : le même sable, la même odeur, le même bruit que ceux qu'elle avait quittés il y a plus de quarante ans, et son esprit en est bouleversé.

M. : La Tunisie m'a profondément bouleversée.

Piera : C'est vrai ?

M. : Oui, beaucoup, quand nous sommes arrivés à l'île de Djerba, c'est l'endroit le plus proche de la Libye, je pense peut-être 30 km, le soir je suis allée à la plage, et je sentais le sable qui était le même, et le bruit de la mer et son odeur et j'ai commencé à courir et je hurlais, je hurlais, j'étais prise par une sorte de commotion, j'avais la forte sensation du même...<sup>10</sup>

Le récit de M. reste suspendu sur ce mot : « même », dont le contenu est construit par l'expérience sensorielle, qui « possède toujours une dimension combinatoire des sens » (Battesti 2013 :74). Le toucher, l'ouïe, l'odorat ont reconnecté M. avec un « lieu » de son passé : la mer de Tripoli, avec ses lieux de sociabilité auprès de la mer de Tripoli. Il s'agit d'un « lieu » et donc d'un

espace doué de signification parce qu'il est habité par les expériences émotionnelles et sensorielles de M., aussi bien que par les relations de sociabilité auxquelles il renvoie.

Souvenirs de la mer, de sa couleur et de ses odeurs, mais aussi dans les récits d'autres personnes que j'ai interviewées, souvenirs d'autres parties de la ville : des rues, des quartiers, des cafés. Il s'agit souvent de souvenirs précis qui se transforment, au cours de l'entretien, en un véritable plan de la ville, comme celui que V., un autre Juif de Libye que j'ai rencontré à Rome, me dessina sur un morceau de papier. En fait, dans la réélaboration de l'expérience migratoire, on retrouve très souvent l'élément de la carte, à travers laquelle ce sont de véritables cartographies intérieures qui prennent une forme graphique (Papotti 2011). Il s'agit en même temps d'une reconstruction imaginaire, faite à l'aide des objets qu'on a à disposition sur la table dans le salon où se déroule l'entretien : le cendrier devient le *Castello di Tripoli* (le Château de Tripoli), les serviettes en papier, pliées, se transforment en rue *Corso Sicilia* ou bien en rue *via Giacomo Leopardi*.

Parfois, on assiste même à une reconstruction concrète, dans le nouveau pays d'installation, du lieu que l'on a quitté. Beaucoup de travaux anthropologiques se sont ainsi engagés sur le terrain de l'espace et de sa relation avec la mémoire dans l'expérience de communautés, juives et non, ressortissantes de l'Afrique du Nord (Bahloul 1992 ; Benveniste 2000 ; Podselver 2000, 2001 ; Baussant 2002 ; Bordes-Benayoun 2005)<sup>11</sup>. Dans la même ligne de recherche, quelques études qui concernent en particulier les communautés juives-libyennes se sont penchées sur la reconstruction de la synagogue d'Abu Shaif à Zeitan, un moshav pas loin de Lod (Roumani 2009), ou bien sur le transfert, tout à fait symbolique, des cimetières juifs de Libye à Rome, dans le cimetière monumental du Verano (Goldberg 1997). Ces derniers exemples de lieux sacrés transportés de Libye en Israël ou en diaspora, nous rappellent ce que Paul Ricoeur écrit à propos des lieux de mémoire, lieux qui « fonctionnent principalement à la façon des *reminders*, des indices de rappel, offrant tour à tour un appui à la mémoire défaillante, une lutte dans la lutte contre l'oubli, voire une suppléance muette de la mémoire morte. Les lieux demeurent comme des inscriptions, des monuments, potentiellement des documents » (Ricoeur 2000 : 49).

Il arrive aussi, néanmoins, qu'on reconstruise des ambiances plus quotidiennes et prosaïques, comme dans le cas de S. qui a organisé son bureau à Rome de la manière dont il l'avait organisé à Tripoli, comme il tient à le souligner : « S.: Mon bureau à Tripoli, c'est le même que celui-ci, la table

ainsi, c'est pareil... »<sup>12</sup>. J'ai interviewé S. dans son bureau à Rome et je me souviens que son récit des événements de 1967 m'avait beaucoup frappée. Dans mon cahier de terrain, j'avais noté : *S. dit « ils ont brûlé une voiture dans la rue, sous la fenêtre » et il montre du doigt la fenêtre de son bureau*. Son récit extrêmement détaillé, mais surtout sa gestualité évocatrice m'avaient transportée sur la scène des émeutes de 1967, qui avaient éclaté suite au déclenchement de la guerre des Six-Jours. Je me souviens de ce moment précis dans l'entretien où j'ai eu l'impression que nous n'étions pas à Rome mais à Tripoli, dans son bureau à Tripoli, et que sa voiture était là-bas dans la rue, sous la fenêtre, courant le risque d'être brûlée. Il semblait pouvoir la voir encore.

Et pourtant, quand j'ai réécouté l'enregistrement de cette partie de l'entretien, je me suis aperçue que S. n'était pas là à ce moment-là, que c'était un ami qui lui avait raconté tout cela. Il le dit très clairement. J'ai mis de côté le sentiment de déception pour ma mauvaise mémoire et pour mes notes de terrain insuffisamment précises, et j'ai cherché plutôt à considérer cette combinaison entre reconstruction de l'espace du bureau, dans un sens de reconstruction du milieu où les faits se sont déroulés, et capacité d'interpréter un événement comme si on y avait véritablement participé. Le cas des souvenirs du soulèvement de 1947 à Madagascar étudié par Maurice Bloch pourrait être à cet égard révélateur (Bloch 1995)<sup>13</sup>. Bloch analyse la relation entre mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné et affirme que :

les caractéristiques de la mémoire autobiographique (ou épisodique) – c'est-à-dire son caractère non explicite, le fait que le souvenir puisse être évoqué de façon toujours nouvelle, la charge émotionnelle qu'il contient et la multiplicité d'aspects qu'il revêt – peuvent aussi s'appliquer à la mémoire d'un passé plus lointain dont les individus n'ont pas fait l'expérience directe. Ceci tient au fait que les évocations associées à des lieux ou à des objets transforment les récits qu'on a entendus d'autres personnes en expériences personnelles : les récits sont nourris par ceux qui les entendent à partir de processus inférentiels, en sorte que des événements dont on a seulement entendu parler peuvent faire l'objet de représentations aussi vives que le souvenir d'expériences personnelles (Bloch 1995).

Selon Bloch, représentation collective et processus psychologiques individuels concourent à former le souvenir du passé et à le transmettre<sup>14</sup>. Mon interviewé, S., avait écouté son ami raconter

ce qui s'était passé dans la rue, sous la fenêtre de son bureau, à sa voiture. Et, en raison de sa charge émotionnelle, on peut penser que ce récit qu'il avait retenu s'était transformé dans son esprit en une expérience de nature presque similaire à celle d'une expérience vécue<sup>15</sup>. L'espace du bureau de S., géographiquement et temporellement éloigné de l'événement des émeutes de 1967, est densément habité jusqu'au présent par les souvenirs du passé. Le récit des événements l'habite aussi et le charge émotionnellement au moment de notre rencontre. La mise en récit de sa mémoire autobiographique évoque un autre noyau fondamental de ma carte, dont il sera question dans la partie suivante : la parole ou bien « le lieu de parole ».

### *Lieux de parole*

À travers les exemples que l'on vient de considérer, j'ai essayé d'esquisser la complexité de l'imbrication entre éléments géographiques, spatiaux et symboliques, et cherché à éclairer comment, à travers l'expérience multisensorielle, on transforme des espaces en lieux significatifs.

Dans cette partie de ma discussion, j'introduis un autre point dense dans la construction de la carte, que j'identifie comme « lieu de parole ». Dans l'expérience quotidienne, le « lieu de parole » est connu comme un moment et un espace où l'on peut « libérer » sa propre parole, sa subjectivité, son vécu. Je pense notamment à des groupes de soutien social ou à des organismes de formation et d'éducation qui proposent des « lieux de parole et d'écoute ». Il s'agit par exemple de groupes de parents coordonnés par des éducateurs : les parents peuvent échanger leur savoir-faire aussi bien que leurs questionnements, tandis que les spécialistes « sont là pour faire circuler la parole et lui donner sens »<sup>16</sup>. On se rapproche plutôt, ici, de la pratique psychothérapeutique, où le groupe de parole peut aussi être associé à un parcours de libération progressive de différentes formes d'addiction, ou bien être utilisé dans le traitement d'une expérience traumatique partagée (Zajde 2005).

De nouveau, mon usage de l'expression « lieu de parole » dans cette contribution est essentiellement métaphorique. Dans ce sens-là, il recoupe la même approche que celle que j'ai adoptée dans le cas du langage géographique et cartographique. Par « lieu de parole », j'entends un moment/espace de relation où l'on peut donner du sens à travers la mise en mots de notre vécu, où l'on peut évoquer et exprimer son propre parcours migratoire dans un contexte de relation.

Afin de l'utiliser comme catégorie interprétative,

je me réfère ici au concept de lieu anthropologique élaboré par Marc Augé. Selon l'anthropologue, le lieu peut être conçu comme une « construction concrète et symbolique de l'espace à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place [...] et simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe » (Augé 1992 : 68). L'expérience que je m'apprête à discuter représente ainsi un « événement de parole » à travers lequel on a donné du sens à une partie du parcours migratoire des Juifs de Libye. L'événement de parole s'est construit comme principe de sens pour les intervenants et comme principe d'intelligibilité pour moi qui les observais. Dans ce sens-là, je l'interprète comme un lieu et je l'ajoute à ma carte.

Dans le cadre de mon travail de terrain, j'ai participé à une initiative qui s'est passée à Rome, au centre culturel Pitigliani de la communauté juive de Rome. Le titre évoquait des lieux significatifs : *Dalle dune a piazza Bologna* [Des dunes à la place Bologna, 13/06/2012]. Si les dunes rappellent évidemment le désert de la Libye (à noter pourtant que l'image de l'affiche était celle du *lungomare* de Tripoli), *piazza Bologna* est une place à Rome, autour de laquelle un grand nombre de familles juives libyennes se sont installées en 1967 et pendant les années successives<sup>17</sup>. Il s'agit d'un phénomène urbain qui a intéressé aussi les démographes (Cascchia, Natale 2012). En fait, *piazza Bologna* est devenue une zone de la ville fortement habitée par les Juifs libyens et, à ce titre, elle symbolise vraisemblablement l'installation de la communauté même dans la ville.

Au cœur de *piazza Bologna* se trouve encore aujourd'hui un petit café, qui était déjà là en 1967, au moment de l'émigration de Libye : la *Casina fiorita* [La petite maison fleurie]. De ce petit café, on m'avait parlé dès le premier entretien que j'avais conduit. Avec V., on était en train de parler de la difficulté vécue surtout par les pères à s'installer dans le nouveau contexte. Elle disait ne pas s'être aperçue de cette difficulté chez son père, mais lors de notre conversation, elle se souvenait très bien de ce petit café qui, à son avis, avait joué le rôle de « centre communautaire », en particulier pour les hommes, les pères. Son père aussi y allait.

V. : Une fois, j'ai parlé avec une psychologue et je lui ai dit que, peut-être, je n'avais pas vécu, moi, ce traumatisme [du départ soudain et du déracinement de son pays] dans une mesure aussi forte que celui vécu dans d'autres familles. Mais elle m'a répondu « Eh bien, ce n'est pas vrai, parce que si vous saviez combien de personnes sont tombées dans la dépression, etc. », en tout cas il

s'agit d'une rupture. [...] Oui, peut-être le fait qu'il y avait une communauté a joué un rôle important, moi, je me souviens par exemple d'un endroit où ils se retrouvaient à *piazza Bologna*, tout le monde y allait parce qu'ils avaient le besoin de se retrouver, peut-être ça a aidé. Je me souviens qu'il y avait un petit café, la *Casina fiorita*, tout le monde était là-bas, il se trouvait à *piazza Bologna*, il s'agissait d'un lieu pour se rencontrer, c'était un lieu de rencontre, et puis chacun a essayé, a commencé à travailler, à faire quelque chose, et puis il y avait les enfants, les familles étaient très nombreuses, on a recommencé.<sup>18</sup>

La question de la difficulté vécue par beaucoup d'hommes, de pères, à s'installer dans le nouveau contexte, à retrouver leur place dans l'espace familial et social n'est pas une expérience juive ou libyenne exclusivement. On en revient à ce que j'annonçais au début de cet article, c'est-à-dire à la nécessité de saisir l'expérience juive libyenne dans sa spécificité mais aussi comme relevant de l'expérience plus largement partagée de la migration.

Et pourtant, la question de la difficulté des hommes adultes, des pères en particulier, à s'intégrer semble particulièrement forte et redondante dans les récits que j'ai recueillis. Elle fut également abordée lors de la soirée *Dalle dune a piazza Bologna*, qui n'était pas principalement une célébration conviviale de l'arrivée des Juifs de Libye à Rome. Il s'agissait plutôt d'une réflexion collective sur ce qui s'était passé, chacun étant libre d'intervenir, c'était un lieu de parole, l'atmosphère étant celle d'un groupe qui pousse à réfléchir sur quelque chose que le groupe entier a vécu. L'un des invités, M. David Meghnagi, professeur de psychologie, né à Tripoli et émigré à Rome en 1967, aborda le thème du traumatisme vécu de manière différente par les différentes générations des Juifs libyens, une fois déracinés de leur pays. Je transcris ci-après les paroles si puissamment évocatrices de l'intervenant :

David Meghnagi : « Si vous avez noté, dans les entretiens, tous parlent bien de leur père, il y a une raison : c'est parce qu'il était un père vaincu et qu'un père vaincu doit être protégé. Nous les avons vus, nos parents, âgés de 50, 60 ans, arrivant ici, déracinés, des personnes qui jouaient un rôle important dans la famille et qui, d'emblée, ont perdu ce rôle, d'un côté parce que dans un nouveau contexte social ils ne pouvaient plus diriger la famille comme ils le faisaient auparavant, ils n'avaient plus l'honorabilité sociale qu'ils avaient avant. Nous avons eu des présidents de communauté qui tout à coup devenaient des personnes invisibles ici, des rabbins importants qui n'ont jamais été incorporés dans le collège rabbinique

italien, aucun de nos rabbins n'a été incorporé ici en Italie : ils sont devenus des personnes presque invisibles. Alors, les fils les ont protégés, ils n'ont pas seulement observé le précepte divin de respecter le père, mais ils ont ressenti le besoin de faire revenir la joie qui avait disparu du visage des pères. Moi, j'ai rencontré des gens en Israël, je me souviens de Buaron, le père de Vivien, après beaucoup d'années, dans son petit magasin à Bat Yam, lui qui parlait l'arabe parfaitement, qui négociait avec les autorités, qui gérait toute une série d'activités importantes et était respecté par tous. Mais ses fils lui donnaient le respect dont la société l'avait privé d'un jour à l'autre, quand la personne avec laquelle tu as travaillé pendant 40 ans ne te salue même plus. Donc les traumatismes sont différents : il y a le traumatisme des adultes qui se retrouvent tout à coup déracinés, ils entrent dans un monde où ils ne comptent pas, où ils ne savent pas opérer socialement, et c'est un traumatisme terrible, il s'agit de la perte du sens de l'existence. Et le sens de l'existence peut être rendu seulement par tes fils, mais à la condition que les fils soient capables de garder en eux-mêmes le sens de respect pour la figure paternelle vaincue et lui donner vie en soi-même comme une figure gagnante. Ceci représente l'aspect le plus passionnant de la vie de la communauté juive de Libye, cette capacité de « racheter » les parents, de les faire se sentir importants.<sup>19</sup>

L'expérience des fils n'était pas la même que celle des pères, ces derniers apparaissant souvent comme des vaincus aux yeux de leurs propres fils dans la « bataille » de la migration. Précisément en réaction à cette intervention, une jeune dame assise à mes côtés s'émue aux larmes, mais elle n'était pas la seule. Toute la salle apparaissait comme prise par cette parole qui, peut-être, donnait un sens à une expérience évidemment largement partagée par les gens présents.

J'identifie ce moment/espace comme un « lieu de parole » parce qu'il marque un moment de « construction de sens » de ce parcours migratoire. À ce titre, on avait marqué un autre point sur la « cartographie » de cette communauté parmi les autres qui constituent le parcours migratoire des Juifs libyens. Symboliquement, on pourrait dire que, au cœur de *piazza Bologna*, emblème de l'installation des Juifs de Libye à Rome, il y avait et il y a encore la *Casina fiorita*, qui évoque toute la difficulté et la fragilité liées au parcours migratoire.

Pour la génération des pères, la *Casina fiorita* représentait un lieu de rencontre et, dans le sens où on l'a utilisé dans l'article, elle a aussi représenté un « lieu de parole ». Pour la génération des fils, une construction de sens « a eu lieu » dans l'expérience partagée

d'une soirée communautaire, on a ajouté une coordonnée de signification à des « passages » importants des trajectoires personnelles et collectives.

On pourrait s'interroger pour savoir si, dans l'expérience juive-libyenne, d'autres événements de parole donnent forme à des « lieux de parole ». Je pense notamment à tout ce qui relève d'un vaste mouvement de valorisation et de transmission du patrimoine juif libyen : mise en musée, publication de mémoires, écriture de romans, création de sites internet, mise en scène de pièces théâtrales et autres formes artistiques. Est-ce que ces événements de parole identifient des lieux, et donc des points denses de relations, perceptions, projections identitaires ? Sans doute, ils témoignent d'une volonté à la fois de mémoire et de patrimonialisation, deux éléments qui représentent, comme nous le rappelle Michèle Baussant (Baussant 2012 : 46) à propos des Juifs d'Égypte en France, deux processus distincts et pourtant complémentaires dans la construction du passé. Tout cela nécessiterait toutefois d'être considéré avec plus d'ampleur et de profondeur et pourrait constituer en soi le sujet d'une autre contribution.

### Conclusion

Je suis tripolitain, *oueld bb'ar*, fils de la mer comme les gens de Tripoli appellent les enfants qui y ont vu la lumière pour la première fois. La mer, la Méditerranée : je suis l'héritier de cette mémoire-là et j'appartiens à cette éternité-là.

(Kamal Ben Hameda 2001 :12)

Dans cet article, j'ai tenté d'esquisser une possible « cartographie des lieux migratoires de la diaspora juive-libyenne » et j'ai adopté le concept de lieu, comme espace doté de sens et habité par des relations sociales, pour identifier des points significatifs dans les parcours migratoires des Juifs de Libye. Du point de vue méthodologique, je me suis tenue à l'analyse des entretiens et récits de vie que j'ai pu recueillir auprès de Juifs de Libye émigrés en Italie après 1967, l'objectif étant celui d'essayer de rendre compte du point de vue de l'acteur et de produire des connaissances « *in situ* » (De Sardan 1995), selon la tradition anthropologique dans laquelle s'inscrit ma démarche. Le recours à ce type de sources se fonde sur la pertinence du choix des méthodes qualitatives et des approches biographiques dans l'exploration de la relation entre migration et « sens du lieu » (Mendoza, Morén-Alegret 2013).

Dans la construction de cette cartographie, il était fondamental de tenir compte de la polarité

entre l'espace neutre et géométrique où des flux quantitatifs d'êtres humains se déplacent, et les lieux conçus comme des points denses, auxquels on attribue des valeurs, des perceptions personnelles, des projections identitaires, des expériences émotionnelles.

À travers les exemples choisis parmi la richesse et l'hétérogénéité des expériences vécues par les Juifs libyens dans leur parcours migratoires, j'ai essayé de démontrer comment les Juifs de Libye que j'ai rencontrés partagent des points qui sont communs aux expériences de migration d'autres communautés et en même temps comment ils construisent des lieux anthropologiques-relationnels qui leur sont propres.

La construction d'une carte des lieux migratoires de la diaspora juive-libyenne se révèle, dans ce sens, un instrument heuristique viable et fécond pour appréhender le « fait juif-libyen » dans sa trajectoire migratoire. Sa valeur heuristique se fonde sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une simple mise en page cartographique, d'un ensemble de points sur un espace neutre, mais d'une cartographie animée, dynamique, vivante, chaque fois recréée à l'occasion de la rencontre, et nourrie par les expériences, les voix, les images évoquées par les protagonistes des entretiens<sup>20</sup>. Pour ces raisons, le modèle heuristique de la cartographie me semble ouvrir de nouvelles pistes d'interprétation et d'appréhension de la diaspora juive – libyenne, parmi d'autres expériences migratoires ressortissant de la région maghrébine.

### Notes

<sup>1</sup> 08-09/11/2011: *Tensioni coloniali. Italia e Libia tra età degli Imperi, fascismo ed eredità postcoloniali; Ebrei tra Italia e Libia. Una ricerca su rappresentazioni, appartenenze ed eredità postcoloniale*, séminaire d'études par Barbara Spadaro au Dipartimento di Studi sull'Asia e l'Africa Mediterranea – Ca' Foscari, Venezia.

<sup>2</sup> Entre juin 2011 et septembre 2013 j'ai pu recueillir presque 60 entretiens entre Israël, l'Italie, la Grande Bretagne et la France. Les entretiens ont été conduits dans le cadre de ma recherche de doctorat et en collaboration avec Barbara Spadaro, en tant que chercheuses du projet « Mapping Living memories. The Jewish Diaspora from Libya across Europe and the Mediterranean » de la Fondazione CDEC : <http://www.cdec.it/home2.asp?idtesto=1355>.

<sup>3</sup> Thèse de doctorat en cotutelle : en *Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea* à l'Université Ca'

Foscari de Venise et en Anthropologie sociale et historique à L'EHESS. Titre provisoire de la thèse: *La diaspora juive de Libye (1948-1967) : (re)composition d'une identité migratoire « Libyenne-juive » diasporisée entre Israël et l'Italie ?*.

<sup>4</sup> Les entretiens constituent le cœur de mon travail, auxquels s'ajoutent : matériaux d'archive ; visites aux musées et centres d'héritage dédiés aux Juifs de Libye ; participation à des événements collectifs et aux échanges sur le web ; analyse de textes littéraires et autobiographiques.

<sup>5</sup> Saadoun cite en guise d'exemples les Juifs dans l'économie libyenne, des aspects de la symbiose judéo-arabe, la littérature rabbinique, la poésie hébraïque, la presse, l'activité politique en général et le rôle des juifs dans le développement de la culture italienne en Libye (Saadoun 2007).

<sup>6</sup> Pour le projet *Diorama Map London*: <http://www.soheinishino.com/en/>; [http://www.michaelhoppengallery.com/artist,show,3,161,0,0,0,0,0,sohei\\_nishino.html](http://www.michaelhoppengallery.com/artist,show,3,161,0,0,0,0,0,sohei_nishino.html)

<sup>7</sup> L'usage métaphorique de la catégorie « carte » relève de mon choix d'appliquer un filtre spatial aux sources principales de mon enquête : récits de vie aussi bien que d'autres narrations collectives. Si la carte représente l'instrument de mise en forme de mon appréhension de ces « traces singulières et partagées » (Candau 2002), le filtre spatial n'est pas pour autant le seul que j'utilise. À son côté, j'ai choisi d'explorer l'ensemble des données discursives de mes interlocuteurs à travers un autre filtre : celui des objets et des pratiques matérielles évoqués et mobilisés dans les récits (de Certeau, Girard, Mayol 1990-1994 ; Appaduraj 1986 ; Spyer 1998 ; Edwards, Hart 2004). Ce sera la comparaison entre ces deux filtres appliqués à un même champ de données qui permettra de saisir l'apport théorique et méthodologique que chacun d'entre eux introduit « dans l'émique et sur l'émique » (De Sardan 1998). Cette comparaison nécessite une discussion approfondie dans le cadre de mon travail de doctorat ; dans l'espace de cette contribution, elle peut être évoquée mais pas traitée en profondeur.

<sup>8</sup> Voir aussi les débats entre Pink, Howes et Ingold dans la « *Debate Section* » de la revue *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* vol.18 n.3 (2010) et vol.19 n.3 (2011).

<sup>9</sup> Entretien avec A., Rome 28/11/2011.

<sup>10</sup> Entretien avec M., Rome 04/07/2013.

<sup>11</sup> Je cite seulement, sans pourtant la traiter, toute la question actuelle de la relation entre mémoire et espace, comme le rappelle Chantal Bordes-Benayoun (2012) par rapport à la diaspora.

<sup>12</sup> Entretien avec S., Rome 22/02/2012.

<sup>13</sup> Document en ligne consulté le 12 mai 2013.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> <http://www.lafarandole-annonay.fr/Un-lieu-de-pa-role-et-d-ecoute.html>

<sup>17</sup> Des familles juives de Libye étaient en fait déjà installées dans la zone de Piazza Bologna à Rome avant la grande vague d'émigration de 1967.

<sup>18</sup> Entretien avec V., 27/06/2011.

<sup>19</sup> <http://www.italiaebraica.it/italiaebraica/video-gallery/viewvideo/263/10-video-storici-e-nostalgici/dalle-dune-a-piazza-bologna.html>

<sup>20</sup> Je remercie Mme Tania Rossetto, géographe, pour les suggestions échangées sur cette thématique au cours d'un entretien personnel.

## Références

Abécassis F., Faiü, J.F.

2011 « Le monde musulman : effacement des communautés juives et nouvelles diasporas depuis 1945 », in A. Germa, B. Lellouch, E. Patlagean (dir.), *Les Juifs dans l'histoire*, Éditions Champ Vallon, Seyssel : 815-840.

Agnew J.A.

2011 « Space and Place », in J.A. Agnew, D.N. Livingston (eds), *The Sage Handbook of Geographical Knowledge*, Sage, London : 316-331.

Antonsich M.

2010 « Meanings of place and aspects of the Self : an interdisciplinary and empirical account », in *Geo-Journal* 75: 119-132.

Appaduraj A.

1986 (ed.), *The social Llife of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press.

Attal R.

2010 *Yahadut Tzfon Afrika. Bibliographia. Les Juifs d'Afrique du Nord. Bibliographie. Supplément à l'édition du 1993*, Jérusalem. [Hébreu et Français]

Augé M.

1992 *Les non-lieux*, Éd. du Seuil, Paris.

- Azria R.  
2013 *Les Lieux du judaïsme*, Le Cavalier Bleu, Paris.
- Bahloul J.  
1992 *La maison de mémoire : ethnologie d'une demeure juéo-arabe en Algérie, 1937-1961*, Ed. Métailié, Paris.
- Baldinetti A.  
2010 *The Origins of the Libyan Nation. Colonial legacy, exile and the emergence of a new nation-state*, Routledge, London.
- Battesti V.  
2013 « 'L'ambiance est bonne' ou l'évanescence rapport aux paysages sonores au Caire. Invitation à une écoute participante et proposition d'une grille d'analyse », in Candau J., Le Godinec M.-B. (dir.), *Paysages sensorial. Essai d'anthropologie de la construction et de la perception de l'environnement sonore*, CTHS : 71-93.
- Baussant M.  
2002 *Pieds-noirs : mémoires d'exils*, Stock, Paris.  
2012 « Heritage and memory: the example of an Egyptian Jewish Association », in *Revue Internationales des Sciences Sociales*, 203-204 : 45-56.
- Ben Hameda K.  
2001 *La mémoire de l'absent*, L'Harmattan, Paris.
- Benveniste A.  
2000 « Sarcelles, du grand-ensemble à la ville juive », in C. Bordes-Benayoun (dir.), *Les juifs et la ville*, PUM, Toulouse : 71-78.
- Bernstein D.  
1981 « Immigrant transit camps – the formation of dependent relations in Israeli society », in *Ethnic and Racial Studies*, 1, 4 : 26-43.
- Bloch M.  
1995 « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », in *Enquête, Usages de la tradition* [En ligne], mis en ligne le 28 février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document309.html>.
- Bordes-Benayoun C.  
2005 « De la rue ethnique au vaste monde », in J. Bridy (dir.), *La rue*, PUM, Toulouse : 281-293.  
2012 « La diaspora ou l'ethnique en mouvement », in *Revue Européenne des Migrations Internationales* 28,1: 13-31.  
2014 « Introduction à une socio-anthropologie des judaïsmes », in C. Bordes-Benayoun (dir.), *Socio-anthropologie des judaïsmes*, Éditions Honoré Champion, (à paraître).
- Brauch J., Lipphardt A., Nocke A.  
2008 (eds) *Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place*, Ashgate.
- Brioni S.  
2012 (ed.) *Somalitalia: Quattro Vie per Mogadiscio. Somalitalia: Four Roads to Mogadishu*, con allegato il documentario *La quarta via: Mogadiscio*, Kime-rafilm, Pavia-Roma.
- Candau J.  
2002 « Traces singulières, traces partagées ? », in *Socio-anthropologie* [en ligne], 12 | 2002, mis en ligne le 15 mai 2004, consulté le 07 avril 2014. URL : <http://socioanthropologie.revues.org/149>  
2005 *Anthropologie de la mémoire*, Armand Colin, Paris.
- Caquard S.  
2014 « Cartography III: A post-representational perspective on cognitive cartography », in *Progress in Human Geography* (online first) (doi: 10.1177/0309132514527039)
- Casacchia O., Natale L.  
2012 « Italiens d'origine libyenne à Rome: La formation d'une population à partir d'un flux en voie d'épuisement », in *Popolazione e storia [SIDE S Società Italiana di Demografia Storica]*, 2: 91-115.
- Chételat J.  
2013 « La cartographie sonore comme révélateur de l'identité urbaine », in J. Candau J., M.-B. Le Godinec M.-B. (dir.), *Paysages sensorial. Essai d'anthropologie de la construction et de la perception de l'environnement sonore*, CTHS : 199-211.
- Cresswell T.  
2004 *Place. A short Introduction*, Blackwell Publishing.
- De Certeau M., Giard L., Mayol P.  
1990-1994 *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris.
- De Felice R.  
1978 *Ebrei in un paese arabo. Gli ebrei nella Libia contemporanea tra colonialismo, nazionalismo arabo e sionismo (1835-1970)*, il Mulino, Bologna.
- Edwards E., Hart J.  
2004 (eds) *Photographs Objects Histories. On the Materiality of Images*, Routledge, London and New York.
- Fonrobert C. E.  
2009 « The New Spatial Turn in Jewish Studies. Review Essay », in *AJS Review* 33, 1: 155-164.

- Goldberg H. E.  
 1997 « Gravesites and Memorials of Libyan Jews. Alternative Versions of the Sacralization of Space in Judaism », in E. Ben-Ari, Y. Bilu (eds), *Grasping Land. Space and Place in Contemporary Israeli Discourse and Experience*, State University of New York Press, Albany: 47-61.  
 2012 « The notion of “Libyan Jewry” and its cultural-historical complexity », in *La bienvenue et l'adieu | 2: Migrants juifs et musulmans au Maghreb (XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)* [online]. Casablanca: Centre Jacques-Berque, 2012. <http://books.openedition.org/cjb/194>.
- Green N.  
 2002 *Repenser les migrations*, PUF, Paris.
- Hacohen D.  
 2003 *Immigrants in Turmoil*, Syracuse University Press, Syracuse, New York.
- Howes D.  
 2003 « Évaluation sensorielle et diversité culturelle », in I. Urdapilleta, D. Duboi (dir.), *Évaluation sensorielle et psychologie cognitive, Psychologie française*, 48, 4 : 117-125.
- Khadduri M.  
 1967 *Modern Libya : A Study in Political Development*, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Kozlovsky R.  
 2008 « Temporal State of Architecture. Mass Immigration and Provisional Housing in Israel », in S. Isenstadt, K. Rizvi (eds), *Modernism and the Middle East. Architecture and Politics in the Twentieth Century*, University of Washington Press, Seattle: 139-160.
- Lawrence D., Low Setha M.  
 1990 « The Built Environment and Spatial Form », in *Annual Review of Anthropology*, 19: 453-505.
- Lewicka M.  
 2011 « Place attachment: How far have we come in the last 40 years? », in *Journal of Environmental Psychology*, 31: 207-230.
- Low Setha M., Lawrence-Zúñiga D.  
 2003 (eds), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Blackwell Publishing.
- Magiar V.  
 2003 *E venne la notte. Ebrei in un paese arabo*, Giuntina, Firenze.
- Mann B.  
 2006 *A Place in History: Modernism, Tel Aviv and the Creation of Jewish Urban Space*, Stanford University Press.  
 2012 *Space and Place in Jewish Studies*, Rutgers University Press.
- Martel A.  
 1991 *La Libye 1835-1990 : essai de géographie historique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Mendoza C., Morén-Alegret R.  
 2013 « Exploring methods and techniques for the analysis of senses of place and migration », in *Progress in Human Geography*. DOI: 10.1177/0309132512473867
- Olmedo E.  
 2011 « Cartographie sensible, émotions et imaginaire », in *Visions cartographiques – les blogs du Diplo* : <http://blog.mondediplo.net/2011-09-19-Cartographie-sensible-emotions-et-imaginaire>
- Papotti D.  
 2011 « L'approccio della geografia alla letteratura dell'immigrazione : riflessioni su alcune potenziali direzioni di ricerca », in F. Pezzarossa, Rossini I. (eds), *Leggere il testo e il mondo : vent'anni di scritture della migrazione in Italia*, CLUEB, Bologna: 65-84.
- Paul-Lévy F., Segaud M.  
 1983 *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle, Paris.
- Podsolver L.  
 2000 « De la périphérie au centre : Sarcelles ville juive », in C. Bordes-Benayoun Chantal (dir.), *Les juifs et la ville*, PUM, Toulouse : 78-90.  
 2001 « Le pèlerinage tunisien de Sarcelles », in *Socio-anthropologie* [mis en ligne le 15 janvier 2003]. Consulté le 10 décembre 2012. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index157.html>.
- Ricœur P.  
 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.
- Roberts L.  
 2012 (ed.) *Mapping Cultures : Place, Practice, Performance*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Roeskens T.  
 2009 Videomappings: Aida, Palestine. *Vidéocartographes : Aïda, Palestine*, Lowave, Batoutos.
- Roumani J.  
 2008 *The Jews of Libya. Coexistence, Persecution, Re-*

- settlement, Sussex Academic Press, Brighton.
- 2009 « From Zliten to Zetan: The Journey of a Libyan Jewish Community and a Tale of Lag B'Omer », in *Covenant, The Global Jewish Magazine*, 1, 3: 75-78.
- Saadoun H.  
2007 (ed.) *Luv*, A.R.T., Tel Aviv [en Hébreu]
- Sanguin M. A-L.  
1981 « La géographie humaniste ou l'approche phénoménologique des lieux, des paysages et des espaces », in *Annales de Géographie*, 90, 501 : 560-587.
- Sardan J-P. O. de  
1995 « La politique du terrain », in *Enquête, Les terrains de l'enquête*, [En ligne], mis en ligne le 1 février 2007. URL : <http://enquete.revues.org/document263.html>  
1998 « Émique », in *L'Homme* 38, 147: 151-166.
- Spyer P.  
1998 (ed.), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Places*, Routledge, New York and London.
- Trevisan Semi E.  
2014 « Entre le contexte oublié et l'hégématisation du 'fait juif' : quelques réflexions à partir du narratif sioniste », in C. Bordes-Benayoun, *Socio-anthropologie des judaïsmes*, Éditions Honoré Champion (à paraître).
- Trevisan Semi E., Rossetto P.  
2012 « Memory and Forgetting among Jews from the Arab-Muslim Countries. Contested Narratives of a Shared Past », in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, 4; url: [www.quest-cdecjournal.it/](http://www.quest-cdecjournal.it/).
- Trevisan Semi E., Sekkat Hatimi H.  
2011 *Mémoire et représentations des juifs au Maroc. Les voisins absents de Meknès*, Éditions Publisud, Paris.
- Tuan Y.F.  
1977 *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Vandewalle D.  
2006 *A History of Modern Libya*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Warf B., Arias S.  
2009 « Introduction: the reinsertion of space into the social sciences and humanities », in B. Warf, Arias S. (eds), *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*, Routledge, London and New York: 1-10.
- Yiftachel O., Tzfadia E.  
2004 « Between Periphery and 'Third Space': Identity of Mizrahim in Israel's Development Towns », in A. Kemp et al. (eds), *Israelis in Conflict*, Sussex Academic Press: 203-235.
- Zajde N.  
2005 *Enfants de survivants. La transmission du traumatisme chez les enfants des Juifs survivants de l'extermination nazie*, Odile Jacob, Paris.



Sebastiano Mannia

## “Allouì? Mezus mortu mortu!” *Processi identitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

Il 15 dicembre 2013, nel corso della messa domenicale, il parroco di Pettinengo (BI) ha esecrato la figura di Babbo Natale come un'operazione commerciale, sostenendo che il portatore di doni natalizi fosse solo ed esclusivamente Gesù Bambino. Il clima di riprovazione sociale determinato dall'accaduto ha indotto il sacerdote a giustificare la propria omelia:

Si è vero, ho detto durante la messa che Babbo Natale non esiste [...]. Questo uomo con la barba bianca era il vescovo della città di Myra, che, nei primi secoli dopo Cristo, esortò tutti gli altri parroci della sua diocesi a diffondere il cristianesimo dove i bambini non avevano la possibilità di recarsi in chiesa. Chiamarlo Babbo Natale è un'operazione commerciale destinata esclusivamente ad incrementare le vendite dei negozi. In questo modo si perde il valore e la sacralità del Natale: ecco perché ho sottolineato, durante la predica, come sia Gesù Bambino a portare i regali. Quello che è sicuro è che non avevo alcuna intenzione di scatenare tutto questo putiferio<sup>1</sup>.

Il caso piemontese richiama un episodio analogo, sebbene più noto e con sviluppi differenti. Infatti, quando nel 1951 alcuni esponenti del clero francese decisero di giustiziare Babbo Natale sul sagrato della cattedrale di Digione – con l'intento di restituire sacralità alla festa per antonomasia cristiana – sortirono l'effetto inverso di rinvigorire un culto laico e di dare avvio a un processo di analisi sistematica teso a ricercare le origini precristiane del Natale. Claude Lévi-Strauss ha descritto e interpretato il fenomeno, ampliando lo spettro di una ricerca volta a decifrare il periodico ritorno dei defunti e il rapporto tra questi e i vicari *par excellence*: i bambini (cfr. Lévi-Strauss 2004)<sup>2</sup>.

Non dissimile da quanto accaduto in Piemonte e in Francia riguardo a Babbo Natale, se non per i protagonisti e gli esiti *in itinere*, è ciò che si può osservare in diverse regioni italiane relativamente ad Halloween – il “sabba del villaggio globale” (Niola 2007: 37) o la “festa senza un patrono ufficiale” (Rogers 2002: 10) –, peraltro accomunato alla Na-

tività di Cristo dall'aver anch'esso un'origine ben più antica e meno consumistica dell'odierno *trick or treat*<sup>3</sup>.

Il caso della Sardegna è esemplare: gli slogan maggiormente diffusi sulla rete e sui social network nell'ottobre del 2013 sono stati: *Allouì? Mezus mortu mortu!*<sup>4</sup> (Fig. 1) e *Halloween? No, grazie!!! Ricorda, hai le tue radici... Usa la testa, non la zucca!!!* (Fig. 2). Per i detrattori di Halloween, il ricorso alle immagini ha reso più incisivo il messaggio, rafforzando la posizione di chi, soprattutto sui social network, ha inneggiato alla conservazione della tradizione e all'espunzione di ciò che è “straniero”.

Ma qual è la ragione che sollecita i rapporti identità *vs* alterità, tradizione *vs* invenzione/innovazione? Per quali motivi, assai spesso, la gogna mediatica che colpisce Halloween assume toni medievali da caccia alle streghe? Evidentemente, osserva Marino Niola, Halloween «ormai appartiene ai nuovi usi e costumi del villaggio globale. E più che una festa è un format festivo. Un'icona dell'intrattenimento globalizzato alimentata da cinema, letteratura e videoclip. Un bricolage ludico che ha qualcosa a che vedere con Samhain, la celtica notte dei morti, di cui in realtà si sa poco. Miscelato con credenze e rituali mediterranei pagani e cristiani» (2012: 47)<sup>5</sup>.

Tuttavia, sarebbe riduttivo e semplicistico spiegare lo sviluppo e l'affermazione di Halloween in Europa e in Italia come conseguenza dei processi di globalizzazione e soprattutto a seguito dell'egemonizzazione economica e culturale statunitense. Così come la questione non è riducibile all'influenza dei media, che pure condizionano i riferimenti ideologici degli individui, o alla continua esigenza che ha l'uomo di esorcizzare la morte.

Claude Lévi-Strauss ha osservato che

alcune consuetudini importate dagli Stati Uniti si impongono anche a strati della popolazione che non sono consapevoli della loro origine; gli ambienti operai, dove l'influenza comunista dovrebbe semmai screditare tutto ciò che reca il marchio *made in U.S.A.*, le adottano volentieri come gli altri. Oltre alla semplice diffusione, conviene

dunque richiamare quel processo così importante che Kroeber, il primo ad averlo identificato, ha definito diffusione per stimolo (*stimulus diffusion*): l'usanza importata non viene assimilata, ma gioca piuttosto il ruolo di catalizzatore; suscita, cioè, tramite la sua sola presenza, la comparsa di un'usanza analoga che era già presente allo stato potenziale nell'ambiente secondario (Lévi-Strauss 2004: 53).

Nel caso della Sardegna e più estesamente dell'Italia, quanto riferito dall'antropologo francese trova concreta applicazione se il ragionamento si amplia a comprendere in che misura consuetudini analoghe ad Halloween fossero presenti, e non allo stato potenziale ma in forma pervasiva, all'interno dei vari calendari cerimoniali. Lévi-Strauss introduce infatti una delle ragioni principali che, ad avviso di chi scrive, sta alla base dei processi identitari e dei fenomeni di riscoperta e riproposta, nonché di invenzione, della tradizione promossi negli ultimi tempi, ovvero il ricordo delle questue infantili che per tutto il periodo autunno-inverno scandivano i calendari rituali di numerose comunità della penisola. Le questue tradizionali, scomparse quasi dappertutto, si conservano diffusamente in Sardegna (Mannia, in prep.). Qui Halloween convive in alcuni casi con le questue infantili, in altri le ha sostituite, ma nella maggior parte dei paesi il festival di origine irlandese, che con *Su mortu mortu*, *Sas animas*, *Su purgatoriu*, ecc. condivide un comune significante, non si è ancora diffuso.

Anche i simboli rituali più noti di Halloween sono largamente presenti nelle questue sarde: l'uso della zucca con la candela accesa, il ricorso a formule rituali per la richiesta dei doni e a imprecazioni per l'eventuale mancata dazione dei beni.

La zucca, per esempio, si presenta nelle diverse culture come caso caratteristico di ambivalenza simbolica (Niola 2005: 47): essa, illuminata all'interno con una candela, ha assunto nella festa di Halloween diversi significati. Tuttavia, l'utilizzo di cucurbita in occasione di questue tradizionali è riscontrabile in numerosi contesti folklorici italiani (Baldini – Bellosi 2006). Niola ha rilevato che

nell'Italia contadina l'uso di zucche con occhi, naso, bocca e tanto di lumino acceso all'interno era largamente diffuso ben prima che la mascherata made in Usa colonizzasse il nostro immaginario. Un esempio per tutti: la festa delle lucerne di Somma Vesuviana, nell'entroterra napoletano, in cui i morti si manifestano sotto forma di teste di zucca che brillano nelle tenebre (Niola 2005: 47).

Le zucche, di fatto, impersonano o contengono simbolicamente le anime dei defunti. Esse rappre-

sentano i morti che ritornano nella dimensione umana e terrena, in particolare in occasione di Ognisanti e della Commemorazione dei defunti. I doni offerti ai bambini e le candele accese dentro le zucche significano, tra le altre cose, l'esigenza di cibo e di luce da parte dei defunti, in continuità con la loro esistenza passata; chi materialmente è destinatario di cibo e portatore di luce è l'inverso speculare dei morti stessi, ossia i bambini (cfr. Lombardi Satriani, Meligrana 1982; Borghini 1984; Faeta 1997; Lévi-Strauss 2004; Buttitta 2004; Buttitta I. 2006 e 2013; Mannia in prep.).

Ancora oggi ad Orani, in provincia di Nuoro, il primo e il 2 novembre dopo il tramonto i bambini questuano per le vie del paese con la zucca, *sa curcuvicia*, e la candela accesa all'interno, chiedendo per le case *su mortu mortu*. La zucca è chiamata *s'animedda*, piccola anima, da cui deriva il nome della questua oranese. I bambini preparano preventivamente *s'animedda*; la intagliano superficialmente, incidendo occhi, naso e bocca. L'obiettivo è renderla il più possibile mostruosa. Infatti, nella concezione locale, più la zucca è orripilante, più bella risulta *s'animedda*. L'ossimoro costituisce da diversi anni l'oggetto di una gara, organizzata dalla Pro Loco, alla quale concorrono i bambini con le loro zucche dopo la questua serale del 2.

In passato questuavano ad Orani soltanto i bambini maschi e i luoghi di questua erano principalmente circoscritti allo spazio del vicinato. Oggi invece questuano anche le bambine. *S'animedda*, come è possibile intuire dal termine, simbolizza le anime dei morti. Mi è stato riferito che l'uso della zucca in tale ricorrenza è "sempre" esistito, ed essa si dice costituisse l'unico oggetto adeguato per poter ospitare al suo interno l'anima dei defunti. Infatti *su mortu mortu*, ossia i doni offerti dagli oranesi nelle case, rappresentava l'obolo valido per liberare le anime dal Purgatorio. È interessante evidenziare che gli stessi bambini, soprattutto in passato, erano consapevoli del fatto che la zucca rappresentasse le anime dei morti. Finiti i due giorni di questua, la cucurbita, inevitabilmente deteriorata, veniva buttata. Ad Orani, in occasione di *S'animedda*, si preparano *sos papassinos*, i dolci d'occasione, offerti assieme a caramelle, frutta secca, frutta di stagione e qualche moneta.

L'uso da parte dei bambini di questuare con le zucche è attestato ancora oggi a Bolotana, sempre in provincia di Nuoro. La questua, chiamata *S'im-morti immorti*, si tiene il primo novembre nel tardo pomeriggio. Dentro le zucche viene inserita una candela o un lumicino; chi non riesce a recuperare una zucca impiega un barattolo di pomodori pelati vuoti. Anche a Bolotana i dolci d'occasione sono *sos pabassinos*, che vengono offerti assieme a noci,

castagne, mandorle, melagrane e qualche spicciolo. La richiesta nelle case avviene al grido di *morti morti*, ed è ancora ricordato come i bambini questuanti rappresentassero le anime dei defunti, motivo per cui nessuno si rifiutava di offrire qualcosa in suffragio di *sas animas mortas*, le anime morte.

A Bono, in provincia di Sassari, la questua infantile si tiene invece la sera del 30 novembre e prende il nome di *Sant'Andria*, in correlazione alla ricorrenza di sant'Andrea Apostolo celebrata in questa stessa data. I bambini di Bono – oggi maschi e femmine, in passato solo i fanciulli – questuano per le vie del paese portando, appesa al collo, una zucca svuotata ed intagliata con all'interno una candela accesa o più modernamente una torcia. In passato i lumi riposti nelle zucche «erano costituiti da grumi di sego o da stracci intrisi d'olio» (Pinna 2003: 55). La candela, mi riferiscono gli informatori, doveva essere sempre accesa; se si spegneva la riaccendevano immediatamente. I bambini avevano *su pannizzu*, un fazzoletto annodato a mo' di sacchetto, in cui riporre dolci, mandorle, noci, castagne che, alla fine della questua, venivano ripartiti tra i partecipanti.

Durante il giro i bambini fanno risuonare delle campane e gridano: «*a sant'Andria, a sant'Andria*». Non è consuetudine bussare alle porte poiché il suono delle campane e l'invocazione al santo sono sufficienti a richiamare gli offerenti. Alla fine della questua – si rientra dopo aver visitato tutte le case del paese – le zucche vengono buttate a terra e rotte<sup>6</sup>: «*ca gheret segada; da chi vinin tottu su ziru, la segan*»<sup>7</sup>. In passato, ogni gruppo di questuanti veniva “scortato” da altri bambini armati di bastone, che vigilavano affinché tra compagnie non si rompersero le zucche<sup>8</sup>.

In questi ultimi anni, «quando l'uscita per Sant'Andria sembrava che stesse perdendo il suo fervore, per via delle mutate condizioni economiche e sociali delle famiglie, ma anche per via del cambiamento dei modelli culturali che ispirano l'educazione dell'infanzia e della gioventù, del rilancio di questa tradizione si è fatta carico la Proloco che allestisce nelle piazze del paese banchetti di castagne arrosto bagnate con le prime spillature del vino locale, quando l'annata lo consente» (Pinna 2003: 56).

Un esempio di convivenza/ibridazione fra questue infantili tradizionali e Halloween ci viene invece offerto dalla Gallura, sub-regione storica dell'Isola interessata negli ultimi cinquant'anni da una epocale trasformazione delle sue strutture produttive, rivolte in modo particolare al turismo d'élite (cfr. Bandinu 1980, 1994; Gerlat 2006). Sebbene i rapporti tra mutamento delle attività economiche e conseguente cambiamento socioculturale debbano essere attentamente valutati, è indubbio che, con-

trariamente ad altre aree della Sardegna, la Gallura abbia risposto più attivamente alle nuove istanze culturali avanzate da Halloween. In una recente indagine, Domenico Branca ha avuto modo di documentare in cinque comunità galluresi la relazione tra Halloween e questue infantili.

Tabella 1. Percentuali della celebrazione delle feste nei comuni interessati dalla ricerca (elaborazione su dati raccolti sul campo).

COMUNE	SOLO HALLOWEEN	SOLO MORTI-MORTI	ENTRAMBE LE FESTE	TOTALE INTERVISTATI
TEMPIO PAUSANIA	5 (8,4%)	33 (54,4%)	22 (37,2%)	60 (100%)
SANTA TERESA	10 (45,5%)	2 (9%)	10 (45,5%)	22 (100%)
SAN PA-SQUALE	1 (5,5%)	9 (50%)	8 (44,5%)	18 (100%)
OLBIA	12 (12,2%)	54 (55,1%)	32 (32,7%)	98 (100%)
TEITI	- (0%)	10 (90,9%)	1 (9,1%)	11 (100%)
TOTALE	28 (13,4%)	108 (51,7%)	73 (34,9%)	209 (100%)

Ciò che emerge da questi dati, sostiene Branca,

è la netta predominanza sul totale (209) della questua di *morti-morti* (108, il 51,7%) (9), seguita dalla celebrazione di entrambe le feste (73, il 34,9%), mentre risulta essere di molto inferiore il numero di bambini che festeggiano solo Halloween (28, il 13,4%). [...] I dati confrontati mostrano, indipendentemente dal contesto, uno scarto significativo tra chi festeggia solo Halloween e chi solo i *morti-morti*. La situazione si presenta simile (ad eccezione di Santa Teresa) in tutti i luoghi considerati, a significare che nella zona permane tuttora, in maniera abbastanza forte, l'uso di festeggiare la questua tradizionale, mentre l'esclusivo festeggiamento di Halloween appare un fenomeno ancora marginale. L'aspetto antropologicamente più interessante è comunque il festeggiamento da parte dei bambini di entrambe le feste, ma soprattutto la supremazia numerica dei *morti-morti* non deve indurre a credere che in Gallura Halloween non sia penetrata. Se si leggono i dati aggregati, relativamente ad Halloween e ad entrambe le feste, si noterà che il totale (101) risulta essere poco più che la metà di coloro i quali festeggiano (sola o unita ad Halloween) la questua tradizionale (181) (Branca 2012: 13-14).

Halloween non è stato accettato passivamente, ma ha subito tagli, aggiustamenti, giustapposizioni, modifiche in maniera dinamica e creativa. Hanno interagito fenomeni complessi, di «selezione dei caratteri che paiono più utili, all'interno di quella dinamica che, come afferma Lombardi Satriani, proprio a proposito di Halloween, vede nella trasmissione di una festa un arricchimento per la società ricevente» (Branca 2012: 14).

Halloween, sostanzialmente, è stato reinterpretato, e così le questue tradizionali. Come sostiene ancora Branca, per esempio,

a Santa Teresa è emerso chiaramente un intreccio tra Halloween e i *morti-morti*, dal momento che spesso ci si traveste in entrambi i casi e si ricevono le stesse cose. Ancora a Santa Teresa una bambina si è travestita da fantasma ad Halloween e da strega ai *morti-morti*; nella stessa località un bambino si è travestito da fantasma sia per i *morti-morti* che per chiedere “dolcetto o scherzetto”. Solitamente i bambini vanno in gruppo, in entrambi i casi, e dalle interviste è risultato che anche gli altri bambini si travestivano ai *morti-morti*. Allo stesso modo si è riscontrata una tendenza simile a Tempio dove la maggior parte dei bambini ha festeggiato entrambe le celebrazioni nello stesso giorno, mascherati esclusivamente da fantasma i maschi, da strega le femmine. Molto interessante un altro esempio, sempre relativo a Tempio: è stata riscontrata la tendenza a mischiare i *morti-morti* ed Halloween. In alcuni casi, infatti, i bambini travestiti chiedevano, il 31 ottobre, *prima* “dolcetto o scherzetto” e poi – *casualmente* – “ce li déti li molt’e mmolti?”. [...] A Olbia la situazione appare simile: una bambina, travestitasi da vampira la sera di Halloween per chiedere “dolcetto o scherzetto”, ha deciso di fare lo stesso per chiedere i *morti-morti*. C’è da rilevare che il travestirsi per i *morti-morti* è meno presente che negli altri due contesti, mentre risulta assente nei due paesi più piccoli, Telti e San Pasquale. Relativamente all’anno 2011, una nostra interlocutrice di Olbia ci ha segnalato che il 1° novembre, intorno alle 12:00, tre bambini mascherati da fantasmi e mostri hanno suonato il campanello della sua casa chiedendo “dolcetto o scherzetto”; il mattino seguente un altro gruppo di bambini è passato per la stessa casa a chiedere *morti-morti*. Fra questi vi era uno dei bambini che il giorno precedente chiedeva “dolcetto o scherzetto”, a testimonianza della continuità e della convivenza – a livello diacronico – delle due questue infantili (*Ibidem*: 15-16).

In Gallura, e segnatamente a Olbia, i processi migratori in entrata e in uscita hanno originato un

quadro multiculturale che eleva quest’area a una delle zone dell’Isola maggiormente connotate da fenomeni di ibridazione culturale e identitaria. È tutt’altro che infrequente a questo riguardo – e non solo in Gallura – osservare bambini cinesi, senegalesi, romeni questuare nei primi giorni di novembre chiedendo *su mortu mortu*. Un bambino romeno ha spiegato che in Romania Halloween dura tre giorni e nelle case si chiede: «“ne dazi sau ne dazi?” (letteralmente “ce li date o no?”) in riferimento a soldi e dolci. Sempre lo stesso bambino ha tenuto a precisare che in Sardegna, sebbene fosse arrivato pochi mesi prima, ha festeggiato con gli amici a Telti i *morti-morti*» (*Ibidem*: 16).

Ultimo aspetto da segnalare è la percezione diffusa tra gli offerenti rispetto alle due forme di questua. Infatti:

il contesto di Telti, fra quelli indagati, è risultato essere il meno toccato dalla festa di Halloween, il più conservativo per quanto riguarda la tradizione. In un quartiere di Olbia, *Isticadeddu*, è stato rilevato il caso di un bambino, con parenti a Telti, che è andato per le campagne del paese, la notte alle 22:00, mascherato da spettro, a chiedere “dolcetto o scherzetto”. Nelle case vicine nessuno sapeva che volesse il bambino e, per assonanza si potrebbe dire, gli hanno dato gli oggetti già preparati che si distribuiscono ai *morti-morti*. Si è riscontrata, inoltre, la tendenza, in maniera diffusamente generale, a consegnare, da parte delle persone visitate, le stesse cose (frutta secca, spiccioli, dolci, melagrane ecc.) sia che i bambini chiedessero i *morti-morti*, sia che chiedessero “dolcetto o scherzetto”. Anche questo aspetto, che può apparire marginale, non è da sottovalutare; anche quando gli attori sociali chiedono “dolcetto o scherzetto”, la comunità risponde “tradizionalmente” accettando la nuova ed “esotica” festa, ma riconnettendone il significato alla tradizione conosciuta. Per ultimo è da segnalare il fatto che, soprattutto fra gli adulti ma spesso anche tra i bambini, influenzati dai genitori, esista una forte opposizione alla festa di Halloween, vista come imposizione culturale americana – una in più – di cui diffidare; «noi abbiamo la nostra storia, le nostre tradizioni, anche da riscoprire», si afferma, «perché privarcene per festeggiare qualcosa che ci è estraneo, perdendo le nostre radici?». L’altra interpretazione, invece, risulta essere più conciliante, vedendo in Halloween una festa simile ai *morti-morti*, con cui possa convivere, a patto che non si rinunci al proprio essere (*Ibidem*).

Se, appare necessario ribadire, il rapporto tra Halloween e questue infantili tradizionali si declina

numericamente a favore di queste ultime, la presenza del festival globale americano è riscontrabile comunque in altri comuni della Sardegna. Per esempio a Pozzomaggiore, in provincia di Sassari, il 31 ottobre 2013 i bambini sono usciti mascherati a chiedere nelle case: *a fagher bene a sos moltos*, scandendo quindi non l'inflazionata formula “dolcetto o scherzetto” ma la richiesta consuetudinaria che connotava in passato la questua infantile, nella giornata del 2 novembre, del centro logudorese<sup>10</sup>. Scomparsa da diversi decenni, la questua tradizionale è stata sostituita da Halloween, che tuttavia denuncia elementi rituali della tradizione, a confermare quanto è stato detto in precedenza relativamente al ricordo nella memoria collettiva – che in questo caso viene più o meno attivamente tramandata – delle questue consuetudinarie. Ma non solo. Sempre a Pozzomaggiore, in passato, la sera del primo novembre «si prendevano *sas perras de sa coccoriggias*, delle zucche grandi che venivano tagliate a metà e svuotate in modo che gli si potessero fare gli occhi e il naso e gli si potesse attaccare al loro interno una candela. Poi venivano portate in prossimità dei numerosi pozzi che si trovavano in paese e al buio, con la candela accesa, facevano davvero una gran paura» (Marchesi 2011: 356).

A Buddusò, in provincia di Sassari, tradizione e innovazione convivono. Il 31 ottobre i bambini escono mascherati per le strade a festeggiare Halloween mentre il 31 dicembre si rinnova ogni anno la questua infantile, qui chiamata *Sa vita*.

A Sorgono, in provincia di Nuoro, la questua *Ammain Deus* è invece scomparsa a metà del secolo scorso ed è stata riproposta nel novembre del 2012, in alternativa ad Halloween – in uso già da un decennio – favorendo un fenomeno confuso di ibridazione culturale.

Così riferisce un'informatrice:

Il Comune, sostenuto da alcuni cittadini, ha voluto riproporre la questua tradizionale per sostituire Halloween. Ha comprato noci, nocciole, dolcetti e qualche giocattolo; ha procurato inoltre alcune zucche, di quelle nostrane: una è stata intagliata ed esposta in occasione di *Cortes apertas*, affinché i ragazzini vedessero e capissero cosa fosse; le altre le abbiamo distribuite ai bambini per la questua. In linea generale c'è stata una buona risposta.

Prima i bambini uscivano il 2 di novembre all'imbrunire, con la zucca svuotata contenente la candela accesa. La zucca veniva chiamata *sa morte*, ed era il simbolo del passaggio di *is mortoso*, i morti. I bambini indossavano un lenzuolo bianco (che copriva loro anche il viso) e in un sacchetto ri-

ponevano le offerte: frutta, noci, nocciole e qualche soldo, elargito dai più ricchi. I dolci di occasione erano *sos pabassinos* e *sa pipia de thuccuru*, un pane antropomorfo modellato a forma di bambolina guarnito con la glassa. Alcune donne confezionavano e distribuivano anche dolcetti a forma di ossa. La filastrocca che i bambini scandivano durante la questua era: *Ammain Deus, pane chereus, pane e inare, a chie nde olet giare, e chie nono... passienzia*. Molti concludevano la richiesta con l'imprecazione: *e chie nono, mai sa vida*. Alla domanda su cosa significassero i bambini questuanti mi è stato risposto: «*s'anima de su purgadoriu*, loro rappresentavano *s'anima de su purgadoriu, is animas*».

Sincretismi, sovrapposizioni e sostituzioni tra le due occorrenze festive interessano sicuramente un areale più ampio di quello sinora qui delineato a titolo esemplificativo. Ciò nonostante, se per ampie fasce del territorio nazionale è possibile asserire che la festività di Halloween si è imposta fino a divenire un appuntamento fisso, per quanto concerne la Sardegna tale ricorrenza è recepita in maniera differente in base alle classi di età dei fruitori e, almeno finora, il 31 ottobre costituisce più una occasione di incontro per i giovani che organizzano feste a tema, serate musicali e ritrovi in discoteca. Pertanto, mentre in alcuni comuni della Gallura, nei capoluoghi di provincia e in pochi altri paesi si sono radicati Halloween e il suo vario e articolato apparato simbolico, altre comunità, più o meno recentemente, hanno riscoperto e riproposto la consuetudinaria questua locale. Tali dinamiche, si vedrà meglio più avanti, sono l'esito post-moderno di motivazioni molteplici, non ascrivibili esclusivamente come risposta ad Halloween.

A Ulassai, piccolo comune della provincia dell'Ogliastra, la questua infantile, *Is animas*, è ancora vitale. Si tiene il primo novembre, di mattina, e i bambini percorrono le strade dell'abitato chiedendo dolci, caramelle e qualche soldo a beneficio delle anime, a *is animas* appunto. In passato i bambini uscivano con la federa del cuscino – mentre oggi utilizzano gli zainetti scolastici – in cui riponevano formaggio, frutta secca e fresca. Già da alcuni decenni è stata italianizzata la formula di richiesta, e nelle abitazioni ci si rivolge gridando non più “*is animas*” ma “anime”. Viene tutt'oggi realizzato e distribuito il pane d'occasione, *sa pissudedda*.

Nel 2013, Comune, Pro Loco, operatori culturali e turistici locali hanno pensato di “pubblicizzare” la tradizionale questua e di aprirla ad un pubblico più ampio, inserendo l'evento in un articolato programma di manifestazioni in tributo a Maria Lai, artista ulassese recentemente scomparsa. Cori popolari, letture e recite teatrali, laboratori, esibizioni del gruppo folkloristico locale, visite guidate e una

serie di iniziative a carattere artistico tese a conoscere e a far conoscere l'artista si sono succeduti in una tre giorni d'arte, musica, cinema, teatro, in parallelo alla tradizionale questua di *Is animas* con l'auspicio di una circuitazione turistica del piccolo centro ogliastrino.

Differente è invece quanto osservabile nel Comune di Seui, nella provincia dell'Ogliastra, dove già da diversi anni si rinnova il rito di *Su prugadoriu*, inquadrato in una cornice festiva della durata di quattro giorni. La manifestazione, a seguito di un'importante opera di pubblicizzazione sulla rete e sui media locali, è ampiamente conosciuta e richiama annualmente numerosi visitatori. Nel portale del comune di Seui trova spazio una pagina dedicata a *Su Prugadoriu. Nuscus e saporis antigus*, in cui si può leggere:

Ogni anno, in occasione della commemorazione dei defunti, si rinnova la sagra de "Su Prugadoriu", antica tradizione che si svolge nella caratteristica cornice del centro storico di Seui. Alla suggestione di un ambiente pressoché intatto, fanno da contorno una serie di iniziative che rievocano le peculiarità di questa ricorrenza legata al culto delle anime. La festa richiama infatti alla memoria l'usanza dei bambini di andare per le case chiedendo un'offerta per le anime del Purgatorio, al fine di alleviare le loro pene. L'antica tradizione si ripropone attraverso la rappresentazione delle espressioni proprie della cultura seuese e legate al mondo agro-pastorale. Per l'occasione è possibile visitare gli antichi "mangasinus" in cui vengono allestiti degli spazi espositivi delle lavorazioni artigianali tipiche del territorio ogliastrino e della barbagia di Seulo. In tali ambienti si possono inoltre degustare vini e formaggi della produzione locale. Il contesto in cui si svolge la sagra rappresenta sicuramente una delle ragioni che rendono particolarmente appetibile l'appuntamento. L'atmosfera che si vive è quella del borgo medievale tra il chiaroscuro di luci soffuse e l'antica tradizione dei mastri. È un rivivere come un *déjà vu* la propria storia, le proprie radici e le proprie tradizioni<sup>11</sup>.

Il Comune, le associazioni locali e da ultimo un gruppo su Facebook, Amici de "Su Prugadoriu" di Seui, hanno l'obiettivo di far conoscere, rilanciare e valorizzare la questua in suffragio delle anime, affiancando la manifestazione ad una serie di eventi tesi a promuovere i mestieri tradizionali, l'artigianato e i prodotti enogastronomici. Per i seuesi si tratta di una occasione importante per pubblicizzare il proprio territorio: in una sorta di *Cortes apertas* ogliastrina, Seui apre dunque i *mangasinus*, i ma-

gazzini, del centro storico, in cui si offre al visitatore la possibilità di proiettarsi nel passato degustando i piatti tipici della tradizione.

Anche a Esterzili, piccolo centro limitrofo a Seui ma ricadente nella provincia di Cagliari, la Pro Loco ha inserito da alcuni anni la tradizionale questua infantile di *Su prugadoriu* all'interno di una rassegna significativamente chiamata "*Sa notti 'e is animasa*" il rito de *Su Prugadoriu 'Sterzilesu*. All'usanza di bussare nelle case per chiedere un'offerta in suffragio delle anime dei defunti, infatti, sono stati affiancati spettacoli, balli, canti folkloristici e la degustazione dei prodotti enogastronomici locali.

La riproposta e la rifunzionalizzazione delle questue infantili tradizionali hanno interessato sicuramente altri contesti, e in questo panorama di rimodulazione culturale si inserisce Halloween, con dinamiche specifiche, che investono in misura e in tempi differenti le diverse comunità. Il sincretismo, ove documentabile, tra la ricorrenza d'importazione americana e le questue tradizionali apre a nuovi orizzonti di ricerca. Si mettono in discussione, infatti, nozioni oramai canoniche dell'antropologia, quali quelle di festa, rito, tradizione. In una prospettiva particolare, tesa ad indagare certi fenomeni criminali verificatisi in passato in America proprio durante i festeggiamenti di Halloween, Paolo Apolito ha analizzato il festival statunitense, e piuttosto significative sono alcune sue considerazioni:

Halloween mette in luce con chiarezza la dimensione di *contesto* della festa: non uno svolgimento, ma più svolgimenti, non un centro, ma più punti di riferimento, non un «testo» ma più testi che entrano in comunicazione. Certamente la «comunicazione» è ancora ciò che accomuna, che mette insieme, è una «comunità». Ma non ha certo più la valenza ideologica che l'idea di «comunità festiva» ha sempre avuto negli studi. La festa, come la lingua, presuppone un insieme umano che possieda uno «strumento» comune (la festa – la lingua), che riconosca la mediazione comunitaria, ma che non necessariamente ha un *progetto* comune, una *finalità*. Gli attori festivi usano in modo comune il contesto festivo, ma lo interpretano in modo difforme (Apolito 1993: 143-144).

È indubbio che se l'iter rituale delle questue tradizionali si scandisce grazie alla intermediazione di offerenti e riceventi, coinvolgendo l'intera comunità all'interno di un ordine festivo consolidato e riconosciuto, per Halloween, a mediare questo rapporto, intervengono fattori esterni, macroreali, quali il marketing, l'industria e la pubblicità. Il raffronto non è sicuramente riducibile ad una frapposizione tra tradizione e innovazione, tra feste consuetudi-

narie e prodotti della contemporaneità. Marketing, industria e pubblicità, sostiene correttamente Apolito riprendendo il saggio di Linda Dégh e Andrew Vázsonyi (1981), sono protagonisti non secondari della festa d'importazione statunitense:

Ma quali sono le caratteristiche di questi protagonisti festivi? Essi sono in grado di influenzare i comportamenti festivi, selezionarli, rafforzarli, sostenerli in direzione di precise simbologie collettive dalle quali traggono vantaggio, ma alle quali essi sono estranei. Si tratta di un ruolo di primo piano, ma svolto su un terreno che non è comune a nessun altro attore festivo. Usano l'ethos festivo, sfruttano decisamente le possibilità del modo simbolico, ma non sul piano della festa, bensì su quello del progetto di festa e delle relative programmazioni della produzione, delle campagne promozionali, delle vendite. Essi, che usufruiscono di una diversità dei ritmi temporali, sono responsabili di uno slittamento per tutti del tempo festivo nel tempo quotidiano: la pubblicità, la promozione delle vendite opera fuori del periodo rituale ristretto, già molto tempo prima; i suoi simulacri richiamano alla mente l'imminente festa durante il tempo quotidiano; le vetrine «raccontano» le leggende durante il normale svolgersi della routine casa-lavoro. Gli attori tradizionali, dunque, sono spinti ad un processo di commistione temporale che porta all'indistinzione tra festa e non-festa o meglio, tra *festivo* e quotidiano (Apolito 1993: 145).

Halloween, continua Apolito, «ci introduce per la porta giusta alla questione del "consumismo" delle feste contemporanee» (*Ibidem*). Se si allarga l'orizzonte interpretativo, non appare erraneo comprendere all'interno di questo complesso fenomenologico quanto sta accadendo in ordine ai processi di rifunzionalizzazione delle questue infantili tradizionali sarde, seppur limitatamente a pochi casi, inserite in circuiti di pubblicizzazione dei territori, di valorizzazione dei prodotti artigianali ed enogastronomici, di retoriche identitarie ostentate attraverso esibizioni folkloristiche di gruppi di ballo, di cortei carnevaleschi, ecc.

In una prospettiva etico-politica, questo scomodo protagonista festivo [il consumismo] segnala uno scadimento radicalmente antiumanistico delle feste. In una prospettiva di descrizione delle trasformazioni degli oggetti analitici della festa, segnala invece la complessità delle determinazioni necessarie per definire una festa contemporanea, i cui protagonisti non si rendono più disponibili ad una lettura umanistica della stessa, che veda, con

Buber e Turner, uomini accanto ad uomini, ma suggeriscono una lettura in termini di invenzioni e scambi simbolici in cui il «soggetto» s'è dissolto nella circolazione dei segni. In essa, l'apparato «consumistico» richiama sistemi e calendari di feste, organizza l'ethos festivo, avvalendosi della pubblicità, dei *media*, dell'immaginario imposto dalle immagini. In essa, dunque, l'apparato «consumistico» è protagonista decisivo delle feste. In conclusione, il modello di festa che risulta è un contesto che non utilizza necessariamente simbologie coerenti, né tempi definiti, né, e questo può sembrare più paradossale, è necessario che in esso operino soltanto persone – anche se queste devono esservi almeno in parte: la festa è *per* gli uomini. La festa che qui viene fuori è un'occasione più che attivata dagli uomini, da questi «subita» in qualità di recettori del discorso del protagonista festivo industriale e commerciale (Apolito 1993: 145-146).

Halloween e le più recenti sagre e feste inventate sembrano favorire «la predisposizione dei partecipanti alla passività subita da quelle stesse istituzioni o macchine che gli uomini hanno creato, ma che essi non controllano per intero (Apolito 1993: 146).

Se, a partire dal secondo dopoguerra, la necessità comune era quella di ricostruire, promuovendo l'industrializzazione e il progresso tecnologico, l'imponente cambiamento che ne è derivato ha determinato la trasformazione delle strutture produttive tradizionali e, conseguentemente, la rimodulazione del relativo panorama ideologico e socioculturale. I nuovi modelli di riferimento tendevano al rifiuto della tradizione, favorendo in molteplici contesti la scomparsa o l'appiattimento delle culture locali. In misura sistematica a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, a fronte dei processi di globalizzazione e di affermazione di una cultura di massa, hanno preso avvio una serie di iniziative finalizzate a riscoprire, riproporre e costruire *ex novo* specifiche peculiarità culturali. Alle spontanee esigenze comunitarie di riappropriarsi della propria memoria sociale e delle proprie identità, «si sono presto affiancati (finendo spesso con il prevalere) interessi politici, istituzionali ed economici diretti a manipolare a proprio vantaggio le manifestazioni culturali tradizionali e il simbolismo festivo, a esaltare acriticamente "i valori associativi della cultura tradizionale", a sostenere "il revival folkloristico dando vesti turistiche ai fenomeni popolari" e "la moda del *folk* e del rustico"» (Buttitta 2012: 9-10; cfr. pure Buttitta 2009). Obiettivo di Pro Loco, associazioni culturali e folkloristiche, Enti per il turismo è la riscoperta, la riproposta, la rifunzionalizzazione e l'invenzione della tradizione, col fine precipuo di originare indotti economici che si concretizzano nel

lungo periodo, esclusivamente, nella decontestualizzazione di specifici tratti culturali<sup>12</sup>. Le questue infantili sarde, sinora in misura episodica e marginale, non sono esenti da questa recente fenomenologia.

Nei processi appena descritti intervengono in sostanza una serie di fattori che si declinano dall'ineludibile bisogno di festa dell'uomo alla necessità di riappropriarsi della memoria e dell'identità culturale, dall'esigenza di turisticizzare la tradizione e stimolare introiti economici alla ripresentificazione nel contemporaneo di istanze e pratiche, legate ai morti e alla morte.



Fig. 1 - Immagine di Matteo Chessa



Fig. 2 - <http://3.bp.blogspot.com/-EAeZYhyRUag/TqxjN5TFNBI/AAAAAAAAAFkw/pS6VTYq0Aek/s1600/NO+halloween.jpg>

## Note

<sup>1</sup> E. Bertolone «Il parroco boccia Babbo Natale e le mamme ora insorgono», in *La Stampa*, 18 dicembre 2013: <http://www.lastampa.it/2013/12/18/edizioni/biella/il-parroco-boccia-babbo-natale-e-le-mamme-ora-insorgono-a3ULBpZVOzpOXpCdj7zjWN/pagina.html> (ultimo accesso: 20.12.2013 - ore 10:20).

<sup>2</sup> Il fatto di cronaca analizzato da Lévi-Strauss, osserva Antonino Buttitta, è «significativo per intendere la complessità dei percorsi attraverso i quali certe strutture ideologiche persistono rifunzionalizzandosi. Lo studioso, considerando la notizia che davanti alla cattedrale di Digione, per iniziativa di solerti fedeli, era stato bruciato un simulacro di Babbo Natale per poi essere risuscitato in municipio per iniziativa delle autorità comunali, capisce che non si tratta di un semplice fatto di cronaca, ma di qualche cosa dal significato più profondo, anche se Babbo Natale gli appare essenzialmente una figura moderna malgrado certi suoi caratteri arcaici» (Buttitta 2008: 177).

<sup>3</sup> Elvira Stefania Tiberini ha correttamente rilevato che Santa Claus e Halloween «sembrano qualificarsi come due diverse facce della insopprimibile transazione fra defunti/bambini e vivi/adulti che trova le sue più vistose e popolari espressioni nel corso della vigilia d'Ognissanti e nel protocollo festivo delle donazioni natalizie. La prima rappresenta, tra le diverse possibili, la forma più misurata di questa relazione, a differenza della seconda che ne è la forma estrema (i bambini impersonano i morti per farsi esattori dei vivi)» (Tiberini 2008: 12).

<sup>4</sup> Trad.: Allouì? Meglio *mortu mortu!* (questua infantile tradizionale), dove Allouì costituisce la forma abbreviata, volutamente irregolare, di Halloween.

<sup>5</sup> Halloween è indubbiamente un grande *business* e anche un forte aggregante sociale. In questo periodo «si proiettano film dell'orrore vecchi e nuovi; i giornali e le stazioni televisive ripropongono abitualmente storie di fantasmi, intervistano chiromanti, medium e streghe che capeggiano congreghe contemporanee. È di prammatica pure intervistare gli studiosi dell'università locale circa l'origine di Halloween; l'esperto la individuerà con certezza lampante tra i celti, i druidi e le loro pratiche di commemorazione dei defunti; farà anche riferimento alla cristianizzazione della celebrazione mettendola in relazione col giorno di tutti i santi. In questo periodo emergono anche notizie sull'avverarsi di terribili profezie, su episodi misteriosi, su fatti di sangue mai uditi prima. Riprendono vigore le voci circa visite sensazionali di extraterrestri, casi di stregoneria e di apparizioni di mostri, come se la gente non avesse niente di meglio da fare che ricordare e riattivare qualsiasi fatto terribile.

Halloween è anche una grande stagione del *party*, ovviamente nello spirito che caratterizza tutto questo periodo, tanto per i bambini quanto per gli adulti» (Dégh, Vázsonyi 1981: 64).

In merito al dibattito antropologico sulla festa di Halloween in Italia si vedano: Apolito 1993; Lombardi Satriani 1999, s. d.; Arona 2000; Morbiato 2000; Mugnaini 2001; Bravo 2001; Cattabiani 2002, 2008; Baldini – Bellosi 2006; Bonato 2006; Niola 2007, 2009, 2012; Galimberti 2007. Molto più ampio e articolato è il quadro di riferimento storiografico internazionale. Qui ci si limita a segnalare, oltre ai contributi citati nel testo: Belk 1990; Rogers 1996; Le Guay 2002; Markale 2005; Gulisano, O'Neill 2006.

<sup>6</sup> È opportuno chiarire che le zucche impiegate a Orani, Bolotana, Bono non sono quelle arancioni utilizzate per Halloween, ma si tratta di un'altra varietà di cucurbitaceae.

<sup>7</sup> Trad.: Perché deve essere rotta; come finiscono il giro di tutto il paese la rompono.

<sup>8</sup> Michele Pinna informa al riguardo: «I bambini più piccoli si munivano anche di bastoni che servivano a difendersi dagli assalti dei più grandicelli, i quali "disarmandoli" della zucca e derubandoli di quanto avevano raccolto li avrebbero costretti a ritirarsi dal giro anzi tempo, riducendo così la concorrenza» (Pinna 2003: 56).

<sup>9</sup> «I *morti-morti* sono una questua infantile del periodo autunnale, condotta, limitatamente alla Gallura, il 2 novembre, il giorno della ricorrenza dei defunti. Gli attori sociali che partecipano alla questua sono i bambini, la cui età oscilla [...] tra i 5-6 anni e gli 11-12 anni. Con variazioni minime relative ai diversi contesti, è possibile affermare che esiste un'unità sostanziale tra luogo e luogo riguardo le modalità di attuazione; gli attori sociali escono, preferibilmente, la mattina del 2 novembre, solitamente in gruppi più o meno numerosi, tra i due e i dieci individui circa o – più raramente – anche da soli. I bambini questuano di casa in casa con una busta in mano e, suonato il campanello, recitano la formula "ce li déti li molt'e mmolti". La prassi tradizionale viene tuttora rispettata, per cui – in quasi tutte le case – si preparano gli oggetti da distribuire ai bambini. Dolci, sia fatti in casa che comprati, noci, arachidi, nocciole, castagne, ma anche melagrane, mandarini e spiccioli. Terminato il giro di questua, sempre in base ai contesti, i bambini si riuniscono per dividersi e consumare insieme i dolci e gli altri oggetti ricevuti» (Branca 2012: 14-15).

<sup>10</sup> I bambini «andavano in giro per il paese a *fagher bene a sos moltos* con al seguito un tovagliolo legato nei lembi, in modo da formare una borsa, e bussavano alla porta delle case in cui ricevevano fichi secchi, prugne secche e granturco» (Marchesi 2011: 356).

<sup>11</sup> <http://www.comune.seui.og.it/Seui/FesteManifestazioni/suprugadoriu.html> (ultimo accesso: 6.12.2013 – ore 16:10).

<sup>12</sup> Ignazio Buttitta ha recentemente osservato: «Il recupero, il sostegno e la valorizzazione dei riti festivi, avvertiti come promotori di identità in quanto contenitori dell'ordine e dei valori tradizionali dalle comunità che li agiscono, sono precocemente divenuti oggetto di intervento da parte del mercato che li ha visti come una merce, come un momento di esibizione del tipico e del folkloristico potenzialmente vendibile quando accompagnato da adeguate strategie comunicative e di marketing e, conseguentemente, da parte delle istituzioni pubbliche che hanno voluto vedere nelle feste, in primo luogo, un bene/merce culturale di interesse turistico, capace di produrre effetti di crescita sulle economie locali. Per decenni, inoltre, e fino a tempi recentissimi, le risorse pubbliche destinate a sostenere le politiche turistiche e la valorizzazione del patrimonio culturale sono state ampiamente dirette a finanziare, senza nessun criterio di merito e/o attenzione alle conseguenze, sagre e feste popolari con il preciso obiettivo di costruire consenso all'interno dei territori. Così, accanto alle iniziative di salvaguardia del patrimonio, localmente promosse ed agite, protese all'affermazione di una specifica identità culturale attraverso la manipolazione delle espressioni materiali e immateriali di tradizione, si sono imposte con la loro oscena volgarità forme molteplici di snaturamento e di recupero consumistico di tradizioni e simbologie folkloriche destinate alla fruizione di soggetti estranei ai contesti d'uso. I processi appena delineati hanno finito, in sostanza, con il determinare la ripresa, la riscoperta e l'invenzione delle feste in un quadro complessivo di stravolgimento dei significati "sia per il ripensamento attuale della tradizione, in esse manifestato, sia per il cambiamento del contesto storico e sociale della manifestazione", producendo una sorta di ritorno caricaturale alle feste del passato» (Buttitta 2013: 10-11).

## Riferimenti bibliografici

- Apolito P.  
1993 *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano.
- Arona D.  
2000 «L'Halloween americano come archetipo della rappresentazione della morte», in S. M. Barillari (a cura di), *L'aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, Edizioni dell'Orso, Alessandria: 237-245.

- Baldini E., Bellosi G.  
2006 *Halloween. Nei giorni che i morti ritornano*, Einaudi, Torino.
- Bandinu B.  
1980 *Costa Smeralda. Come nasce una favola turistica*, Rizzoli, Milano.  
1994 *Narciso in vacanza. Il turismo in Sardegna tra mito e storia*, AM&D, Cagliari.
- Belk R. W.  
1990 «Halloween: an Evolving American Consumption Ritual», in *Advances in Consumer Research*, XVII: 508-517.
- Bonato L.  
2006 *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Franco Angeli, Milano.
- Borghini A.  
1984 «Strutture nel folklore: un uso funebre lunigianese e uno romagnolo», in *Annuario della Biblioteca Civica di Massa*: 55-176.
- Branca D.  
2012 «Across the Broad Atlantic. Halloween in Sardegna e Irlanda», in *Archivio di Etnografia*, I: 9-27.
- Bravo G. L.  
2001 *Italiani. Racconto etnografico*, Meltemi, Roma.
- Buttitta A.  
2004 «Introduzione», in C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo: 7-42.  
2008 «Claude Lévi-Strauss: “Babbo Natale giustiziato” tra storia e antropologia», in V. Matera (a cura di), *Discorsi sugli uomini. Prospettive antropologiche contemporanee*, De Agostini, Novara: 165-180.
- Buttitta I. E.  
2006 *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.  
2009 «Cultura marinara, ricerca folklorica e turismo “culturale” in Sicilia. Stato dell’arte e prospettive», in I. E. Buttitta, M. E. Palmisano (a cura di), *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana, Palermo: 25-43.  
2013 *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno Editore, Acireale-Roma.
- Cattabiani A.  
2002 *Lunario. Dodici mesi di miti, feste, leggende e tradizioni popolari d’Italia*, Mondadori, Milano.  
2008 *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell’anno*, Mondadori, Milano.
- Dégh L., Vázsonyi A.  
1981 «La parola “cane” morde? Dall’azione alla leggenda, dalla leggenda all’azione», in C. Bianco, M. Del Ninno (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze: 58-71.
- Faeta F.  
1997 «I razziatori-morti. Divertimento intorno a una tipologia di maschere in Calabria tra Ottocento e Novecento», in F. Castelli, P. Grimaldi (a cura di), *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del Carnevale*, Meltemi, Roma: 103-119.
- Galimberti U.  
2007 «Quel mondo pagano finito nel cristianesimo», in *la Repubblica*, 30 ottobre 2007.
- Gerlat S.  
2006 *La Costa Smeralda. Il mito e il modello*, Carlo Delfino Editore, Sassari.
- Gulisano P., O’Neill B.  
2006 *La notte delle zucche. Halloween: storia di una festa*, Ancora, Milano.
- Le Guay D.  
2002 *La face cachée d’Halloween*, Cerf, Paris.
- Lévi-Strauss C.  
2004 *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo.
- Lombardi Satriani L. M.  
1999 «Un nuovo modo, anzi antico di colloquiare con i defunti», in *Il Mattino*, 30 ottobre 1999.  
s. d. *Perché Halloween è anche italiana*, in [www.gorgonmagazine.com](http://www.gorgonmagazine.com).
- Lombardi Satriani L. M., Meligrana M.  
1982 *Il ponte di San Giacomo. L’ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.
- Mannia S.  
in prep. *I morti in questua. Figure dell’alterità nel folklore euromediterraneo*.
- Marchesi M.  
2011 «Pozzomaggiore», in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo I, Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe: 356-357.
- Markale J.  
2005 *Halloween. Storia e tradizioni*, L’Età dell’Acquario, Torino.

Morbiato L.

2000 «Le "traditions inventées"», in *La Ricerca Folklorica*, XLII: 155-156.

Mugnaini F.

2001 «Hallowitaly: Vom Kult der Toten zur Karnevalisierung des Todes», in *Zeitschrift für Volkskunde*, vol. XCVII, s. II: 216-227.

Niola M.

2005 «Culla e sepolcro, un simbolo ambiguo», in *la Repubblica*, 30 ottobre 2005.

2007 «Halloween. Una festa nel nome dei morti», in *la Repubblica*, 30 ottobre 2007.

2009 «No, Halloween non abita qui», in *la Repubblica*, 28 ottobre 2009.

2012 *Miti d'oggi*, Bompiani, Milano.

Pinna M.

2003 *Le feste popolari a Bono fra tradizione e modernità*, Magnum-Edizioni, Sassari.

Rogers N.

1996 «Halloween in Urban North America: Liminality and Hyperreality», in *Histoire Sociale/Social History*, vol. XXIX, n. 58: 461-477.

2002 *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*, Oxford University Press, Oxford - New York.

Tiberini E. S.

2008 *Treat or trick? San Nicola Santa Klaus Halloween*, Cisu, Roma.



Sergio Bonanzinga

## Riti musicali del cordoglio in Sicilia

Nelle culture arcaiche e comunitarie la morte rappresenta un momento di crisi reintegrabile grazie a pratiche simboliche che, mentre segnalano la modificazione di *status* del defunto in entità benefica, ristabiliscono l'equilibrio del gruppo nei suoi rapporti con l'ambiente sia fisico sia esistenziale. Le espressioni sonore e gestuali del cordoglio si costituiscono ovunque e in ogni tempo come "tecniche" funzionali a garantire il successo di questa transizione, scandendone l'*iter* e marcandone i momenti fondamentali<sup>1</sup>.

In Sicilia, come in molte altre aree di religione cattolica, il rapporto con i defunti si declina tra la persistenza di una ritualità arcaica (lamentazione tradizionale, pranzo funebre, pratiche divinatorie, usi e credenze collegate alla festa dei Morti ecc.) e l'osservanza delle norme fissate dalla Chiesa (dai suoni delle campane all'ampio repertorio di preghiere e canti per la commemorazione dei Defunti). Il sincretismo fra questi due livelli si può tuttora osservare nelle veglie funebri e nei funerali fittizi inscenati nella Settimana Santa, dove i fercoli del Cristo Morto sono di frequente trasportati con caratteristico movimento ondeggiante, ritmato dalle marce eseguite dai complessi bandistici, non diversamente da quanto talvolta ancora accade nei veri funerali ed evidente permanenza di una originaria ritualità coreutica. Anche il lamento funebre ha una sua riedizione nel contesto della Settimana Santa, attraverso l'ampio repertorio di canti sul tema della Passione di Cristo (spesso detti proprio "lamenti"), che gruppi di cantori eseguono nelle processioni e nei giri di questua già durante la Quaresima. Come ulteriore forma di espressività funebre collegata a una morte fittizia va infine considerata la pratica, tuttora osservabile, della lamentazione parodica eseguita in occasione del "rogo del Carnevale", modellata secondo le inflessioni vocali e la gestualità tipica del pianto ritmico per i defunti.

### *Il codice delle campane "a morto"*

Presso numerose comunità siciliane sono ancora salde le tradizioni connesse ai suoni delle campa-

ne, nonostante il crescente diffondersi dei sistemi campanari automatizzati<sup>2</sup>. I "sacri bronzi" vengono suonati – dai sacrestani, dagli stessi sacerdoti o da aiutanti occasionali (di solito ragazzi che abitano vicino alle chiese) – sia imprimendo l'oscillazione al vaso mediante un robusto canapo di lunghezza variabile applicato all'estremità di una sbarra in ferro che anima il *violu* ("cappello", supporto in legno o in ghisa a cui sta appesa la campana) sia azionando direttamente, mediante una fune, il battaglio (*bbattàgghiu*) che percuote uno o entrambi i lati del vaso. Tra i numerosi messaggi che marcano il tempo della Chiesa e le cadenze significative della vita sociale, grande importanza rivestono quelli relativi alle celebrazioni funebri (dal viatico alla sepoltura), le cui strutture formali possono differenziarsi a seconda delle località e perfino da una chiesa all'altra in base al numero di campane disponibili (da un minimo di due a sei o più). Il suono riflette di norma l'articolazione delle gerarchie sociali. Il diverso connotarsi dei rapporti comunitari era infatti evidenziato da differenti "insegne sonore" che marcavano le opposizioni maschio/femmina, bambino/adulto, laico/ecclesiastico, aristocratico/borghese/popolano.

In molte località si usava già segnalare con le campane la somministrazione del "viatico". A Salemi (TP), come poté rilevare Alberto Favara all'inizio del Novecento, il sacerdote incaricato di portare il viatico era scortato da un suonatore di tamburo, che eseguiva diversi ritmi per segnalare: *a*) il tragitto dalla chiesa alla casa del moribondo; *b*) l'arrivo alla casa; *c*) la benedizione nella casa; *d*) il ritorno alla chiesa; *e*) la benedizione in chiesa (cfr. Favara 1957/II: n. 1019, ES. MUS. 1; altri ritmi per accompagnare il viatico sono annotati ai nn. 954, 960, 973, 1005, 1008, 1020, 1085). A Isnello (PA), quando il sacerdote portava il viatico, il sacrestano della Chiesa Madre suonava prima una sequenza di colpi con la campana "della comunione" (*râ comunioni*) e poi due o tre tocchi della campana "di mezzogiorno" (*i menziournu*), a secondo che il moribondo fosse una donna oppure un uomo<sup>3</sup>. A Mussomeli (CL), quando il moribondo entrava nella fase critica veniva avvertito il sacrista della chiesa più vicina o, nel caso si trattasse di un confrate, il responsabile della confr-

ternita d'appartenenza perché si suonasse *a fnitura*, allo scopo di invitare i fedeli a recitare la preghiera degli agonizzanti (da qui il frequente uso di chiamare "agonia" lo scampanio che accompagnava il viatico). Contemporaneamente veniva portato in forma solenne il viatico al moribondo e il cammino del sacerdote era accompagnato da un costante scampanello (spesso si formava un piccolo corteo estemporaneo composto da amici e parenti)<sup>4</sup>.

La sequenza di rintocchi che segnala un decesso viene spesso impropriamente detta "agonia" (*agunia*, *ngunia*). Talvolta il segnale della morte si distingue da quello che annuncia la messa funebre e accompagna il funerale (*martòriu*). Ad Alcamo (TP) per le persone di rango si suonava il «campanone», per il popolo «due campane con due tocchi a campana» e per i sacerdoti «le campane a tre tocchi» (Papa 1958: 21). A Ciminna (PA) il "mortorio" per le monache e per i sacerdoti veniva indicato con il termine *assèqui* (esequie) e si distingueva nettamente da quello in uso per i laici consistente in «tre tocchi separati da intervalli uguali e divisi da un altro più lungo» (Graziano 1935: 27). Non meno significativa appare l'estensione temporale e l'intensità acustica dei mortori, che potevano essere suonati da una sola o da più chiese per segnalare la maggiore o minore agiatezza o prestigio del defunto<sup>5</sup>. Assai indicative a riguardo sono le *consuetudini pel suono delle campane nelle esequie* rilevate dal sacerdote Mario Ciaccio a Sciacca (TP) all'inizio del Novecento:

Per il re, la regina e i loro figli si poteva suonare a distesa in qualunque ora, anche di notte, sia con la campana grande che con le altre, senza pagare cosa alcuna alla chiesa. Per tutti gli altri, pagando tarì due d'oro all'elemosiniere o tesoriere della chiesa, si poteva solamente suonare dalla *diana* sino all'*Ave Maria*, con questa distintiva: pei sacerdoti nove *appelli* con la campana grande e nove *mote* con tutte la altre; lo stesso pei militi, pei baroni, pei dottori di qualunque professione e pei giurisperiti e medici fisici non laureati, ma per le loro mogli 8, pei figli 7, per le figlie 6, pei nepoti 5, e per le nepoti 4; per gli altri nobili e pei feudatari, che non avevano famiglie e case con gente e terre separate, cinque soli *appelli* con la campana grande, per le mogli 4, pei figli 3, e per le figlie e nepoti 2; pei borghesi onorati tre *appelli* con la sola campana grande; per gli artieri e i braccianti due soli *appelli*, interponendo la campana media. (ed. or. 1904; ried. 1988/I: 65-66)<sup>6</sup>

A Mussomeli la morte viene annunciata dalle campane *a mmartòriu* (a mortorio) della chiesa più vicina all'abitazione del defunto. Il segnale della Chiesa Madre consiste nell'alternanza fra due

elementari formule ritmiche eseguite "a tocchi" con tre campane (ES. MUS. 2). Successivamente anche le altre campane del paese, su richiesta della famiglia e dietro pagamento di un obolo, possono ripetere l'annuncio (in passato, se si trattava di un prete il suono era particolare e si effettuava contemporaneamente con le campane di tutte le chiese, mentre se moriva un bambino si suonava "a gloria"). Quando muore un confrate, il mortorio si esegue aggiungendo il rintocco della campana intitolata alla rispettiva confraternita (la "campana dei fratelli" alla Chiesa Madre). Se la morte avviene di notte, l'annuncio si rinvia sino all'alba, immediatamente dopo lo scampanio del "levato". Il mortorio si ripete quando il feretro viene portato in chiesa, nelle fasi culminanti della messa funebre e all'uscita durante la fase iniziale del corteo<sup>7</sup>.

Analogamente fondato su distinzioni sessuali, generazionali e sociali è il codice tuttora in parte vigente presso la Chiesa Madre di Antillo (ME). I diversi segnali sono realizzati alternando i rintocchi fra due campane (grande e piccola): UOMO, 9+2; DONNA, 7+2; BAMBINO, due serie di rintocchi rapidi della campana piccola e "gloria" (con entrambe le campane); BAMBINA, una serie di rintocchi rapidi della campana piccola e "gloria"; SACERDOTE, 33+2 (non più in uso). Altri suoni scandiscono invece i momenti che precedono e seguono la messa funebre. Come abbiamo ancora potuto rilevare in circostanze contestuali, un primo segnale avvisa che il sacerdote sta per recarsi presso l'abitazione del defunto: sequenza di rintocchi rapidi alternati tra le due campane + 14 tocchi di campana grande + 14 tocchi di campana piccola + un tocco di campana grande<sup>8</sup>. Un altro segnale ("appello"), eseguito con la sola campana grande, annuncia che sta iniziando il trasporto del feretro verso la chiesa. Quando il feretro si approssima al sagrato ("arrivo"), la sequenza sonora è così costituita: 3 tocchi di campana grande + 3 tocchi di campana piccola + 14 tocchi di campana grande + un tocco con entrambe le campane<sup>9</sup>. Dopo la messa i rintocchi alternati delle due campane accompagnano l'avvio del corteo funebre ("partenza").

A Calamònci (AG) l'annuncio della morte (*ngunia*) è dato dall'alternanza tra i rintocchi delle due campane della Chiesa Madre (grande/piccola) e si ripete identico per ogni defunto<sup>10</sup>. Il mortorio poteva ripetersi a intervalli variabili di tempo (settimana, mese e anno), con l'eventuale concorso di tutte le chiese del paese per commemorare un defunto benestante (cfr. Pitrè 1889/II: 226). In questo piccolo centro rurale dell'Agrigentino il mortorio commemorativo viene chiamato *ricurrenza* (ricorrenza) e il segnale è dato dall'alternanza fra tre tocchi di campana piccola e tre di campana grande, lungamente iterati secondo uno schema ritmico costante (ES. MUS. 3).

A Sortino (SR) il tradizionale sistema delle segnalazioni funebri viene tuttora in parte attuato dal sacrestano della chiesa di Santa Sofia, dotata di tre campane: *rranni* (grande), *pìcciula* (piccola) e *mminzana* (media). Egli spiega che in passato l'annuncio di un decesso (*agunìa*) veniva dato di mattina – intorno alle 8:30 – dalle campane di tutte le chiese del paese, mentre oggi si suonano soltanto della parrocchia a cui appartiene il defunto. Le diverse fasi del trasporto del feretro erano poi scandite dall'*appetru* ('appello', vale a dire l'associato), che assumeva denominazioni diverse secondo la sua estensione temporale. L'associato "generale" segnalava esclusivamente l'arrivo del feretro in chiesa per la celebrazione dell'ufficio funebre; quello "doppio" accompagnava anche il percorso dalla chiesa fino ai margini del paese; l'associato "triplo" comprendeva pure il tragitto dalla casa del defunto alla chiesa, mentre quello "quadruplo" prolungava la durata dello scampanio fino all'arrivo del corteo funebre al cimitero. La maggiore o minore estensione dell'*appetru* rifletteva le diverse condizioni di censo dei defunti, presentando ovviamente costi differenziati. Attualmente si usa invece fare un semplice *accumpagnamentu* (accompagnamento), identico all'*appetru* sotto il profilo formale ma di durata molto più contenuta (le campane risuonano soltanto per un breve tratto dopo l'uscita dalla chiesa). Tuttora si usa inoltre diversificare lo scampanio per la morte dei sacerdoti (sempre detto *agunìa*) e dei bambini (*llòria*, 'gloria'). L'*agunìa* ordinaria si apre con almeno dieci colpi di campana media, seguiti dal mortorio. Per "mortorio" si intende un modulo ritmico a tre campane, che viene utilizzato tanto nell'*agunìa* che nell'*appetru* (e quindi nell'*accumpagnamentu*). L'*agunìa* per i sacerdoti è più articolata nella parte iniziale, basata su nove sequenze di piccola-media-grande (un tocco ciascuna), per terminare con il mortorio usuale. La messa per la commemorazione di un defunto si annuncia la sera precedente: prima si suona l'Ave Maria e poi il mortorio. Va infine segnalata la tradizione della *campana ô vènniri* (campana del venerdì) per ricordare la morte di Cristo: si suonavano almeno dieci sequenze di due colpi di campana grande tutti i venerdì dell'anno – eccettuato il Venerdì Santo – alle 15:00 in punto<sup>11</sup>. A Isnello abbiamo potuto rilevare una forma analoga di commemorazione settimanale della morte di Cristo, localmente denominata *i vintun'uri* (le ventun'ore): anche qui era la campana grande a risuonare ogni venerdì alle 15:00 con dodici colpi "a mortorio" (a eccezione che nella Settimana Santa e nei quaranta giorni successivi al Natale e alla Pasqua)<sup>12</sup>.

La consuetudine di suonare le campane a *glòria* per il decesso dei bambini di età inferiore ai sette

anni è direttamente prescritta dalla liturgia, poiché questo evento prefigura l'assunzione in cielo di un'anima innocente. A questo riguardo Giuseppe Pitrè annota: «Nel Rituale romano, sotto il titolo *De exequiis parvulorum* prescrive che volendo sonar le campane alla morte loro debba farsi non già con suono lugubre, *sed potius sono festivo*. Il volgo chiama *gloria* questo suono, che in Palermo durò fino a' tempi del Villabianca, cioè fino allo scorcio del secolo passato, in cui venne abolito, ma fuori Palermo, in molti comuni della Sicilia, è sempre in uso» (1889/II: 240). La pratica è oggi sempre meno diffusa, ma ne è ancora molto viva la memoria. A Sortino per la morte dei bambini ancora si esegue *u llòria* (il gloria): un modulo ritmico a tre campane ripetuto diverse volte, corrispondente all'*allegru* (allegro) suonato in occasione delle feste solenni ma di durata più breve<sup>13</sup>. A Calamònci, quando moriva un bambino si suonava *a glòria* (la gloria) con una sola campana<sup>14</sup>, diversamente dall'omonimo scampanio impiegato nelle principali celebrazioni festive che tuttora si esegue con due campane in ritmo più vivace. Nella Chiesa Madre di Isnello il suono per la morte di un bambino era detto *glurriuni* ("glorione") e consisteva in una serie di tocchi della campana più piccola (detta *nzinga*, 'segnale') seguiti dalle due campane più grandi (denominate *i menziornu* e *rû santu*, 'di mezzogiorno' e 'del santo') che scandivano la medesima figurazione ritmica (due colpi all'unisono della stessa durata ripetuti cinque volte) con andamento più o meno serrato<sup>15</sup>. A Petralia Sottana (PA) esisteva una ulteriore distinzione del suono a seconda che il bambino deceduto avesse o meno ricevuto il sacramento del battesimo. Per i bambini non battezzati l'annuncio era dato da due campane e veniva chiamato *glòria nica* (gloria piccola), mentre per quelli battezzati le campane utilizzate erano quattro e il segnale si chiamava *glòria ranni* (gloria grande)<sup>16</sup>. La *glòria nica* si basa su due moduli ritmici (ES. MUS. 4), che nel segnale di *glòria ranni* vengono ripresi, interpolandovi il suono di altre due campane, in sequenze di tre e nove rintocchi all'unisono.

Il complesso di queste testimonianze pone in evidenza le molteplici funzioni svolte dal suono delle campane in occasione dei decessi: dall'annuncio della morte alla segnalazione di svariati dettagli che riguardano sia l'identità del defunto (sesso, posizione sociale, età) sia le varie fasi dell'*iter* rituale (dall'agonia alla sepoltura), per riproporsi ciclicamente in occasione delle cerimonie commemorative. Come ha giustamente osservato Jean-Claude Bouvier, il mortorio «è un linguaggio, un sistema di comunicazione, che richiede un'analisi semiologica. Come ogni linguaggio il mortorio è al contempo una *langue*, vale a dire un sistema di regole con valore di

stintivo, dei “protocolli d’uso” – come dice Roland Barthes (1964) – ammessi da tutti i membri della comunità, e un *discorso*, ovvero un fascio di variazioni possibili intorno a quelle regole [...]» (2003: 283). L’applicazione locale del codice funebre delle campane può infatti talvolta acquistare, come si è visto in questi esempi siciliani, una notevole autonomia rispetto alla funzione primaria di *suono-segnale* (con valore cognitivo e/o commemorativo)<sup>17</sup>, assumendo valore anche sul piano più propriamente *espressivo*, nell’ambito di specifiche competenze esecutive di tradizione orale, che in passato prevedevano tra l’altro anche l’impiego del tamburo.

### *La pratica della lamentazione funebre*

Importanza centrale sul piano della formalizzazione e riplasmazione simbolica del dolore riveste la pratica della lamentazione funebre, che in Sicilia assume secondo i luoghi denominazioni diverse: nel Palermitano e nel Trapanese prevalgono i termini *rrièpitu* e *arripitiatina* (dal lat. *reputare*, ‘ripensare’, per estensione ‘rievocare’) e l’atto del lamentare è detto *rripitiari* o *arripitiari*; nell’Agrigentino insieme a *rrièpitu* troviamo *strèpitu* e *stripitiari* (strepito, strepitare); l’espressione *chiantu* (o *ciantu*) *ri muortu* (pianto di morto), e conseguentemente *chiànciri* (o *ciànciri*), è diffusa in un vasto territorio che va dall’area interna (Ennese e Nisseno) fino al Ragusano e al Siracusano; nel Messinese il termine dominante è *triùlu* (tribolo) e *triulari* è detta la pratica relativa; nel Catanese abbiamo *rriòrditu* (ricordo) e di conseguenza *rriurdari*; in luoghi diversi si trova talvolta *lamentu* (lamento), termine che viene tuttavia più comunemente riferito ai canti che accompagnano le processioni “funebri” della Settimana Santa (cfr. *infra*)<sup>18</sup>.

I demologi siciliani di fine Ottocento attestano l’integrità e la vitalità della lamentazione funebre presso i ceti popolari dell’Isola, evidenziando anche la permanenza di quelle figure professionali, le cosiddette prefiche (*rripitiatrici*, *cianciulini*), le cui nenie a pagamento costituivano contrassegno di prestigio e di onore per il defunto (cfr. Salomone Marino 1886). Più usualmente erano soprattutto mogli, madri, sorelle, talvolta coadiuvate da amiche e vicine, a mettere in forma il dolore radicale della morte attraverso la melodia e il gesto. Valga a questo proposito ricordare quanto Salomone Marino rileva nel 1856 a Borgetto (PA), in occasione della morte di un mulattiere proveniente da Piana degli Albanesi (provincia di Palermo):

Non appena egli ebbe mandato l’ultimo spiro (che fu dopo l’ave), ecco la sua moglie che, ba-

ciatolo in bocca, esce di casa, e ad una ad una fassi ad invitare le vicine, acciocché tutte l’aiutassero a piangere lo sposo. Nel frattempo, venuto il cataletto, ella stessa rivestì degli abiti nuovi il già ripulito cadavere; stese una candida coltre sul cataletto, e su questo ella prima si adagiò, e poi, levatasi, adattovvi convenevolmente il marito. Quindi, copertasi di lungo manto, disciolse le chiome, e in piedi dapprima e poi seduta presso alla bara, piegò il capo sull’esanime corpo e mise a gridare, a percuotersi, a strapparsi i capelli. Scorso alcun tempo di questo primo impeto, cominciò un pianto più misurato, più monotono, più umano, e diè il principio ad una cantilena lamentevole, interrotta ed accompagnata sovente da un *ohimè* desolatissimo. La nenia era in lingua siciliana; solo due o tre stanze ripeté la donna in greco-albanese, nelle quali (come poi ci fu dichiarato) diceva al morto che per parte sua salutasse il padre e gli altri congiunti del mondo di là; che facesse buon viaggio; che non dimenticasse di venire alcuna volta a visitare i suoi di qui, che così derelitti lasciava. Quel che ho ritenuto della cantilena siciliana sono i seguenti versi, che fedelmente trascrivo:

*Abimè, comu sbalancau la me’ casa!  
Comu cadiu e nun surgi cchiù sta culonna!  
E ora, cu’ mi lu porta lu pani pu’?  
E ora, cu’ mi li simina li favi pu’?  
E ora, cu’ mi li ricogli li chierchi pu’?  
E ora, cu’ mi li pasci sti figlioli pu’?  
Abimè! cu’ cci la porta la nova a la Chiana?  
Abime! cu’ mi li avvisa li parenti?  
E cu’ ti chianci, maritu miu, pu’?  
E cu’ ti chianci e t’accompagna pu’?  
E cu’ ti veni supra la fossa pu’?  
Abimè! comu finisti, maritu miu! Abimè!<sup>19</sup>*

E di questo passo la infelice continuò tutta la notte. Ad ogni verso, strappavasi una ciocca de’ capelli e deponevala sulle mani e sul petto del caro estinto; tantoché la mattina seguente fu vista con radi e corti peli al capo, quando, il dì innanzi, lunghe trecce l’adornavano. Alla fine di ogni verso ripeteva quasi sempre quel *pu’*, che, se non è abbreviato da *puru* (ancora), io non so cosa significhi (Salomone Marino 1886: 42-43)

Da questa descrizione emerge chiaramente l’articolazione del lamento funebre, caratterizzato dall’alternanza tra fasi cadenzate e scariche parossistiche (cfr. De Martino 1954). A queste ultime ci si riferisce di norma in Sicilia con le espressioni *ittari* o *isari vuci* (lanciare o levare grida), evidenziando una consapevole distinzione fra i diversi momenti che strutturano la pratica del lamentare i defunti: quella

ritmicamente modulata della rievocazione e quella smisurata ed esasperata del grido di dolore<sup>20</sup>. Salomone Marino illustra anche i gesti autolesionistici e il formulario tematico della lamentazione, con significativa evocazione della “continuità tra i due mondi”, ribadita attraverso lo scambio di saluti tra vivi e morti. Mancano invece riferimenti alla dimensione melodica della “cantilena”, di cui verranno in seguito annotati alcuni esempi da Corrado Ferrara (1907: 49-51) e da Alberto Favara (1957/II: 325-329).

Pur nel variare delle storie personali e dei contesti, i nuclei tematici ed espressivi riscontrabili nella tradizione del lamento funebre euromediterraneo sono riconducibili a pochi tratti strutturali. Essi configurano il “viaggio” del morto verso una dimensione nella quale permangono abitudini ed esigenze non estranee alla sua personalità da vivo, e in cui ci si aggrega alla diversa ma non meno “reale” comunità dei defunti. Non sono frequenti i richiami a personaggi sacri (santi, Madonna, Cristo), mentre costante è la rievocazione delle virtù del morto, di episodi lieti o tristi della sua vita, delle circostanze del decesso, della desolazione materiale ed emotiva in cui lascia il coniuge e i figli. In nessun caso emerge la rassegnazione, nella prospettiva di una felicità ultraterrena, presupposta dall’ideologia cattolica. Altrettanto stabili risultano le modalità esteriori del lamento, fondato su una serie di stereotipie mimiche (oscillare il busto, agitare un fazzoletto, compiere gesti autolesionistici) e vocali (dall’intonazione melodica al grido), che rappresentano un modello convenzionale necessario a garantire quella «espressione obbligatoria dei sentimenti» la cui forte componente simbolica è stata acutamente posta in evidenza da Marcel Mauss: «[...] è più che un manifestare i propri sentimenti; è un manifestarli agli altri, perché si deve manifestarglieli. Li si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri» (1975: 13).

La vitalità di questa pratica appare oggi gravemente compromessa ma non del tutto soffocata. Alcune donne ancora lamentano in Sicilia: le anziane, nel riserbo della casa o nella solitudine del cimitero, per ricordare. Né è paradossale che si osservi ancora il lamento durante il corteo funebre (spesso effettuato accompagnando a piedi il feretro), sia pure in modalità più disgregate o contratte rispetto alle originarie, e confinate entro contesti sociali comunque emarginati. Vittima più di altre della repressione sia ecclesiastica che laica in nome di un decoro nella sofferenza che impone la misura o addirittura il rigore estremo del gesto e della voce, la pratica della lamentazione funebre si iscrive in una ideologia arcaica della morte per nulla cancellata da quella cristiano-cattolica<sup>21</sup>. Le credenze e gli usi connessi ai defunti in Sicilia – ricorrenti a

esempio nei comportamenti associati alla “festa dei Morti” (cfr. Buttitta A. 1962 e Petrarca 1990), nelle concezioni magiche legate alle “anime” (*esseri*, cfr. Guggino 1978, 1986, 1993, 2004) e in certe pratiche divinatorie (cfr. Giacobello 1995) – dimostrano d’altronde l’attualità di un contesto simbolico che ha lontane eppure vitali radici<sup>22</sup>.

Non stupisce allora quanto è possibile rilevare in molti centri siciliani in merito alla partecipazione dei complessi bandistici ai cortei funebri. I suonatori si limitano a sfilare in divisa reggendo gli strumenti sottobraccio, ma vengono retribuiti come per una normale prestazione (o addirittura meglio). Il silenzio è imposto dalla famiglia in lutto. È una scelta di comportamento in opposizione all’uso, comune a tutti gli ordini sociali, che prevedeva l’intervento di cantori e musicisti ai funerali (già osservato nel Settecento dal marchese di Villabianca<sup>23</sup>). La famiglia, quasi sempre di ceto medio-alto, nega in questo caso la funzione della musica: considera il silenzio più rispettoso. Ma ancora più irrispettosa sarebbe l’assenza della *musica* (cioè della banda), perché potrebbe denotare la scarsa prodigalità della famiglia verso il defunto. Questo “silenzio” dei bandisti si carica di senso proprio in quanto presuppone l’esistenza del “suono” nei riti funebri. Per confermare e rafforzare nuovi *status* socioculturali è dunque necessario continuare a parlare il linguaggio della tradizione, anche senza più attuarne globalmente le forme<sup>24</sup>.

In occasione di un corteo funebre documentato a Rosolini (SR), la voce della sorella del defunto si alterna e sovrappone al mesto battere del tamburo e alle marce funebri eseguite dal locale complesso bandistico<sup>25</sup>. Riportiamo un frammento della lamentazione (*chiantu ri mortu*) che si fonda su un modulo melodico discendente con estensione di terza minore (*lab3-fa3*), caratterizzato da cromatismi e microintervalli. L’iterazione modulata è interrotta da un improvviso scarto della voce, che si disarticola nel grido troncando la sillaba finale dell’angosciata invocazione rivolta al fratello (*frà* invece di *frati*):

*O fratuzzu miu Criscènziiu! / O Criscènziiu, me frati bbeddu miu! / O Criscènziiu bbeddu miu, mè frati! / O nicu, nicu! O nicu, nicu! O frà!*

(O fratellino mio Crescenziò! / O Crescenziò, mio fratello bello mio! / O Crescenziò bello mio, mio fratello! / O piccolo, piccolo! / O fratello!)

In forma più integra rispetto a quanto osservato nell’esempio precedente si presenta il *chiantu* (pianto) rilevato nel corso di un corteo funebre a Sommatino (CL)<sup>26</sup>. Il testo che segue sintetizza le fasi culminanti di una lunga lamentazione esegui-

ta dalla moglie del defunto (documentata per tutta la sua durata). Questa si basa su due moduli simili, caratterizzati da clausola sempre discendente e contenuti entro un'estensione di terza con escursioni cromatiche e microtonali: *mi(b)3-do(#)3 / si(b)3-sol3*. Al primo modulo, più a lungo iterato, corrisponde una vocalità misurata e sommessa. Il secondo modulo affiora nella fase della scarica parossistica, quando l'intensità emotiva della lamentatrice si riversa in una vocalità sforzata tendente al grido. L'esecuzione, colta nella sua piena efficacia funzionale, è caratterizzata da un andamento spezzato ("singhiozzante") – reso graficamente attraverso brevi pause e altezze non precisamente intonate – che rende difficile la comprensione delle parole, a volte distorte o pronunciate parzialmente (in neretto sono indicate le parti tracciate e tra parentesi tonde sono state poste le sillabe elise, cfr. ES. MUS. 5):

*O ggìdia mi(a), maritu! / O ggìdia mi(a), (ma)ritu! / Ma comu mi lassasti sula sta vota, lu maritu! / Ggìdia mia, lu maritu! / Ggìdia mia lu maritu e vva vidi a to figliu, lu maritu! / Addivisci maritu e ttalìa to figliu, maritu! / A testa cci facià diri ca iò a tto figliu un lu facià zitu! / Addivisci e ttalìa to figliu, maritu! / Ggìdia mia! / Ggìdia mia! / Ggìdia mia! / Ggìdia mia! / Ggìdia mia, lu maritu! / Ggìdia mia, lu maritu! / Ggìdia mia, lu maritu! / Comu mi lassasti, lu maritu, ca nni vulìamu bbeni tutti rui, lu maritu! / Ggìdia, ggìdia u maritu! / Ahi svintura, lu maritu! / O ggìdia mi(a) maritu! / O ggìdia mi(a) maritu! / [...] / Ggìdia mia, maritu! / Ab chi mmala futtuna chi appi u maritu! / Ab chi mmala futtuna chi appi u maritu!*

(O gioia mia, marito! / Come mi hai lasciato sola stavolta, o marito! / Rianimati, marito, e guarda tuo figlio, o marito! / Gioia mia il marito e vai a vedere tuo figlio, o marito! / La testa ti faceva dire che tuo figlio non si fidanzava! / [...] Gioia mia! / Come mi hai lasciato, o marito, che ci volevamo bene noi due! / Ahi sventura, o marito! / Ah che mala sorte che ha avuto il marito!)

Un frammento di *chiantu* eseguito da un'altra anziana donna di Sommatino – nel corso di un'intervista relativa al lavoro nelle miniere di zolfo<sup>27</sup> – pone in evidenza stereotipi poetico-musicali analoghe a quelle riscontrate nell'esempio precedente. Qui però, probabilmente anche grazie alle circostanze non contestuali del rilevamento, emergono in modo molto più netto il frasario e il profilo melodico della lamentazione, con altezze ben distinte, distribuite entro un intervallo di quarta (*do4-sol3*), e l'invocazione che chiude ogni frase – *maritu mia!* – costantemente iterata su una formula discendente

contenuta entro una terza minore (*sib-sol*). Si osserva anche una notevole stabilità cronometrica delle frasi (durata prevalente intorno ai 7,5 secondi). Il momento performativo è inoltre integrato da significative testimonianze relative alle modalità di apprendimento e di svolgimento della lamentazione – corale nel corso della veglia funebre e individuale nelle occasioni commemorative (con riferimento a pratiche autolesionistiche) – e alla consuetudine di affidare al defunto messaggi destinati ad altri trapassati. Come osserva Alfonso Di Nola, in questo costume assai diffuso «emergono almeno due elementi: l'illusione di essere ancora legati, in forma sensibile e concreta, alla persona appena morta, e la continuità di una relazione con tutti gli altri morti, tramitata da quegli che è ormai prossimo a partire» (1995a: 249). Nel nostro caso si deve rilevare non solo il ricorso alla cantilena per formulare le richieste al defunto, ma anche la replica del figlio, il quale – col ripetere «E che faceva il corriere mio padre?» – suscita l'ilarità dei presenti innescando uno tra i più classici meccanismi esorcistici: il riso che scaccia la minaccia della morte (in neretto sono indicate le parti tracciate nell'ES. MUS. 6).

*Pena ranni lu maritu, maritu mia! / E ccomu fu sta cosa lu maritu, maritu mia! E ddunna ti vinni stu malannu maritu, maritu mia! / E ccom'ài'e ffari cu tutti sti papanciuliedi di figghi lu maritu, maritu mia! / E ccu l'av' a ccummittari tutti sti vucchi lu maritu, maritu mia! / Ggìdia mia lu maritu, maritu mia! / E ccomu t'ài'a scurdari lu maritu? Maritu mia! / Ca mi tinivatu la casa china maritu, maritu mia! / E ccom'ann'a ffari tutti sti puddicini di figghi? Figghi mia! / Piddistivu lu patri, patruzzu mia!*

(Pena grande o marito, marito mio! / E com'è successa questa cosa o marito, marito mio! / E da dove ti è venuto questo malanno marito, marito mio! / E come devo fare con tutti questi figli piccoli o marito, marito mio! / E chi le deve sfamare tutte queste bocche o marito, marito mio! / Gioia mia o marito, marito mio? / O gioia mia o marito, marito mio! / E come posso dimenticare il marito? Marito mio! / Marito che tenevi la casa piena (di allegria), marito mio! / E come devono fare tutti questi pulcini di figli? Figli miei! / Avete perso il padre, papino mio!)

*Mentri ch' érimu picciddi s'imparava a cchiànciri. E ppoi anche la pena viniva di lu cori. Viniva di lu cori di chianciri! Perché ristàvanu senza pani e senza nenti li cristiani! Si chianciva pi fforza! I era carusa, nni iamu a ttravagghiari ed i iva chiancennu: «E ss'avissi a me pà! E ss'avìa a mme pà!» [...] Si*

*mittìa [u muortu] nmenzu a la casa. Tutti a priari ntornu e si lamentavanu tutti: cu diciva fratuzzu, cu diciva patruzzu, cu diciva maritu. Doppu si nni ivanu ô campusantu e ssi ivanu a ttirari i capiddi ddà ncapu a ddà tomba. M'arricurdu a me matri ienu, ca ddu ggiru unni ma mà s'annava a ttirari i capiddi ppi me pà un mi lu scordu. E ttaliu sempri ddà iò! Me patri era ddocu nterra e mme matri si minnicchiava ddocu, pi ddec'anni! Doppu dec'anni livavunu ddu muortu e nnun cci ivanu cchiù.*

(Quando eravamo piccoli si imparava a piangere. Perché la pena veniva dal cuore. Il pianto sgorgava dal cuore! Perché le persone restavano senza pane e senza niente! Si piangeva per forza! Io era bambina, ce ne andavamo a lavorare e io piangevo: «E se avessi mio padre! E se c'era mio padre!» [...] Si metteva [il morto] in mezzo alla casa. Tutti intorno a pregare e si lamentavano: chi diceva fratellino, chi diceva papino, chi diceva marito. Dopo si recavano al camposanto e si andavano a strappare i capelli sopra quella tomba. Io ricordo mia madre, che quel posto dove si andava a strappare i capelli per mio padre non me lo scordo. E io guardo sempre là! Mio padre era sotterrato e mia madre andava lì a battersi, per dieci anni! Dopo dieci anni finiva il lutto e non ci andavano più.)

*Nna vota murieni unu dî Cavallotti. Allora trasi-va una e cci faciva: «Cumpari Pippì, – si chiamava Pippì u muortu – m'ât'a ssalutari a cumpari Ddecu, maritu mia!» Trasiva n'atra: «Cumpari Pippì, m'ât'a ssalutari a ma maritu Caliddu, maritu mia!» E ssa ivanu a ssittari. Trasiva n'atra: «Cumpari Pippì, m'ât'a ssalutari a me maritu Peppi, maritu mia!» Arrispunni un figghiu: «E cchi era curreri ma pà?! E cchi era curreri ma pà?! E cchi era curre-ri me pà?! E cchi era curreri ma pà?!»*

(Una volta morì uno dei Cavallotti. Allora entrava una (vedova) e gli diceva: «Compare Peppino, – il morto si chiamava Peppino – mi dovete salutare a compare Diego, marito mio!» Entrava un'altra: «Compare Peppino, mi dovete salutare a mio marito Calogero, marito mio!» Entrava un'altra: «Compare Peppino, mi dovete salutare a mio marito Peppe, marito mio!» Risponde un figlio: «E che faceva il corriere mio padre?!»)

I valori espressivi e i tratti tematici del pianto funebre emergono compiutamente in un esempio registrato, dietro nostra richiesta, grazie alla disponibilità di un'anziana donna di Calamònci. Il lamento è stato documentato quasi casualmente, mentre stavamo conducendo – insieme a Fatima Giallombardo e a Rosario Perricone – un'indagine centrata sull'uccisione del maiale e sul tradiziona-

le banchetto che ne sarebbe seguito. Alla richiesta di potere ascoltare come si piangevano i morti “all'antica”, la signora Giuseppina Inga (nonna di Rosario) rispose che avrebbe ripetuto il lamento (*strèpitu*) di una conoscente rimasta vedova durante l'ultima guerra, con una figlia nata da pochi mesi. Ci spostammo quindi, insieme al videoperatore che ci accompagnava e ad alcune parenti della signora, in un locale attiguo alla cucina (dove frattanto proseguivano i preparativi per il pranzo). Sebbene si trattasse di un dolore vissuto oltre quarant'anni prima e solo indirettamente, la rievocazione della luttuosa vicenda indusse profonda commozione tra le donne presenti, che hanno rivissuto con soffer-ta partecipazione l'esperienza di quell'orfana sfortunata – loro coetanea e intima amica – per tutta la durata della lamentazione (dieci minuti circa). Questa si è svolta in stretta osservanza delle consuete stereotipie mimiche e vocali. La signora Inga ha infatti ritmato il pianto oscillando il busto, sventolando un fazzoletto, percuotendosi le gambe con le palme e calpestando con forza il pavimento nei momenti più critici<sup>28</sup>. La melopea si fonda su uno schema che consiste in un attacco ascendente (in prevalenza su intervallo di terza) seguito da una formula discendente (variabile) e da una clausola su un grado fisso ribattuto (*si*<sub>2</sub>) – corrispondente alle esclamazioni *lu maritu!* e *la mà!* – raggiunto con un ampio salto discendente (che varia tra quinta e settima). Nelle fasi più acute del lamento si verifica il consueto sfogo vocale tendente al grido (in neretto sono indicate le parti tracciate nell'ES. MUS. 7)<sup>29</sup>.

*Neli, Neli, lu maritu! / Ca mancu ti vitti ca partisti pi surdatu pi la maliditta guerra, lu maritu! / Ti nni isti e mmancu ti vitti cchiuni, lu maritu! / Sbinturamenti mi muristi, lu maritu! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Ca mi lassasti na figlia di novi misi, lu maritu! / Ah comu cci'â ddari a mmanciaru a tto figlia, lu maritu! / Co nn'âiu nenti, lu maritu! / E a to figlia non ci pozzu dari a mmanciaru, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari Neli, lu maritu! / A l'addeva chi l'avemu morticedda di fami, lu maritu! / Neli, Neli affàccia, lu maritu! / E bbidi iù unni sugnu ittata, lu maritu! / E l'addeva chi un ci pozzu dari a mmanciaru, lu maritu! / Oh chi sbintura chi appi, lu maritu! / Ca mancu canusci a to figlia, lu maritu! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari, lu maritu! / Ah comu sta sbintura appi, lu maritu! / Nca tutti s'arricamparu e tu nenti, lu maritu! / Neli, lu maritu! Neli, lu maritu! / Affàccia, Neli, affàccia, lu maritu! / Ca vidi a to figlia senza patri, lu maritu! / Oh Neli! Oh Neli! / A com'è ch'è ffari iù senza di tia, lu maritu! / Ca iù unn'âiu e mmancu tegnu pi mmanciaru iù e mmancu pi to*

*figlia, lu maritu! / Guerra disgraziata chi bbinni ca mi levà a ttia, lu maritu! / Neli, Neli affàccia! / Neli, Neli, Neli, bbeddu lu maritu! / Oh chi cosa èratu lu maritu pi mmia! / Ca èratu bbeddu veru, lu maritu! / E quantu mi vuliatu bbèniri, lu maritu! / E mmancu avisti la furtuna di vidiri a to figlia, lu maritu! / Bbedda Ninittedda, lu papà nni lu vidisti tu, lu papà! / Ca mancu avisti la furtuna di vidiri a to patri, lu papà! / Oh chi sbintura chi appi sta figlia! / Chi sbintura chi appi sta figlia! / Oh Neli, Neli lu maritu! / Aunn'è chi ssi ghittatu, lu maritu! / Ca ti nni isti un vinisti cchiù, lu maritu! / Neli, lu maritu, Neli, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari, lu maritu! / Oh Ninittedda, la mà! / Chi fusti sfortunata Ninittedda, la mà! / Ca lu patruzzu nni lu canuscisti, la mà! / Neli, lu maritu, Neli, lu maritu! / Oh Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari Neli, lu maritu! / **Neli, Neli, lu maritu!** / Neli, Neli, lu maritu! / Ca m'ammazzassi iù, lu maritu! / Ah no di diri ca nun ti vitti cchiù comu ti nni isti surdatu, lu maritu! / Oh, lu maritu! / Ah com'è ch'è ffari Neli, lu maritu! / Ah com'è ffari Ninittedda, la mà! / Ristasti senza patruzzu, la mà! / Lu patruzzu un nni lu canuscisti, la mà! / Sbintura chi àppimu tu ed iù, la mà! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Ah, mammuzza mea! / Ah, mammuzza mea! / Chi sbintura chi appi iù, lu maritu! / Neli, Neli! / Ah com'è ch'è ffari! / Dunn'è pigliari! / Neli, Neli dùnami cunortu, Neli! / Com'è ffari, Neli! / Com'è ffari, Neli! / Com'è ch'è ffari, Neli! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Oh, Neli, Neli! / Neli, Neli, Neli, lu maritu! / Ah chi sbintura chi àppimu, lu maritu! / Ca ti nni isti e nun ti vitti cchiù, lu maritu! / Guerra disgraziata, lu maritu! / Guerra tinta ca cci capitavu iù, lu maritu! / Neli, lu maritu! / Neli, lu maritu, com'è ffari!*

(Neli [dim. di Emanuele], Neli il marito! / Che neppure ti ho visto che sei partito soldato per la maledetta guerra! / Te ne sei andato e non ti ho più visto! / Sventuratamente sei morto! / Mi hai lasciato una figlia di nove mesi! / Come devo dare a mangiare a tua figlia! / Che non ho niente! / E a tua figlia non posso dare da mangiare! / Come devo fare! / La bambina l'abbiamo morta di fame! / E vedi dove sono buttata! / E alla bambina non posso dare da mangiare! / Che sventura che ho avuto! / Non hai neppure conosciuto tua figlia! / Quanta sventura ho avuto! / Tutti sono tornati e tu no! / Affacciati Neli! / Che vedi tua figlia senza padre! / Come devo fare io senza di te! / Che io non ho e non posso avere da mangiare per tua figlia! / Guerra disgraziata che è venuta e mi ha tolto te! / Neli, bello il marito! / Oh che cosa era il marito per me! / Che era proprio bello

il marito! / E quanto mi voleva bene! / Neppure hai avuto la fortuna di vedere tua figlia! / Bella Ninittedda [dim. di Antonina] il papà tu non lo hai visto! / Non hai avuto neppure la fortuna di vedere tuo padre! / Oh che sventura che ha avuto questa figlia! / Dov'è che sei finito! / Che te ne sei andato e non sei più tornato! / Ah come devo fare! / Come sei stata sfortunata Ninittedda che non hai conosciuto tuo padre! / Neli, il marito! / Che mi ammazzerei io! / Piuttosto di dire che non ti ho visto più da quando te ne sei andato soldato! / Ah come devo fare Ninittedda! / Sei rimasta senza padre! / Il padre non lo hai conosciuto! / Sventura che abbiamo avuto tu ed io! / Ah mamma mia che sventura che ho avuto io! / Come devo fare! / A chi mi devo rivolgere! / Neli, dammi conforto! / Come devo fare! / Ah che sventura che abbiamo avuto! / Che te ne sei andato e non ti ho visto più! / Guerra brutta che ci sono capitata io!)

Il modellarsi del pianto funebre secondo rigide stereotipie è stato spesso considerato una forma di “simulazione rituale”, anziché espressione di “autentico” dolore, specialmente in riferimento all’attività delle lamentatrici prezzolate. Nei casi che abbiamo avuto l’opportunità di osservare direttamente, la riproduzione decontestualizzata del lamento ha tuttavia sempre innescato condizioni di evidente sofferenza, dovute alla rievocazione di lutti realmente patiti. Non è stato quindi agevole affrontare con “professionale distacco” questi particolari momenti di ricerca, tuttavia confortati dal desiderio, comunque manifestato dai protagonisti (sempre donne anziane), di conservare e tramandare il modo “antico” di piangere i morti. Non vanno inoltre sottovalutate sincere dinamiche di commemorazione che possono imprevedibilmente determinarsi nel corso dei rilevamenti, come si è a esempio verificato in occasione dell’incontro con un gruppo di donne durante una indagine sulla musica popolare a Sortino. Dopo un primo giro di testimonianze relative a filastrocche, ninnananne e canti religiosi, in replica alla nostra richiesta di informazioni sul modo di lamentare i morti, due anziane donne (madre e figlia, rispettivamente di ottantanove e sessantotto anni) presero a piangere la scomparsa del marito-padre, avvenuta quasi dieci anni prima. Iniziò la moglie del defunto, per essere dopo circa un minuto imitata dalla figlia, in un toccante intreccio di voci inteso a esternare sentimenti cruciali della propria esistenza.

Come lo *strèpitu* di Calamònici, anche questo *chiantu* di Sortino sviluppa un accorato dialogo con il morto, al quale viene ripetutamente chiesto un ultimo incontro, un’ulteriore parola di conforto e di aiuto. Si tratta, com’è stato osservato, di una stra-

tegia simbolica destinata a instaurare «un regime di comunicazione tra lo spazio dei vivi e quello dei morti, una condizione controllata di similarità che annulla provvisoriamente la separatezza» (Lombardi Satriani-Meligrana 1982: 37). In questa chiave si comprende la pressante richiesta al defunto di orientare il percorso dei congiunti in uno spazio liminare e rischioso qual è il cimitero, per potere infine realizzare quell'effimero contatto tanto disperatamente invocato. La richiesta di "indicare la via" denota nel contempo un più generico affidarsi al morto per la soluzione delle vicende terrene, ed è forse qui che più profondamente permane l'arcaico orizzonte culturale degli antenati. Il senso di continuità fra il mondo dei vivi e il sotterraneo regno dei morti affiora inoltre nella richiesta di notizie al defunto sul suo "stato di salute". È significativo però che il "benessere" del morto venga dalla lamentatrice (in questo caso la moglie) riacordato alle proprie preghiere serali di suffragio, introducendo un motivo di mediazione fra le concezioni tradizionali della morte e i modelli dettati dall'ideologia cristiano-cattolica. Gli stessi modelli ispirano d'altronde anche diversi tratti del pianto della figlia, che propone il parallelismo con la visita al Calvario della Madonna Addolorata, insistendo sul tema della "scalinata" da ascendere per ricongiungersi al defunto. La particolare incidenza di elementi sincretici può però qui essere dovuta alla circostanza commemorativa del pianto, che implica una comprensibile attenuazione delle modalità più esacerbate del lamento. Gli aspetti "tecnici" del *chiantu* sono posti in evidenza soprattutto dalla figlia nel ricordare il dispiacere della sorella minore, la quale, non essendo in grado di eseguire correttamente il lamento, rassicurava il defunto sul suo affetto scusandosi per non essere stata capace di piangerlo in modo adeguato. La melopea si fonda su uno schema ricorrente (incipit ascendente, insistenza sul quinto grado, clausola discendente, estensione di ottava), ma è interessante osservare le varianti introdotte dalla figlia che tende a un movimento melodico più "cantabile". Stilisticamente caratterizzante si presenta la triade accordale discendente (*re-si-sol*) su cui vengono intonate le espressioni stereotipe *ciatu meu* (respiro mio) e *amuri miu* (amore mio), ripetute a chiusura di ogni porzione di testo<sup>30</sup>. Alcune frasi del lamento vengono pronunciate senza intonazione melodica (specialmente dalla madre) e del tutto assente è la fase "gridata" (in neretto sono indicate le parti tracciate nell'ES. MUS. 8):

Moglie: *Paulu di l'arma mia, ciatu miu! / E ccommu puti(s)ti fari a llassari a mmia? Paulu di l'arma mia, ciatu meu! / Paulu, Paulu, ri(c)i l'urtimi palori, quantu ti sentu, Paulu di l'arma mia, ciatu*

*meu! E ddimmillu quali strata ài'è ffari ppi circari a ttia, ciatu meu! / Ciatu di l'arma mia, ciatu meu! / E ccommu si pèrdunu li mariti bboni e ddi l'arma mia e ddi l'occhi mei, unni t'ài'è ttruvare, ciatu meu? / Marìa, bbonu acchiu! – Figlia: Papà, dimmillu tu qual è la strata e qual è la via... – Moglie: Chista è a figghia ranni ca cianci! – Figlia: ...ppi truare la porta mia, ciatu miu! Papà di l'arma mia... – Moglie: Ssa cosa lèvila i ddocu! – Figlia: ...a ciatu miu! / E ddimmillu tuni quale è la strata ppi ttruvare la via tòia, ciatu miu! – Moglie: Paulu, sèntila ta figghia e ccommu ti cianci e nun ti cianci nuddu, sulu la figghia ranni, ciatu miu, Paulu! Figlia: Papà di l'arma mia, amuri miu! / Papà, ti pari ca nun ti pensu? E ddimmillu tuni quali strata ài'è pigghiare ppi ttruvare a lu patri miu! / Papà e ddapi l'occhi l'urtima vota, quantu trou la strata ppi ttruvare a lu patrittu miu, patri miu! / Papà, dimmillu tuni l'urtima vota ca ti vegnu a circari e ppi cuntintari a la mamma mia, amuri miu! / Bbasta mamà, ca l'urtima vota ecchianu tutti li scaluni e ppi ttruvare a lu patrittu miu e mi l'ài'è ddittu ca è la strata di lu cimiteru, patri miu! – Moglie: Paulu, à nti's a ta figghia ca t'ài'è cianciutu? Picchè l'urtima vota nun ci voi dari aiutu, parrari? Quantu menu nni purtassi na bbella notizia, quantu stai bbeni tu! Dimmillu tu comu stai bbeni e bbeni di notti e ddirimillu! / Marìa santa, nun mi pozzu quitari! / À sira ti ricu sempri u santu Rrusàriu, l'Avimaria, u Patrinnostu e mm'addrummisciù! / Commu rici tu! / A voi rari l'urtima palora o no? Parra a ta figghia! – Figlia: Papà, papà, dicci la strata e qual è la via! E ppi truare a lu patrittu miu, dimmillu tuni, papà, unni t'ài'è bbènni a ccircari, u patri miu! / Papà, dillu l'urtima vota, ca trou la via e trou la strata ppi nzirtari la purtitta tòia, amuri miu! / Papà, cosa bbona, e nunn'u pozzu dimenticare a lu patrittu miu e ddimmillu tuni quali strata ài'è pigghiare ppi truare la via tòia, ca tutti li porti li stàiu abbussannu ie nun nni trou una aperta, amuri miu! / Papà, e ddapi l'occhi l'urtima vota e ttalia la figghita toi ca è mmisa ntornu a ttia, patri miu! / Papà, e ddàpili l'occhi l'urtima vota, quantu pigghiu la strata ppi ttruvare la strata unni si ttuni, c'ài'è ecchianatu l'urtimu scaluni, commu la bbedda Matri di Ddularata, patri miu! / Ddapi l'occhi l'urtima vota, papà, e ddimmillu qual è la strata tòia e nnun trou la via e nnun trou la strata ppi truare a lu patrittu miu, amuri miu! / Papà, m'anna ritu ca la strata tòia è chidda di lu cimiteru, e ttutti li porti stàiu truvannu chiusi, e à bbussatu tutti i porti, patrittu miu, e nnessuna porta m'ài'è ddaputu, amuri miu! / E mma soru ca mi riciva, mi riciva ma soru: «Papà, ma chi ti pari ca nun ti vògghiu bbeni, picchè ta figghia ti sta ciancennu? Ma iu lu sàcciu ca nun cci'ài'è firu a cciànciri, patri miu, e ta figghia*

*a ranni è cchiù bbuluta bbeni! Ma nnun è bberu, picchè iu sugnu macari figghia, è sulu ca nun sàcciu ciànciri!» / E ccianciumu sulu iu e mma matri pi lu patrittu miu!*

(*Moglie*: Paolo dell'anima mia, respiro mio! / E come hai potuto fare a lasciarmi? Paolo dell'anima mia, respiro mio! / Paolo, Paolo, dici le ultime parole, quanto ti sento, Paolo dell'anima mia, respiro mio! / E dimmelo quale strada devo seguire per cercarti, respiro mio! / Respiro dell'anima mia, respiro mio! / E come si perdono i buoni mariti e dell'anima mia e degli occhi miei, dove ti devo trovare, respiro mio? / Maria, basta adesso! – *Figlia*: Papà, dimmelo tu qual è la strada e qual è la via... – *Moglie*: Questa è la figlia maggiore che piange! – *Figlia*: ...per trovare la mia porta, respiro mio! / Papà dell'anima mia... – *Moglie*: Quella cosa togli da lì! – *Figlia*: ...respiro mio! / E dimmelo tu qual è la strada per trovare la tua via, respiro mio! – *Moglie*: Paolo, ascolta tua figlia come ti piange, che così non ti piange nessuno, solo la figlia maggiore, respiro mio! – *Figlia*: Papà dell'anima mia, amore mio! / Papà, ti pare che non ti penso? E dimmelo tu quale strada devo seguire per trovare il padre mio! / Papà, apri gli occhi per l'ultima volta, perché possa trovare la strada del mio papino, il padre mio! / Papà, dimmelo tu per l'ultima volta che vengo a cercarti e (fallo) per accontentare la mia mamma, amore mio! / Basta mamma, perché questa (è) l'ultima volta che salgo tutti gli scalini per trovare il mio papino, e me l'ha detto che è la strada del cimitero, padre mio! – *Moglie*: Paolo, hai ascoltato tua figlia che ti ha pianto? Perché (per) l'ultima volta non la vuoi aiutare, non le vuoi parlare? / Quanto meno ci potresti portare una bella notizia, (di) quanto tu stia bene! Dimmelo tu come stai bene e vieni di notte a dirmelo! / Maria santa, non mi posso quietare! / Alla sera recito sempre per te il santo Rosario, l'Ave Maria, il Padre Nostro e mi addormento! / Come dici tu! / La vuoi dire o no l'ultima parola? Parla a tua figlia! – *Figlia*: Papà, papà, indicaci la strada e qual è la via! / E per trovare al mio papino, dimmelo tu, papà, dove devo venirti a cercare, padre mio! / Papà, parla per l'ultima volta, così trovo la via e trovo la strada che conduce alla tua piccola porta, amore mio! / Papà, tutto bontà, non lo posso dimenticare al mio papino e dimmelo tu quale strada devo seguire per trovare la tua via, perché sto bussando a tutte le porte e non ne trovo una aperta, amore mio! / Papà, apri gli occhi (per) l'ultima volta e guarda tua figlia che sta vicino a te, padre mio! / Papà, apri gli occhi (per) l'ultima volta, affinché possa trovare la strada dove stai tu, perché ho salito l'ultimo scalino, come la Madonna Addolorata,

padre mio! / Apri gli occhi l'ultima volta, papà, e dimmelo tu qual è la tua strada per trovare la via, perché non trovo la strada per trovare il mio papino, amore mio! / Papà, mi hanno detto che la tua strada è quella del cimitero, ma tutte le porte le sto trovando chiuse, e ho bussato a tutte le porte, papino mio, ma nessuna porta mi è stata aperta, amore mio! / E mia sorella mi diceva, mi diceva mia sorella: «Papà, ma forse ti pare che non ti voglio bene, perché (solo) tua figlia ti sta piangendo? Ma io lo so che non sono capace di piangere [nel senso di “lamentare” in forma cantata], padre mio, e (per questo) tua figlia maggiore è più amata! Ma non è vero, perché anch'io sono figlia, è soltanto che io non so piangere!» / Così piangevamo soltanto io e mia madre per il mio papino!)

*Novene e orazioni per la commemorazione dei defunti*

In Sicilia l'espressione poetico-musicale della devozione popolare era specialmente affidata a una classe professionale di cantori e suonatori detti *orbi*, poiché erano in prevalenza ciechi quanti intraprendevano questa particolare professione. La loro vicenda è ufficialmente documentata a partire dal 1661, anno in cui si riunirono a Palermo nella congregazione dell'Immacolata Concezione, sotto la protezione dei Gesuiti. Il complesso delle testimonianze relative all'attività degli *orbi* fra Settecento e Ottocento offre un quadro dettagliato sia del loro repertorio – costituito in prevalenza da canti sacri ma anche da *storie*, *canzuni*, *canzonette* e musiche da ballo – sia delle occasioni in cui essi si esibivano: celebrazioni a carattere religioso, ma anche feste nuziali e conviviali, serenate e spettacoli dell'*opera dei pupi*. L'organico degli *orbi* era essenzialmente formato dalla *coppia*: un suonatore di violino e uno di *citarruni* (bassetto a tre corde o violoncello adattato, nel Novecento progressivamente sostituito dalla chitarra)<sup>31</sup>. Questi musicisti ambulanti furono particolarmente attivi nella capillare diffusione di componimenti devozionali in siciliano di provenienza ecclesiastica (cfr. Guggino 1980, 1981, 1988 e Bonanzinga 2006). Gli autori che materialmente posero mano alla stesura dei testi furono sia dei laici appositamente assoldati dalla Chiesa, come Pietro Fullone (Palermo, XVII secolo) o Antonio La Fata (Catania, prima metà del XVIII secolo), sia dei sacerdoti, come Antonio Diliberto (Monreale, XVIII secolo) o Giovanni Carollo (Carini, seconda metà del XIX secolo). Quest'ultimo, che diresse a Palermo una “scuola per ciechi”, diede alle stampe diverse antologie di canti sacri specificamente destinati agli allievi propensi a intraprendere il mestiere di cantastorie, componendo tra l'altro

una *Nuvena pri la solenni commemorazioni di tutti li defunti* (cfr. *infra*).

La presenza degli *orbi* nei contesti celebrativi della morte è testimoniata dall'esecuzione dietro compenso dei rosari, delle novene e delle orazioni per commemorare i defunti. I rosari per i "morti" si eseguivano il lunedì e quelli per le "anime dei corpi decollati" il lunedì e il venerdì (cfr. alcuni testi in Vigo 1870-74: 533-534). La novena si svolgeva dal 25 ottobre all'1 novembre<sup>32</sup> e in quei giorni si usava anche richiedere le orazioni commemorative<sup>33</sup>, che potevano però essere eseguite anche nel corso dell'anno ma solo di lunedì. Una puntuale testimonianza delle modalità che caratterizzavano la circolazione di questo repertorio a Palermo è fornita da Pitrè:

Per le orazioni e *diesille* di un sol giorno si dà un *grano* (2 cent.), che verso sera si suole avvolgere in carta e lasciar cadere acceso da' balconi. Per le novene si paga (questo è pagamento) dieci *grani* (21 cent.) alla fine del novenario, e il cantastorie si accaparra qualche giorno innanzi la novena quando i ciechi vanno gridando per le strade l'avvicinarsi di quella. Il giorno stesso della caparra il cieco suona e canta una specie di preludio della novena, e finito, segna con del carbone il muro della porta, quasi per non dimenticarsi la casa sulla quale ha acquistato un certo diritto di ricompensa. L'amore di queste malinconiche cantilene è tale in Sicilia che qualche donna, udite che le abbia in casa sua, passa in quella della vicina, e viceversa, per tornarle a udire (Pitrè 1870-71/I: 38).

A Virgilio Saccà si deve invece una testimonianza che fa specifico riferimento alla novena dei Morti eseguita dagli *orbi* nella Messina di fine Ottocento:

Un'altra caratteristica della commemorazione dei defunti sta nella *novena*. Di novene, in Sicilia, ce ne sono un'infinità, anzi, si può dire senza tema di errare che tutti i trecentosessantacinque giorni dell'anno siano una continua novena. Da quella caratteristica di Natale fatta con l'antichissima cornamusa, alle comunissime d'ogni giorno fatte con violini, chitarre, arpe ed "azzarino" (triangolo d'acciaio suonato con una verghetta di ferro) se ne hanno di tutti i generi, per tutti i gusti. Il suono è accompagnato dal canto il più delle volte; certe altre è musica sola [...] I *novenari* sono, per la massima parte, ciechi; ma ve ne sono pure di giovani forti e robusti [...] Il misticismo doveva necessariamente trovare la sua novena e l'ha trovata. Si è detto: giacché attorno ai tumuli disponiamo con tanto amore candele, lampade, fiori, nastri, tappeti, fotografie; giacché l'estetica funebre è completa, pensiamo alla morale: le messe *pro de-*

*functis* non bastano, ci vuole qualche cosa di più popolare, di più democraticamente religioso: la *novena*. E la novena è diventata oramai patrimonio popolare; le donnicciuole la fanno cantare per le anime dei loro poveri morti e pagano la rendita annua di venticinque centesimi al *novenaro!* (Saccà 1894: 945).

Attestazioni più recenti riguardo ai canti in onore dei defunti, tramandati in quaderni manoscritti dagli *orbi* di Palermo e di Messina, sono fornite da Nino La Camera (1961: 14-15) e da Elsa Guggino (1981: 50-53, 67; 1982: 50-53; 1988: 110-111, 116), che ha anche audioregistrato la novena eseguita dagli ultimi rappresentanti della tradizione palermitana: Rosario Salerno (zzù *Rusulínu*), Angelo Cangelosi e Giovanni Pennisi (1988: 167-171). Il testo rilevato nel 1970 secondo l'esecuzione di Salerno e Cangelosi<sup>34</sup>, con accompagnamento di chitarra e violino, corrisponde pressoché letteralmente a quello della *Nuvena* pubblicata ottant'anni prima da padre Carollo (1891: 111-120, riprodotta in Guggino 1988: 148-151). Il componimento originario è articolato in 27 ottave endecasillabe, da eseguirsi in gruppi di tre per ogni giornata del ciclo celebrativo. I due *orbi* palermitani suddividono invece il testo in quartine, cantate a voce alternata e inframmezzate da ritornello strumentale. Integrano inoltre nella "prima giornata" anche la strofa che apre il «secunnu jornu» della *Nuvena* di Carollo e concludono con una quartina assente nel componimento del sacerdote di Carini. Il contenuto insiste sulla necessità di riscattare con suffragi e penitenze le «anime sante dei poveri defunti», senza dimenticare che «siamo di passaggio in questo mondo» (documento sonoro edito in Garofalo-Guggino d.1987: A/6):

*Già sònanu a mmartòriu li campani,  
l'artari su ddi nivuru vistuti,  
faciti rifrigeri, cristiani,  
a li parenti vostri sippilluti.*

*Nna chiddi parti scuri e assai luntani,  
arsi di focu e ddi duluri acuti,  
nni d'icinu biancennu a tutti quanti:  
«Smuvìtivi a pietà di st'armi santi!»*

*Cci avemu ddà l'amici e lli parenti,  
patri, matri, spusa, soru e ffrati,  
scùttanu cu orribbili turmenti,  
la pena ca si ddiv'a lli piccati.*

*Qual è ddu cori ngratu ca nun senti  
pietà di st'armi afflitti e ddisulati?  
Forsi un ghiornu nna du orrennu locu  
cci troviremu nna lu stissu focu!*

*Pinzannu, nta stu munnu di tristizza,  
ca tuttu è vvanitati e ttuttu passa,  
l'àrvuli c'annu persu la frischizza,  
lu ventu ca li fogggi nterra abbassa!*

*Li iorna curti e l'arii annigghiattizzi  
e l'acidduzzi chi fannu la passa,  
nni d'icinu n-zilènziiu chiaru e ttunnu  
ca semu passeggeri nta stu munnu!*

*Prega ppi li defunti lu paganu,  
u Tuiccu, lu sciasmàticu, l'Ebbreu,  
u pòviru, lu riccu e llu suvrano,  
u ddottu, lu gnuranti e lu prebbèu.*

*Pi li morti m-battagghia ammanu ammanu  
fici prigari a Ggiuda Maccabbreu,  
dunca chi ccosa bbona è nostri cari  
ppi tutti li difunti di priari!*

*Viditi ca è un cunsolu a ll'armi santi,  
cci appricamu tutti li ndurgenzi,  
rrèstunu obbligati tutti quanti  
a li vostri ddiuni e ppenitenzi!*

*Fidili, cu llimòsini e ppriari,  
cu missi, cu ndurgenzi e ccu ddiuni,  
rifriscati l'armuzzi bbiniiditti  
di li vostri parenti ddesolati e afflitti!*

(Già suonano a mortorio le campane, / gli altari sono parati a lutto, / date ristoro, o cristiani, / ai vostri parenti sepolti. // Da quelle parti oscure e assai lontane, / arse di fuoco e di acuti dolori, / dicono, piangendo, a tutti quanti: / «Muovetevi a pietà di queste anime sante!» // Abbiamo là gli amici e i parenti, / padre, madre, sposa, sorella e fratello, / che scontano con orribili tormenti / la pena che si deve per i peccati. // Qual è quel cuore ingrato che non prova / pietà per queste anime afflitte e desolate? / Forse un giorno in quell'orribile luogo / ci troveremo nello stesso fuoco. // Pensando, in questo mondo di tristezza, / che tutto è vanità e tutto passa, / gli alberi che hanno perso la freschezza, / il vento che ne trascina a terra le foglie! // I giorni brevi e i cieli nebbiosi / e gli uccellini che volano via, / ci dicono in silenzio, chiaro e tondo, / che siamo di passaggio in questo mondo! // Pregano per i defunti il pagano, / il Turco, lo scismatico, l'Ebreo, / il povero, il ricco ed il sovrano, / il dotto, l'ignorante ed il plebeo. // Per i morti via via in battaglia / fece pregare a Giuda Maccabeo, / quindi è cosa buona per i nostri cari / di pregare per tutti i defunti! // Guardate che è di consolazione alle anime sante, / (se) gli tributiamo tutte le indulgenze, / restano

tutte quante debitorici / ai vostri digiuni e penitenze! // Fedeli, con elemosine e preghiere, / con messe, con indulgenze e con digiuni, / ristorate le animelle benedette / dei vostri parenti desolati e afflitti!)

Lo stile musicale dell'esecuzione viene così illustrato da Girolamo Garofalo e Gaetano Pennino (in rapporto alla trascrizione edita in Guggino 1988: 190-193, qui riprodotta per gentile concessione come ES. MUS. 9)<sup>35</sup>:

Un problema di trascrizione è incorso di frequente per gli stili vocali di zzù *Rusulínu* e Angelo. Essi sono collocabili in posizione intermedia fra gli estremi della recitazione e quelli della melodia vera e propria. Le difficoltà sono state risolte adottando per le voci, ove necessario, il segno di intonazione approssimativa. Anche sotto l'aspetto ritmico i percorsi melodici delle voci si snodano con estrema libertà, in contrasto con la scansione regolare e rigorosa dell'accompagnamento strumentale. Sebbene la notazione mensurale non riesca a dare pienamente conto della estrema complessità di tali fenomeni ritmici, nella trascrizione abbiamo tuttavia evidenziato la simultaneità fra le sillabe del canto e l'accompagnamento strumentale mediante l'uso di linee tratteggiate. [...] La chitarra, sempre suonata con il plettro, non si limita a strappare accordi in stile battente, ma effettua senza cedimenti un sottile contrappunto di bassi, alternati ad accordi e bicordi, in modo da generare una "falsa polifonia". Anche in fase di accompagnamento al canto il violino si affianca alla chitarra eseguendo bicordi o note singole. [...] Nella *Novena dei Defunti* (1970) i due cantori si alternano ad ogni quartina del testo, cui corrisponde un periodo musicale asimmetrico di due frasi, la seconda delle quali è sempre contratta per il dimezzamento di una delle misure che la compongono. Il sostegno armonico è costituito da una successione che, se si eccettua il caso della cadenza che conclude il brano, si ripropone ogni volta inalterata. Di estremo interesse è l'accordo sul secondo grado abbassato che precede quello di dominante in ciascuna cadenza, così come rilevante è l'impiego del bicordo *do-mi bemolle* che, prodotto dal violino simultaneamente alla dominante di *sol* eseguita dalla chitarra, genera una sovrapposizione armonica prossima all'accordo di nona minore.

La tradizione degli *orbi* nella città di Messina si è interrotta nei primi anni Sessanta. Sebbene non esistano rilevamenti sonori effettuati in quel periodo, è stato tuttavia possibile documentare buona parte del repertorio attraverso le esecuzioni di Feli-

ce Pagano, figlio di *mastru Vitu u sunaturi*, uno fra gli ultimi cantastorie ciechi messinesi. Da ragazzo Felice accompagnava il padre e, pur non avendo in seguito mai realmente esercitato la professione di cantastorie, ha appreso numerosi canti che tuttora rammenta con precisione ed esegue accompagnandosi al violino. Tra questi anche la “Novena dei Morti” (*Nuvena dî Motti*, quattro strofe per ogni giornata) e le “orazioni” (*raziuni*) per la commemorazione di padre, madre e fratello<sup>36</sup>. Tutti i componimenti presentano identica struttura metrica (quartine di endecasillabi) e sono intonati sul medesimo modulo melodico. Questo è caratterizzato da andamento ritmico tendente al 6/8, con la voce che procede prevalentemente per gradi congiunti. La melodia è in tonalità di SOL min. e comprende quattro frasi corrispondenti alla quartina del testo poetico. Il violino esegue un preludio strumentale (in 2/4, ripetuto dopo ogni strofa) e per il resto si limita a raddoppiare la linea melodica del canto. La chitarra scandisce gli accordi (strappati o arpeggiati col plettro), con passaggi sui bassi in funzione ornamentale (ES. MUS. 10). Felice Pagano esegue inoltre la “Orazione del bambino morto” (*Raziuni dî picciriddu mottu*), che dalle altre si differenzia per melodia e metro<sup>37</sup>. In particolare, presenta un ritmo più vivace rispetto a quello impiegato dagli *orbi* messinesi per tutte le altre orazioni commemorative. Così come il testo poetico (in sestine di ottonari) si basa su un metro più spesso riscontrabile nelle *arie* e *canzonette* di tono allegro o amoroso. La forma poetico-musicale rispetta quindi la medesima prescrizione ecclesiale osservata per gli annunci delle campane, e difatti questa orazione veniva comunemente chiamata *Glòria*. La melodia, sempre in tonalità di SOL min., comprende tre frasi ognuna delle quali corrispondente a un distico poetico. Andamento vocale e parti strumentali sono analoghe a quelle già indicate, solo che qui il preludio viene eseguito in un tempo più rapido (ES. MUS. 11). Il contenuto dei testi rimanda a specifici modelli cristiano-cattolici, affatto distanti dagli stereotipi verbali riscontrabili a esempio nei lamenti funebri (cfr. *supra*). La riconfigurazione drammatica del lutto si fonda infatti sul paradigma / vita=dolore *vs.* morte=gioia eterna /, reso attraverso toccanti monologhi in cui si richiedono precisi e buone azioni ai suffraganti al fine di attenuare le pene “transitorie” del purgatorio. Riportiamo per esemplificazione le strofe di due “giornate” (*iurnati*) della novena dei Morti (prima e nona) e le orazioni commemorative della madre e del bambino<sup>38</sup>:

## NUVENA DI MOTTI

(PRIMA IURNATA)

*Fidili cristiani sentiriti**chi ccosa voli diri puggatòriu,**chi nta stu munnu campamu smarriti**e non pensamu mai tantu mattòriu.**Li peni nta ddi locu su squisiti,**chi nforma e ddi lu Santu Scrittòriu.**Vi vòggghiu rraccuntari, sappiati,**li peni e li tummenti in quantitati.**L'ànimi su ddi focu ciccundati**picchi l'etennu Ddiu l'ha cumannatu,**a ddivina giustizia à ppagari,**bbisogna in puggatòriu puggari.**Pi pputiri dd'animuzzi arrifriscari**cu llimosini e ddiuni, bbona ggenti,**missi e ccunioni vulinteri,**nni lu renni Ddiu di l'alti sferi.*

(NONA IURNATA)

*Putènzia nfinita, Ddiu immurtali,**chi tuttu sai, tu reggi e guverni,**fa chi lu sènsiu miu nun piggghia svali,**chi lu me cori tuttu a ttia discenni.**Sciogli, ti pregu, la me lingua frali,**chi lu me cori tuttu a ttia discenni.**Vi cantu dill'animi dulenti,**chi stannu misi fra tanti turmenti.**O viscuvasi, spiriti e ssanti,**o cherubini, o dominazioni,**tutti quanti prigamu a lu Missìa:**«Libbira l'almi di la pena ria!»**Puntifici, prigamu a lu Missìa,**chi tutti semu a lu celu ricoti.**E ppi stu bbeni all'animi mannati,**la pena in puggatòriu cci scansati!*

(Prima giornata: Fedeli cristiani ascolterete / che cosa vuole dire purgatorio, / che in questo mondo viviamo smarriti / e non immaginiamo mai tanto tormento. // Le pene in quel luogo sono raffinate, / come informa e dice la Sacra Scrittura. / Vi voglio raccontare, sappiate, / la quantità di pene e tormenti. // Le anime sono circondate dal fuoco / perché l'eterno Dio l'ha comandato, / la divina giustizia devono pagare, / bisogna spiare in purgatorio. // Per potere quelle anime ristorare / con elemosine e digiuni, buona gente, / messe e comunioni volentieri, / ci ripagherà Dio dalle alte sfere. – Nona giornata: Potenza infinita, Dio immortale, / che tutto sai, tu regni e governi, /

fa che il mio senno non sia sviato, / che il mio cuore appartenga tutto a te. // Sciogli, ti prego, la mia lingua infausta, / che il mio cuore appartenga tutto a te. / Vi canto delle anime dolenti, / che stanno costrette fra tanti tormenti. // O vescovi, spiriti e santi, / o cherubini, o dominazioni, / preghiamo tutti insieme il Messia: «Libera le anime dalla pena ria!» // Pontefici, preghiamo il Messia, / che tutti siamo destinati ad andare in cielo. / E per queste buone preci offerte alle anime, / risparmiategli la pena del purgatorio!»

RAZIUNI DÀ MATRI MOTTA

*Cuntimplati la pena, cristiani,  
dill'almi in Purgatoriu ddulenti.  
Quannu sona u mmattòriu a li campani  
vostra matri grida ggionnalmenti.*

*Vostra matri e ppatri e li zziani  
li nonni, li niputi e li parenti,  
dici: «Figghia, tu non pensi a mmia,  
di mannari rifrigèriu a li me guai.*

*Pi tuttu chiddu chi a la matri fai  
l'avrai ricumpinsatu da patti di Ddiu,  
chi nnovi misi nventri ti puttai  
ti bbinidicu cun affettu piu.*

*Figghia, pi ttia a la sedda m'assittai  
ti parturìa cu dduluri riu.  
Bbiniditta la mamma chi cchiamaru  
e la cannila chi pi ttia ddumaru.*

*E bbinidicu cun affettu caru  
a santa chiesa a cu t'hebbu accumpagnatu.  
Figghia, to matri ti bbenedici tantu,  
parrinu, cappillanu e òggbiu santu.*

*Puru lu stentu e lu travàgghiu ntantu  
ti bbenedicu di quannu t'insignava,  
lu latti chi tti desi tuttu quantu  
ti bbinidicu i quannu ti nnacava.*

*Ti bbinidicu li carizzi chi ttu avisti  
da patti di Ddiu, nostru Signuri.  
Figghia, a to matri nun ti la scuddari  
ma cci ha mannari bbeni e caritati».*

(Contemplate la pena, o cristiani, / delle anime dolenti del Purgatorio. / Quando le campane suonano a mortorio / vostra madre grida giornalmente. // Vostra madre e padre e gli zii / i nonni, i nipoti e i parenti, / dice: «Figlia, tu non pensi a me, / di mandare ristoro ai miei guai. // Per tutto quello che fai per tua madre / sarai da Dio ricompensata, / che nove mesi ti ho portata in ventre / ti benedico con affetto pio. // Figlia, per te mi

sono seduta sulla “sella” [predella da parto, detta anche *sèggia* o *vancu*, cfr. Pitrè 1889/II: 134] / ti ho partorito con grande dolore. / Benedetta la levatrice che chiamarono / e la candela che per te accesero. // E benedico con affetto caro / la santa chiesa a cui ti accompagnai. / Figlia, tua madre ti benedice tanto, / sacerdote, cappellano e olio santo. // Nonostante gli stenti e i travagli / benedico quando ti allevavo, / tutto il latte che ti ho dato / ti benedico da quando ti cullavo. // Benedico le carezze che hai avuto / da parte di Dio, nostro Signore. / Figlia, a tua madre non te la scordare / ma mandale ogni bene e carità».)

RAZIUNI DÙ PICCIRIDDU MOTTU

*O fidili, ascuta e ssenti  
li paroli cunsacrati  
chi ddirannu ddi nnucenti  
i ll'animuzzi trapassati.  
Senti un'anima chi ddiri  
a la sua matri nutrici.*

*«Matri mia sugnu filici  
picchi Ddiu mmi criau  
e na gràzia mmi fici  
nta lu cielu mmi chiamau,  
pa non pàtiri tant'assai  
nta sta terra, peni e guai.*

*Matri mia, tu nun sai  
chi vvò ddiri Puggatòriu,  
iò nu pocu cci passai  
nta ddu focu transitòriu  
e nni vitti nquantitati  
tanti animi abbannunati.*

*Patri e matri, soru e frati  
ca Ggiuseppi sentiriti  
e ddi mia nun vi scurdati  
vòggghiu bbeni mi faciti,  
chi m'aggiuva, ascuta e ssenti,  
cara matri obbidienti.*

*Levirò di li tummenti  
quacchi anima abbannunata  
e la pottu etennamenti  
nta la glòria bbiata  
e mmi godu lu so visu  
comu Ddiu mi l'ha prumisu.*

*Ora sugnu in Paradisu  
cu lligrizzi triumfanti  
e mmi godu lu surrisu  
di li tri ddivini amanti,  
cu Ggesù, Ggiuseppi e Mmaria  
l'àniciuli e serafini in cumpagnia».*

(O fedele, ascolta e senti / le parole consacrate / che diranno quelle innocenti / delle animucce trapassate. / Senti un'anima cosa dice / alla sua madre nutrice. // «Madre mia sono felice / perché Dio mi ha creato / e mi ha fatto una grazia / mi ha chiamato in cielo / per non patire troppo / le pene e i guai di questa terra. // Madre mia, tu non sai / che vuol dire Purgatorio, / io un poco ci sono stato / in quel fuoco temporaneo / e ne ho viste in quantità / tante anime abbandonate. // Padre e madre, sorelle e fratelli / che Giuseppe ascolterete [il nome è quello del suffragando] / e di me non vi scordate / voglio che facciate del bene, / che mi giova, ascolta e senti, / cara madre obbediente. // Leverò dai tormenti / qualche anima abbandonata / e la porto eternamente / nella gloria beata / e mi godo il suo viso / come Dio me l'ha promesso. // Ora sono in Paradiso / con gioie trionfanti / e mi godo il sorriso / dei tre divini amanti, / con Gesù, Giuseppe e Maria / e angeli e serafini in compagnia».)

L'esecuzione di novene, rosari e preghiere destinate alla commemorazione dei defunti non era esclusivamente affidata a officianti specializzati come erano gli *orbi*. Un ampio repertorio poetico-musicale in siciliano, perlopiù diffuso attraverso stampe popolari, circolava anche tra i devoti (soprattutto donne), che ne facevano uso sia in chiesa nei riti paraliturgici sia nelle pratiche devozionali condotte tra le mura domestiche. Come forma esemplare di “novena per i Defunti” si può segnalare quella tuttora eseguita dalle donne di Sortino. Il rito si svolgeva abitualmente nella chiesa delle Anime Sante del Purgatorio ma, essendone in corso il restauro, viene da qualche anno ospitato nella chiesa di Santa Sofia. L'esecuzione della novena prevede la recitazione delle preghiere canoniche (in latino e in italiano) e del rosario. Le “decine” del rosario seguono il testo liturgico e vengono recitate in forma antifonale: *Requiem aeternam dona eis Domine* (proposta solista) / *Et lux perpetua luceat eis* (risposta corale). Alle “poste” i fedeli (tutte donne a eccezione del sacerdote e del sacrestano) intonano invece coralmente un canto in siciliano, articolato in dieci quartine di ottonari (due strofe per ogni posta). La melodia in tonalità di SOL min., di evidente derivazione chiesastica (ES. MUS. 12)<sup>39</sup>, si eseguiva in passato anche con accompagnamento di armonium (si ascolti la registrazione effettuata nel 1960 da Antonino Uccello)<sup>40</sup>. Il testo, non diversamente dai canti appartenenti al repertorio degli *orbi*, ruota intorno alla richiesta rivolta ad “amici e parenti” di pregare in suffragio delle povere anime condannate a patire i “tormenti del purgatorio”:

*Genti vui la cchiù ddivota,  
vui ca siti a Ddiu cchiù ccari,  
nun lassati cchiù ppinari*

*st'animuzzi in verità.  
Comu grìdunu sintiti,  
comu chiànciunu mischìni,  
fannu l'occhi e li lavini,  
ddumannannu carità.*

*Nna stu locu e tanti guai,  
nna sti àspiri turmenti,  
nni stu focu accusi ardenti  
ca risistiri un si cci pò.  
Comu fazzu, a ccui arriccurru,  
grida ognun: «Ohimè infilici!  
Cchiù pir nui parenti e amici  
nun ci pènzunu, gnurnò!»*

*«Caru amicu ti scurdasti  
anchi tu di li favuri,  
fammi sciri di st'arduri  
ca soffriri un pozzu cchiù.  
Chi si tratta s'è un amicu?  
Si cci duna qualchi aiutu,  
lu dumanna stu tributu  
l'amicizia chi cci fu.»*

*«Figghi amati, amati figghi,  
ca pir vui patemu tantu,  
vi scurdastivu fratantu  
senza un minimu pirchè.  
Vui sta casa unni abbitati,  
tanta robba chi vvui aviti,  
iu la fici, e llu sapiti,  
e si tratta poi accusi?»*

*Ma fratantu li parenti  
e lli figghi li cchiù amati,  
ittri sunnu li cchiù ingrati,  
nn'ittri c'è cchiù crudeltà.  
Se li figghi e lli parenti  
ca nun pènzunu pir nui,  
car'amici almenu vui,  
deb, muvitivi a ppietà!*

(Voi gente più devota, / voi che siete più cari a Dio, / non lasciate più penare / queste animelle in verità. / Sentite come gridano, / come piangono poverine, / versano fiumi di lacrime, / domandando carità. // In questo luogo pieno di guai, / in questi aspri tormenti, / in questo fuoco così ardente / che resistere non si può. / Come faccio, a chi ricorro, / grida ognuno: «Ohimè infelice! / Più a noi parenti e amici / non pensano, signornò!» // «Caro amico ti sei scordato / anche tu dei miei favori, / fammi uscire da queste fiamme / che soffrir non posso più. / Che si tratta così un amico? / Gli si dà qualche aiuto, / lo richiede questo tributo / l'amicizia che ci fu.» // «Figli amati, amati figli, / che per voi abbiamo patito tanto, / vi siete frat-

tanto scordati / senza un minimo perché. / Questa casa dove voi abitate, / tante cose che possedete, / io l'ho fatta, e lo sapete, / e poi mi trattate così? // Ma frattanto i parenti / e i figli più amati, / loro sono i più ingrati, / fra loro c'è più crudeltà. / Se i figli e i parenti / non pensano per noi, / cari amici almeno voi, / *deb*, muovetevi a pietà!

### *La morte del Cristo*

Attraverso uno specifico repertorio di suoni e canti “funebri” si rievoca ogni anno la conclusione della vicenda terrena di Gesù Cristo, culminante nelle drammatizzazioni rituali del Venerdì Santo<sup>41</sup>. In diverse località il luttuoso evento si preannuncia già durante la Quaresima (specialmente nelle sere dei venerdì), attraverso funzioni paraliturgiche, pratiche penitenziali e questue itineranti. In passato erano anche gli *orbi* a celebrare la Settimana Santa, cantando le tradizionali novene presso le abitazioni dei devoti (cfr. *supra*)<sup>42</sup>. I canti della Passione – in prevalenza denominati *lamienti* o *lamintanzi* (lamenti o lamentazioni), ma anche *ladati* (laudi) e *parti* (intese come “parti” di un lungo canto narrativo) – sono invece ancora oggi eseguiti da gruppi maschili, perlopiù collegati a confraternite laicali, in forma sia monodica sia polivocale (secondo un tipico stile che innesta principi armonici tonali su melodie tendenzialmente modali). Le donne, a loro volta, eseguono rosari e canti quasi esclusivamente in stile monodico. Nei giorni del Triduo pasquale il clima di cordoglio è inoltre tuttora marcato dal suono di crepitacoli, tamburi e trombe. I crepitacoli (raganelle, tràccole, tabelle e crotali a tavolette), secondo la prescrizione liturgica, si usano in sostituzione di campane e campanelle per segnalare l'imminenza dei riti e scandirne lo svolgimento sia all'interno delle chiese sia durante le processioni. I grandi tamburi bipelli retti a bandoliera (*tammurina*) scandiscono il lento procedere dei cortei processionali, in alternanza con le marce funebri dei complessi bandistici e talvolta con strazianti squilli di tromba.

La Passione di Cristo si articola, secondo la cronologia canonica, nelle seguenti fasi: ascesa al Calvario, crocifissione, deposizione, corteo funebre, sepoltura. Questa sequenza non viene però sempre rispettata nei riti popolari, come a esempio accade in Sicilia per i “sepolcri” (*sepurcra*, *sabburca*), che vengono allestiti nelle chiese il pomeriggio del Giovedì Santo. I “sepolcri”, tradizionalmente adornati con piatti di cereali e legumi fatti germogliare al buio (*lavureddi*), secondo la liturgia sono destinati alla solenne reposizione del Santissimo Sacramento. Essi assumono tuttavia nel sentire popolare una evidente connotazione di “veglia funebre”, anticipando di un giorno la commemorazione ufficiale.

In molte località la visita ai sepolcri, che si effettua tra la sera del Giovedì e le prime ore del Venerdì, è caratterizzata dall'esecuzione itinerante di richiami devozionali e di canti che narrano la Passione di Cristo. Questi ultimi sono in prevalenza costituiti da testi poetici in siciliano di origine ecclesiastica, il cui contenuto ruota intorno alle azioni della Madonna “Addolorata”: figura di madre esemplare che prima “cerca” e successivamente “piange” il Figlio morto.

In molti centri permane la consuetudine di “chiamare” i fedeli a visitare i sepolcri, attraverso particolari formule alternate al suono di tamburi, crepitacoli o trombe. A San Filippo Superiore (frazione di Messina), un richiamo gridato da un gruppo di bambini – che percorrono rapidamente le vie della borgata – è ritmato dal suono delle tabelle: *Annat' à chiesa cù Signuri è ssulu!* (Andate in chiesa che il Signore è solo)<sup>43</sup>. Il modulo melodico si fonda su un unico suono rapidamente ribattuto (*do3*), con clausola discendente (*do-la-sol*) in coincidenza della parola conclusiva (ES. MUS. 13). A Ventimiglia (PA), i confrati dell'Addolorata si recano a visitare i “sepolcri” allestiti nelle diverse chiese del paese nelle prime ore del Venerdì (tra le 4:00 e le 7:30 circa). I confrati procedono in gruppo, sostando periodicamente per ripetere la *chiamata*, preannunciata da nove colpi di tamburo (suddivisi in serie da tre) seguiti da un lungo squillo di tromba. Un solista intona quindi l'appello: *Fratelli di Maria Addulurata, / susitivi cù tardu è!* (Fratelli di Maria Addolorata, / alzatevi che è tardi!). Segue la risposta corale: *Tardu è!* (È tardi!). La chiamata si dispiega quasi interamente sul *do*, mantenuto come corda di recita, mentre la risposta si fonda su una terza minore discendente riempita (*lab-sol-fa*). Il tamburo segna la conclusione di ogni richiamo replicando la sequenza iniziale (ES. MUS. 14). Durante l'itinerario devozionale le famiglie di amici e parenti usano offrire cibo e bevande ai confrati<sup>44</sup>.

La notte del Giovedì Santo a Mirto (centro dei Nebrodi in provincia di Messina), un gruppo di uomini – circa quindici tra giovani e anziani – intonano il canto della *Passioni* (Passione) all'interno delle due chiese maggiori. L'esecuzione si impernia intorno a due voci soliste che rispettivamente intonano il distico-base e la ripresa (forma ABB). Le due frasi presentano profilo ad arco nel primo membro e discendente in sede cadenzale, con A che chiude sulla dominante (*si*) e B sulla tonica (*mi*). Il ritmo è libero con melismi ricorrenti specialmente nel primo verso. Il coro interviene omoritmicamente nel secondo emistichio dei versi (alcune voci all'unisono col solista e altre un'ottava sotto che si muovono tra dominante e tonica), rafforzato da un'altra voce che in registro acuto esegue il passag-

gio tonica-dominante-sensibile-tonica (ES. MUS. 15). Il testo poetico, articolato in venticinque distici di endecasillabi a rima baciata, consiste in una serie di commoventi dialoghi tra la Madonna, il Cristo morente e vari personaggi connessi alla Passione (i sacerdoti, i “mastri” che stanno preparando gli strumenti della crocifissione, l’apostolo Giovanni, ecc.). Riproduciamo la parte finale del canto, che contiene significativi riferimenti all’andamento delle lamentazioni funebri reali: dal sommesso “pianto” collettivo («chiamate Giovanni per aiutarmi a piangere mio figlio») all’espressione estrema del dolore («Maria lanciò un grido acutissimo»)⁴⁵:

*«Chiamàtimi a Ggiuvanni (e) ca lu vògghiu,  
quantu m’ajuta a cchiànciri a me figghiu.  
Di niuru cci detti (e) lu cummògghiu,  
iddu persi lu patri e iò lu figghiu.  
Vàiu mi toccu nterra e toccu moddu,  
toccu lu duci sangu di me figghiu.»  
Maria ittau na vuci comu na schigghia,  
quannu mortu si vist’a lu so figghiu.  
E sta Passioni è ditta a mmodu nostru,  
ddicemu nn’avimarè e un patrinnostu.*

(«Chiamatemi Giovanni che lo voglio, / così mi aiuta a piangere mio figlio. // Gli ho dato il velo nero, [perché] lui ha perso il padre e io il figlio. // Vado a toccare terra e tocco bagnato, / tocco il dolce sangue di mio figlio.» // Maria lanciò un grido acutissimo, / quando vide suo figlio morto. // E questa Passione è detta a modo nostro, / diciamo un avemaria e un padrenostro.)

A Misilmeri (PA), i confrati del SS. Sacramento si riuniscono davanti al portale della Chiesa Madre e allo scoccare della mezzanotte iniziano a cantare *I parti rù Signuri* (Le “parti” del Signore). Il testo, strutturato in distici di endecasillabi, viene intonato in forma monodica a voci alterne, con breve interludio di tabelle (*tròcculi*) tra le strofe. Dopo questa esecuzione iniziale, due o tre gruppi di devoti si incamminano per le vie del paese, seguendo itinerari diversi. Si canta per strada (in luoghi prestabiliti, davanti alle edicole e nei crocicchi) e nelle chiese dove sono allestiti i sepolcri, sempre iterando tra le strofe il suono delle tabelle, che accompagna anche tutti gli spostamenti dei gruppi. Il mesto appello di questi strumenti addirittura identifica l’intera azione rituale, significativamente detta *truccùliata*. Il suono delle “campane di legno” pervade difatti il quieto spazio notturno e la parte conclusiva del canto ne pone compiutamente in evidenza il valore simbolico, nel segno della partecipazione corale al dolore di Maria. La melodia bipartita si estende entro un intervallo di quarta, con insistenza sul

secondo grado del modo (un tratto caratterizzante è dato dal costante innalzamento microtonale della *finalis*). L’andamento ritmico tende al 6/8, con alternanza tra scansione sillabica nel primo emistichio del verso e andamento melismatico nella parte conclusiva (ES. MUS. 16)⁴⁶:

*È un vènniri er è ddi marzu,  
quannu murìu lu nostru Signuri.  
Er’è mmortu (e) a bbintun’ura  
pi saibbari a nnuatri piccatura.  
«Figghiu meu, unni tà vvèniri a ttruvari?»  
«(e) A lu santu Carvàriu, matri mia!»  
«Sona la tròccula, affacciàtivi tutti,  
ca sta passannu lu me santu Figghiu!»  
[...]  
È ddi lignu la campana,  
Ggesù Cristu a ttutti chiama.  
E nni chiama (e) ad’alta vuci,  
Gesù Cristu è mmortu n-cruci!*

(È un venerdì di marzo, / quando è morto nostro Signore. // Ed è morto a ventun’ore / per noi altri peccatori. // «Figlio mio, dove ti devo venire a trovare?» / «Al santo Calvario, madre mia!» // «Suona la troccola, affacciatevi tutti, / che sta passando il mio santo Figlio!» // È di legno la campana, / Gesù Cristo ci chiama tutti. // E ci chiama ad alta voce, / Gesù Cristo è morto in croce!)

Come vera e propria epifania sonora del lamento di Maria viene di norma interpretato il lancinante suono delle trombe che caratterizza in molti centri le processioni del Venerdì Santo. Spesso alla tromba si associa il tamburo battuto “a morto”, e i lugubri segnali iniziano già a riecheggiare nella sera del Giovedì.

A Pachino (SR), dal Giovedì al Venerdì Santo, due coppie di suonatori si alternano nell’eseguire con questi strumenti un richiamo, esplicitamente inteso a rappresentare il pianto della Madonna (ES. MUS. 17)⁴⁷. In diversi altri centri questi suoni caratterizzano le processioni del Cristo Morto, inframmezandosi ai canti polivocali e alle marce funebri bandistiche (a Mussomeli e a Montedoro, nel Nisseno, si conservano pratiche espressive tra le più notevoli).

A Vicari, il richiamo si esegue con voce, tamburo e tabella la notte del Venerdì Santo, dopo che si è conclusa la processione dell’Addolorata. Il breve testo invita i devoti all’adorazione del Cristo morto per riscattare i propri peccati: *Veni, veni piccaturi / ca ti voli lu Signuri, / ca ti voli pirdunari!* (Vieni, vieni peccatore / che ti vuole il Signore, / che ti vuole perdonare!). I tre versi sono scanditi su una formula melodica contenuta entro un intervallo di

terza minore. Il tamburo batte tre colpi dopo il primo verso, due dopo il secondo e uno in chiusura, mentre la tabella (*tròccula*) risuona tra un richiamo e l'altro (ES. MUS. 18)<sup>48</sup>.

A Butera (CL), durante la processione del Venerdi Santo, il richiamo di tromba e tamburo funge da cornice a una pratica vocale affatto peculiare. Ogni strofa delle *Parti* – un poemetto di autore ignoto composto da cento ottave endecasillabe – viene infatti prima declamata con particolare intonazione da un solista e poi si canta in coro soltanto l'ultimo verso, secondo la seguente procedura: un solista (*prima vuci*) intona il primo emistichio, un altro solista (*secunna vuci*) intona il secondo emistichio con il rafforzamento del coro. All'andamento ritmicamente libero e melismatico delle due voci soliste fa riscontro il lineare intervento del coro che si limita a ribattere la tonica passando per la sensibile (ES. MUS. 19)<sup>49</sup>. Riportiamo la strofa che rievoca il momento della morte di Cristo, preannunciandone al contempo la Resurrezione<sup>50</sup>:

*Dulci Ggesù mi veni lu chiantu  
di fàrimi la cruci e la spartenza.  
Summu Ddiu d'amuri, amatu tantu,  
cà morsi supra la cruci, oh chi spaventu!  
Lu sabbattu Maria sparma lu mantu  
e dduna fini a lu so patimentu.  
Nni rallegramu cu lu so corpu santu,  
sia laratu lu santissimu Sacramentu!*

(Dolce Gesù mi sgorga il pianto / perché devo farmi la croce della separazione. / Sommo Dio d'amore, amato tanto, / che morì sopra la croce, oh che spavento! / Al sabato Maria toglie il manto [del lutto] e pone termine al suo patimento. / Ci ralleghiamo insieme al suo corpo santo, / sia lodato il santissimo Sacramento!)

I tamburi – con cordiera disattivata e talvolta coperti da un panno nero per conferire ulteriore gravità al suono – aprono inoltre le processioni in cui si rappresentano la Passione e Morte del Cristo. Le cadenze che scandiscono questi cortei si differenziano a seconda dei luoghi, come a esempio si osserva nei ritmi tuttora impiegati per il Venerdi Santo a Messina<sup>51</sup>, Misilmeri (PA)<sup>52</sup> e Palermo<sup>53</sup> (ES. MUS. 20-22).

Il cordoglio per la morte del Cristo è efficacemente rappresentato in un canto che si esegue alla mattina del Sabato Santo nel piccolo borgo rurale di Sant'Anna (fraz. di Caltabellotta, AG) durante una processione di sole donne, che trasportano una statuetta della Madonna Addolorata. Le fasi salienti della Passione vengono rievocate attraverso una suggestiva intersezione narrativa fra il punto di vi-

sta delle devote che si recano in visita al Calvario e le accorate parole di Maria ai piedi della croce: una solidarietà tra madri che ribadisce la straordinaria funzione catartica della vicenda del Dio fatto uomo. L'esecuzione della semplice melodia di derivazione chiesastica – tonalità di SOL min., andamento rigorosamente sillabico in ritmo di 6/8 (ES. MUS. 23) – è corale all'unisono. La commemorazione della Passione prosegue con il rosario, sempre eseguito processionalmente al riecheggiare delle tabelle (melodia in tonalità di SOL maggiore su ritmo tendente al 6/8)<sup>54</sup>:

*O santa cruci vi vegnu a vvidiri,  
tutta di sangu vi trov'allagata.  
Cu fu chidd'omu chi vinn'a mmuriri,  
fu Ggèsu Cristu c' appi la lanciata.  
Lu misir'a la cruci e Mmària vinni  
cu Mmarta, Maddalena e san Gjuvanni.  
«Piglia sta scala ed a mme figliu scinni,  
quantu ci passu sti so santi carni.»  
Ca li profeti lu ier'a scinniri,  
mrazza lu dèttir'a Mmaria l'addulurata.  
Cunsidira Mmaria, pòvira donna,  
vidennu a lu so figli' a la cunnanna.  
Ca la cunnanna è grav' e a casa n' torna,  
fu cunnannatu di Pilatu ed Hanna.  
«Com'è c'unn'è l'è ccbianciri, amici mii,  
ca persi un figliu di trentatrè anni.  
Trentatrè anni chi fùstivu spersu,  
manc'avistivu n'ura di cunortu.  
La santa morti la sapiavu certu  
quannu faciavu orazioni all'ortu.  
Ca l'ariu di nivuru è ccupertu,  
ca li campani sunàvanu a mmortu.  
Ora c'aviti lu custatu apertu,  
ncrunateddu di spini e ncruci e mortu.»  
Sta razioni è dditta a nnomu vostru,  
ddicemu nn'Avenmmaria ed un Patrinnostu.*

(O santa croce vi vengo a vedere, / tutta di sangue vi trovo allagata. // Chi fu quell'uomo che venne a morire, / fu Gesù Cristo che ricevette il colpo di lancia. // Lo misero in croce e Maria giunse / con Marta, Maddalena e san Giovanni. // «Prendi questa scala e porta giù mio figlio, / così compongo le sue sante carni.» // E i profeti lo andarono a prendere, / lo posero in braccia a Maria l'addolorata. // Pensate a Maria, povera donna, / che vede suo figlio condannato. // Che la condanna è grave e a casa non ritorna, / fu condannato da Pilato ed Hanna. // «Non so come devo piangerlo, amici miei, / che ho perso un figlio di trentatrè anni. // Trentatrè anni che foste allo sbando, / neppure avete avuto un'ora di conforto. // Della santa morte già sapevate di

certo / quando recitavate l'orazione nell'orto. //  
Che il cielo di nero era coperto / e le campane  
suonavano a morto. // Ora che avete il costa-  
to aperto, / siete incoronato di spine e morto in  
croce.» // Questa orazione è detta in nome vostro,  
/ diciamo un'Avemaria e un Padrenostro.)

## ROSARIO

Poste

*Cu cchiovu puncenti,  
o miu bbon Signuri,  
la testa pirciasti  
cun tantu dulur.  
Nn'avu cchiù pena  
lu miu caru bbeni,  
non più addormentata  
l'amatu Ggesù.*

Decine

*E pi ddecimilia voti  
(e) lludamu la Passioni.  
Lludàmula a li tutt'ura  
la Passioni di lu Signuri.*

(*Poste*: Con chiodi pungenti, / o mio buon  
Signore, / la testa ti trapassarono / con grande do-  
lore. // Non ha più pena / il mio caro bene, / non  
più addormentata / l'amato Gesù. – *Decine*: E per  
diecimila volte / lodiamo la Passione. / Lodiamo  
a tutte le ore / la Passione del Signore.)

La connotazione funebre dei riti destinati a commemorare la Passione di Cristo è anche posta in evidenza dalle particolari modalità con cui vengono mossi i fercoli (*vari*, 'bare') nelle processioni che si svolgono, al suono delle marce funebri bandistiche<sup>55</sup>, in tutta la Sicilia. Questi procedono a ritmo cadenzato e ondulante, talvolta ulteriormente rallentato dall'alternanza di due passi avanti e uno indietro. Tra i moduli coreutici che rinviano alla dimensione del lutto, valga ricordare quelli osservabili a Trapani nella processione dei *Misteri*: venti gruppi statuari – sempre poggiati su fercoli – che rappresentano scene connesse alla Passione di Cristo. I *Misteri* appartengono per antica tradizione ai *ceti* (corporazioni di mestiere), che si tramandano il privilegio di trasportarli a spalla nell'interminabile rito processionale del Venerdì Santo (dalle 15:00 fino all'alba del Sabato). La celebrazione è permeata da un forte spirito competitivo che si esprime nella ricchezza degli addobbi, nel numero e nell'abbigliamento dei portatori (*massari*) e nella presenza di un complesso bandistico dietro ogni fercolo. Il senso della gara si riflette anche nell'eleganza con cui deve procedere il *Mistero*. L'andamento normale, detto *annacata*, si basa sul movimento ondulatorio impresso da tutti i portatori in perfetta

coordinazione. L'*annacata* è percepita e descritta dai protagonisti come una vera e propria danza da eseguirsi al ritmo della marcia funebre.

Questi andamenti lenti dei fercoli, ritmati da suoni lamentevoli e iterativi, sono però talvolta scardinati per drammatizzare l'incontro fra il Cristo Morto e l'Addolorata: un momento che riveste particolare pathos nell'ideologia popolare. In numerosi paesi – tra gli altri Campofelice di Roccella (PA), Butera, Riesi e Pietraperzia (CL), Bronte e Licodia Eubea (CT) – le processioni del Venerdì sono infatti caratterizzate da una improvvisa quanto inattesa accelerazione del rito, che lascia temporaneamente spazio ad arcaiche modalità di manifestazione del dolore, rapportabili alla fase parossistica della lamentazione funebre: una concitazione verbale e gestuale che si traduce nelle invocazioni indirizzate all'Addolorata e al Cristo Morto e nelle "corse" dei fercoli.

*La morte del Carnevale*

In Sicilia si presenta ancora vitale un tipo di cerimonia carnevalesca – in passato diffusa in tutta l'area europea – che prevede il compianto e la distruzione di un fantoccio consistente nella personificazione stessa del Carnevale (*Nannu*, *Cannalivari*). Gli eccessi verbali, gestuali e alimentari che caratterizzano la messa in scena di questi "funerali fittizi" riconiugano con evidenza la dimensione orgiastica tipica delle feste d'inizio d'anno<sup>56</sup>. Per il contesto siciliano si può attestare la continuità della mascherata negli ultimi tre secoli: dalla segnalazione settecentesca del marchese di Villabianca (ed. mod. 1991: 129-131) alle ampie descrizioni contenute nella letteratura demologica (cfr. specialmente Guastella 1887: 146-147, Pitrè 1889/I: 96-101, Salomone Marino 1897: 216-218, Alesso 1917: 22-23). Riportiamo per esemplificazione due passi tratti dai testi di Giuseppe Pitrè e di Michele Alesso:

Il *Nannu* o *Nannu di Carnalivari* è la personificazione del Carnevale, la maschera principale, massima, l'oggetto di tutte le gioie, di tutti i dolori, de' finti piagnistei, del pazzo furore di quanti sono spensierati e capi scarichi. Trovar la sua fede di battesimo è tanto difficile quanto trovar l'origine d'un uso obliterato; ma senza dubbio, trasformato e mistificato com'è, egli discende in linea retta da un personaggio mitico della remota antichità di Grecia e di Roma. La sua storia è lunga, ma la sua vita è così breve che si compie dalla Epifania all'ultimo giorno di Carnevale.

Ordinariamente lo si immagina e rappresenta come un vecchio fantoccio di cenci, goffo ed allegro; vestito dal capo ai piedi con berretto, col-

lare e cravattono, soprabito, panciotto, brache, scarpe. Lo si adagia ad una seggiola con le mani in croce sul ventre, innanzi le case, ad un balcone, ad una finestra, appoggiato ad una ringhiera, affacciato ad una loggia; ovvero lo si mena attorno. Più comunemente è una maschera vivente, sur un carro, sur un asino, una scala, una sedia, va in giro accompagnato dal popolino che sbraita, urla, fischia prendendosi a gomitate. [...] Per lui tutto un popolo è ammattito. Le nenie sopra riferite fan parte delle esequie che d'ordinario gli si anticipano; ma gli ultimi momenti, altro che nenie! Allora, come scriveva il Villabianca, «si suppone morto il Carnevale, e se ne conduce il cadavere [...] menandolo alla *Forca*. Per tutte le strade e da per tutto si piange quindi il Carnevale e si grida *Nannu Nannu!*», ovvero *Muriu me figghiu Carnalivari!* (Catania) (Pitrè 1889/I: 96-98).

Non era raro il caso di assistere ad una scena che andava per le bocche di tutti e che rappresentava la *morti di Carnalivari* o, altrimenti detta, *di lu Nannu*. Un finto vecchione, il *Nannu*, imbottito di stoppa e vestito goffamente, veniva adagiato sur un cataletto, portato a spalla da quattro persone in maschera (tunica bianca e mantelletta nera), mentre una doppia fila di giovani vestiti in maschera, avvolti in ampi e bianchi lenzuoli, seguivano il preteso feretro, tenendo in mano una torcia accesa e, a passi lenti e cadenzati, andavano per le vie della città [Caltanissetta], biascicando chi sa quali parole, incomprensibili. Il corteo, di tratto in tratto, per lo più si fermava nei crocicchi o nelle piazze.

Tutti circondavano la bara e, incurvandosi sul deposto cataletto, piangevano, schiamazzavano, mandando acutissimi urlì: *Ab, Nannu, Nannu, pirchè mi lassasti? Comu àmu a fari senza di ti... a?! Oh, Nannu di lu me cò...ri!* Quindi si fingeva di strapparsi i capelli di stoppa; quindi altri lamenti e altri gridi assordanti; si cantavano non sappiamo quante stramberie, finché il corteo riprendeva il cammino, mentre s'intonava una specie di *miserere* o di *de profundis* a due cori, che, a titolo di curiosità, riportiamo. Il primo coro, in tono lamentevole, cantava:

*Muriu lu Nannu,  
lu Nannu muriu,  
pri fin'a n'âtr'annu  
nun pipita cchiù!  
Lu Nannu muriu,  
lassau lu munnu,  
lu jocu e lu sbjiu  
nun turnanu cchiù.  
Muriu lu Nannu  
e batti lu toccu,*

*pri fin'a n'âtr'annu  
nun pipita cchiù.*<sup>57</sup>

E il secondo coro, sulla stessa intonazione, ripeteva le ultime parole cadenzate di ogni verso (Alesso 1917: 22).

Momento apicale di un *pathos* collettivo drammatizzato a forti tinte, cui la lettura del “testamento” forniva adeguato impulso, la fine di Carnevale, straziato dai suoi eccessi o dall'altrui violenza (bruciato, impiccato, smembrato), consentiva comunque la catarsi. Il testamento comportava difatti: *a*) la distribuzione simbolica delle parti del corpo come lascito; *b*) la pubblica ammissione delle trasgressioni (di ordine etico, morale ecc.) verificatesi entro la comunità lungo il corso dell'anno appena trascorso. Il fantoccio del *Nannu* (Nonno) acquista così valore di “capro espiatorio” esso deve essere ritualmente distrutto per liberarsi di ciò che è “vecchio”, “negativo”, del “tempo consumato” che deve così aprirsi al nuovo ciclo e garantire una rigenerazione nel segno del benessere e della prosperità. Per questo al testamento seguiva la messa a morte per rogo, come del resto ancora accade in diversi paesi (Cinisi, Mezzojuso, Villafrati, Termini Imerese, Sciacca, Acireale) e in alcuni rioni popolari di Palermo come il Capo, il Borgo, la Zisa e Ballarò (cfr. I. E. Buttitta 1999: 50-55, Bonanzinga 2003: 82-87). Alla Zisa abbiamo documentato il rogo (*abbruciatina*) di due fantocci imbottiti di petardi (il *Nannu* e la *Nanna*), accompagnato dal clamore di bambini e adulti che assistono. Significativo all'interno della cerimonia il grido *U cunsulatu, u cunsulatu!*, il cui riferimento al *cunsulu* (pranzo funebre), tuttora offerto da amici e parenti alla famiglia in lutto in molti luoghi della Sicilia (cfr. nota 22), allude al festoso consumo di bevande, focacce e dolci che conclude la rappresentazione<sup>58</sup>.

Esemplare persistenza fino a un recente passato del lamento in ambito urbano è un documento rilevato nel quartiere Tirone a Messina. La donna che lo esegue, tra le ultime rappresentanti di una tradizione ormai disgregatasi, ne cadenza il ritmo con la gestualità tipica del pianto funebre (*triulu* o *triulietta*), sul quale d'altronde il lamento per *Cannaluvari* si modella sia nell'inserimento di esclamazioni gridate (*Figghiu, figghiu!*) sia nella ripresa di temi che rievocano la vita del “defunto”<sup>59</sup>. Originariamente il *triulu* si usava accompagnare con il tamburello (*tammureddu*), sostituito parodico del tamburo a bandoliera normalmente impiegato nei cortei funebri<sup>60</sup>. La melodia, contenuta entro un intervallo di quinta, si articola in quattro frasi di andamento discendente. La voce procede per gradi congiunti in stile prevalentemente sillabico (ES. MUS. 24):

*Figgghiu meu Cannaluvari  
la sosizza ti fici mali,  
tâ manciasti a ccaddozza a ccaddozza  
t'appuntau nte cannarozza.  
Figgghiu!*

*Cannaluvari supra a bbutti  
annau mi piscia e pisciau a ttutti,  
cu nna fòggbia di scalora  
si nn'annau senza parola.  
Figgghiu!*

*E chiamàtici a Franchina  
mi cci fa l'ultima pinnicillina.  
E chiamàtici a Suraci  
câ malatìa è llonga e nnon mi piaci.  
Figgghiu, comi ti nni stai annannu!*

*Cannaluvari supra u molu  
chi vinnìa i pumadoru,  
la bbilanza cciâ tinìa  
dda iarrusa di sò zzia.  
Figgghiu Cannaluvari, comi ti nni stai annannu!*

*Cannaluvari c'annasti e vvinisti  
iè di dda cosa chi nni facisti?  
Muggghieri mia nun ti pigghiaru pena  
l'àiù sabbata nta la bbannunera.*

*Cannaluvari murù di notti  
lassau imbrogghi aret'i potti.  
Figgghiu Cannaluvari, figghiu!*

(Figlio mio Carnevale / la salsiccia ti ha fatto male,  
/ te la sei mangiata pezzo a pezzo / ti è rimasta sul  
gozzo. / Figlio! // Carnevale sulla botte / andò  
per pisciare e pisciò su tutti, / con una foglia di ci-  
coria / se n'è andato senza parola. // E chiamategli  
Franchina / per fargli l'ultima penicillina. / E  
chiamategli Soraci / che la malattia è lunga e non  
mi piace. / Figlio, come te ne stai andando! //  
Carnevale sul molo / che vendeva pomodori, / la  
bilancia gliela reggeva / quella canaglia di sua zia.  
// Carnevale che sei andato e venuto / di quella  
cosa che ne hai fatto. / Moglie mia non ti pren-  
dere pena / l'ho conservata dentro i calzoni. //  
Carnevale è morto di notte / ha lasciato imbrogli  
dietro le porte. / Figlio Carnevale, figlio!)

A Troina la lamentazione si collegava invece al tema del "testamento". Il vecchio *Cannaluvari* non fa in tempo a ingozzarsi e lascia in eredità una tavola riccamente imbandita, auspice della futura abbondanza alimentare. La nenia (*rrièpitu*) si eseguiva nell'ultimo giorno di festa, attorno al fantoccio deposto per strada, sempre secondo modalità sonoro-gestuali intese a parodiare una lamentazione fune-

bre. Riportiamo un testo raccolto da Pino Biondo dalla voce di uno fra gli ultimi testimoni delle antiche cerimonie carnevalesche del paese. Il modulo melodico presenta profilo discendente è contenuto entro una terza minore e rispecchia una stereotipia ampiamente riscontrabile nelle lamentazioni funebri reali (ES. MUS. 25)<sup>61</sup>:

*Eh figghiu miu, ggioia!  
E ccomu facimu senza di tia?  
E mmi lassasti a picciòcia nnò piattu, figghiu!  
I cadduna câ muddica macari, figghiu!  
Ie ddu bbieddu maiali c'ammazzasti mû lassasti,  
figghiu.  
Ddi cudduruna bbieddi mpiattati, figghiu!  
Oh figghiu!  
E ccom' ai' è ffari senza di tia, figghiu!  
Oh figghiu!  
Ddi maccarruna, figghiu!  
Oh figghiu, figghiu!  
Ggioia mia Cannaluvari, tu eri u spassu dâ famìggbia!  
Oh ggioia! Oh!  
Cannaluvari figghiu, comu facimu senza di tia? Ah  
figghiu!  
Ddu bbeddu salami, figghiu!  
Dda pignuccata, figghiu!  
Ah figghiu miu, figghiu!  
La tàvula cunzata mi lassasti, figghiu!  
Comu èravu bbieddu, ggioia mia!  
Ah Cannaluvari miu! Ah Cannaluvari miu!*

(Eh figlio mio, gioia! / E come facciamo senza di te? / E mi hai lasciato la minestra nel piatto, figlio! / Pure i cardi con la mollica, figlio! / E il bel maiale che hai ammazzato me lo hai lasciato, figlio! / Quelle belle focacce nei piatti, figlio! / Oh figlio! / E come devo fare senza di te, figlio! / Oh figlio! / Quei maccheroni, figlio! / Oh figlio, figlio! / Gioia mia Carnevale, tu eri lo spasso della famiglia! / Oh gioia! Oh! / Figlio Carnevale, come facciamo senza di te! Ah figlio! / Quel bel salame, figlio! / Quella pignoccata, figlio! / Ah figlio mio, figlio! / Mi hai lasciato la tavola apparecchiata, figlio! / Com'eri bello, gioia mia! Ah Carnevale mio!)

Il rovesciamento parodico delle cause del decesso (troppa salsiccia e troppo vino) ribalta tuttavia il senso del canto e suggerisce il valore rigenerante del riso e dell'*eros* in una festa che ancora oggi celebra, se non la rinascita della natura come era nei contesti agrari, almeno la gioia stessa di vivere. Il fatto di ricorrere ai tradizionali moduli espressivi del cordoglio è però una spia molto eloquente della arcaica ideologia sottesa alla pratica. Del vecchio *Nannu* ci si deve liberare, ma è meglio mediare l'i-

inevitabile trapasso con adeguati lamenti, anche se burleschi, così «Per un anno non parla più!», come recita la nenia che si intonava a Caltanissetta. È pertanto l'azione vivificatrice del riso a trasformare – come già rilevava Propp (1978: 189-190) – la morte in una rinascita: a garantire una sicura transizione dal vecchio al nuovo.

## Note

<sup>1</sup> Sulle “celebrazioni della morte” nelle società tradizionali, si vedano tra gli altri: Van Gennep 1946 e 1981; De Martino 1975; Granet-Mauss 1975; Thomas 1976; Lombardi Satriani-Meligrana 1982; Huntington-Metcalf 1985; Hertz 1994; Buttitta 1995; Di Nola 1995a, 1995b.

<sup>2</sup> Per alcune ricerche sui suoni delle campane relative all'area italiana, cfr. Comandini 1966, Nesti 1987, Biella 1989 e Stasi 1993; per la Sicilia si vedano: Pitre 1882; Favara 1957/II: 581-582 (con trascrizioni musicali); Bonanzinga 1993b: 44-46, 80-81, 98-100.

<sup>3</sup> *Rilevamento*: Isnello (PA), 12/04/1999. *Esecuzione*: Pietro Lanza e Sebastiano Mazzola. *Ricerca*: S. Bonanzinga e Vincenzo Ciminello.

<sup>4</sup> *Rilevamento*: Mussomeli (CL), 30/03/1990. *Testimonianza*: Vincenzo Spina. *Ricerca*: S. Bonanzinga.

<sup>5</sup> La distinzione secondo il sesso e l'età nell'annuncio pubblico del decesso mediante il suono delle campane viene a esempio illustrata da Van Gennep (1946/t. I: 691-696), che schematizza i diversi usi riscontrati in Francia, e più di recente da Jean-Claude Bouvier (2003), che concentra l'analisi sulle consuetudini adottate in Provenza. Per alcune considerazioni relative agli usi calabresi e sardi, assai prossimi a quelli rilevati in Sicilia, si vedano: Lombardi Satriani-Meligrana 1982: 24-25; Satta 1982: 285-287; Ricci 1996: 166-170.

<sup>6</sup> In due note a piè di pagina Ciaccio specifica che: la *diana* – anche detta *Pater Noster* – consisteva in «alcuni tocchi di campana» suonati «al primo far del giorno»; l'*Ave Maria* si eseguiva «mezz'ora dopo il tramonto del sole»; l'*appello* «si suonava con tocchi separati» e la *mota* «con strascinio di tocchi».

<sup>7</sup> *Rilevamento*: Mussomeli (CL), 30/03/1990. *Esecuzione*: Vincenzo Spina. *Ricerca*: S. Bonanzinga. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.1995: brano 41.

<sup>8</sup> *Rilevamento*: Antillo (ME), 05/01/1993. *Esecuzione*: Padre Egidio Mastroeni. *Ricerca*: S. Bonanzinga e Fati-

ma Giallombardo. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.1995: brano 39.

<sup>9</sup> *Rilevamento*: Antillo (ME), 05/01/1993. *Esecuzione*: Sebastiano Mastroeni. *Ricerca*: S. Bonanzinga e Fatima Giallombardo. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.1995: brano 40.

<sup>10</sup> *Rilevamento*: Calamònci (AG), 28/03/1992. *Esecuzione*: Padre Mario Di Nolfo. *Ricerca*: S. Bonanzinga e Giovanni Moroni. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.1995: brano 38.

<sup>11</sup> *Rilevamento*: Sortino (SR), 02/09/2005. *Esecuzione*: Vincenzo Giampapa. *Ricerca*: S. Bonanzinga. Documenti sonori editi in Bonanzinga *cd*.2008: *cd*I/brani 38, 40, 42 e *cd*II/brano 1.

<sup>12</sup> Cfr. nota 3.

<sup>13</sup> Cfr. nota 11. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.2008: *cd*I/brano 44.

<sup>14</sup> Cfr. nota 10. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd*.1995: brano 48.

<sup>15</sup> Cfr. nota 3.

<sup>16</sup> *Rilevamento*: Petralia Sottana (PA), 26/03/1995. *Esecuzione*: Giuseppe Macaluso. *Ricerca*: S. Bonanzinga e Rosario Perricone. Documenti sonori editi in Bonanzinga *cd*.1995: brani 46-47.

<sup>17</sup> La nozione di *suono-segnale* è stata elaborata da Murray Schafer (1985: 22). Per un'applicazione al contesto tradizionale siciliano si veda Bonanzinga 1993b: 36-38, 79-110.

<sup>18</sup> Tra gli studi sulla lamentazione funebre nel contesto euro-mediterraneo antico e moderno si vedano: Van Gennep 1946/t. I: 679-687; Toschi 1947 e 1952; Cirese 1951; Alexiou 1974; De Martino 1954 e 1975; Faranda 1992. Tra i contributi di interesse etnomusicologico si segnalano: De Martino 1975: 97-101 (analisi musicale di Diego Carpitella); Palombini 1989; Brailoiu 1993; Ricci 1996: 172-182. Per la Sicilia si vedano in particolare Bonanzinga 1995: 57-64 e Guggino 2004: 334-353.

<sup>19</sup> Ahimè, com'è crollata la mia casa! / Com'è caduta e non s'alza più questa colonna! / E ora, chi me lo porta il pane? / E ora, chi me le semina le fave? / E ora, chi me li raccoglie i *chierchi* (varietà di legumi)? / E ora, chi li sfama questi figli? / Ahimè! chi gliela porta la notizia a Piana / Ahimè! chi li avvisa i parenti? / E chi ti piange, marito mio? / E chi ti piange e t'accompagna? / E chi viene sulla tomba? / Ahimè! come sei finito, marito mio! Ahimè!

<sup>20</sup> Per ulteriori considerazioni riguardo ai diversi registri espressivi riscontrabili nelle lamentazioni funebri siciliane, cfr. Guggino 2004: 338-340. Si vedano inoltre i testi poetici di due lamenti funebri registrati da Antonino Uccello nel 1960 a Vizzini (CT) e a Canicattini Bagni (SR), trascritti e commentati da Gaetano Pennino (2004: 137-140, 181-183, documenti sonori editi nei CD allegati al volume: I/29 e II/4).

<sup>21</sup> Riguardo ai tentativi di normalizzazione del lamento funebre operati dalla Chiesa attraverso le prescrizioni sinodali, si vedano in particolare Cirese 1953 e Corrain-Zampini 1967.

<sup>22</sup> Tra gli usi funebri in Sicilia ancora vitali, soprattutto nei centri minori, va ricordato almeno il pranzo (*cànsulu*, *cunsulatu*) offerto alla famiglia in lutto da parenti o amici, secondo un codice cerimoniale che riafferma la profonda complementarità esistente tra i fondamentali momenti delle nozze e della morte: «[...] la connessione è giustificata dai processi di congiunzione e di disgiunzione che inevitabilmente si accompagnano a questi passaggi obbligati della vita umana. [...] Il banchetto matrimoniale e il consolo riflettono le dinamiche sociali sollecitate dalla formazione del nuovo nucleo familiare che afferma la vita e dall'evento doloroso che la nega, attraverso inversioni significative concernenti le tecniche di distribuzione e di consumo degli alimenti, oltre che la loro preparazione e qualità» (D'Onofrio 1992: 65). Per una più ampia analisi centrata sul valore simbolico degli alimenti nei contesti rituali siciliani si veda in particolare Giallombardo 2003a.

<sup>23</sup> L'aristocratico palermitano menziona le sonorità "canoniche" dell'ufficio funebre, ricordando i "tocchi delle campane", le "preci di misericordia" e le musiche bandistiche: «[...] anche ne' nostri tempi bastantemente si osservò da' Siciliani l'usanza di funerarsi i magnati, come i cittadini d'inferiore ordine, di processionare i cadaveri sino alla chiesa [...] allora li monaci, frati, oltre alli sacerdoti parrocchiani, le confraternite e pie compagnie della città, ne formavano la condotta sotto i tocchi sempre delle campane a mortorio, alternandone con questi tocchi le preci di misericordia, implorate e cantate da bande e drappelli insieme di musicisti professori e strumentisti di fiato, procedenti immediati alla bara» (ed. mod. Villabianca 1989: 56).

<sup>24</sup> Significativo riflesso di una ideologia arcaica della morte è l'impiego di espressioni quali *fari na bbella festa* (fare una bella festa) o *chi bbella festa chi cci ficiru* (che bella festa che gli hanno fatto) per riferirsi alla solennità con cui si è celebrato un rito funebre, che come le altre "feste" (matrimoni, battesimi, ecc.) deve essere adeguatamente immortalato con fotografie e filmati (cfr. Perricone 2000: 57).

<sup>25</sup> *Rilevamento*: Rosolini (SR), 24/03/1989. *Esecuzione*: Banda Comunale di Rosolini; voce femminile. *Ricerca*: Fabio Politi. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1995*: brano 42. Oltre che durante i funerali, i complessi bandistici eseguono l'intero repertorio delle marce funebri durante le processioni della Settimana Santa (cfr. *infra*).

<sup>26</sup> *Rilevamento*: Sommatino (CL), 27/08/1988. *Esecuzione*: voce femminile. *Ricerca*: Antonella Corrado. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1995*: brano 43.

<sup>27</sup> *Rilevamento*: Sommatino (CL), 10/01/2001. *Esecuzione*: Maria Selvaggio. *Ricerca*: Alberto Nicolino. Testimonianze parzialmente editate in Nicolino *dvd.2006*: sezione "Filmato" scena 4, sezione "Canti", brano 10. Si ringrazia l'autore per avere reso disponibile la videoregistrazione originale.

<sup>28</sup> *Rilevamento*: Calamònci (AG), 16/12/1995. *Esecuzione*: Giuseppa Inga. *Ricerca*: S. Bonanzinga, Fatima Giallombardo e Rosario Perricone. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1995*: brano 42. Videoripresa conservata presso l'archivio del Folkstudio di Palermo.

<sup>29</sup> Una trascrizione musicale di questa lamentazione funebre è stata eseguita dal musicista palermitano Giovanni Sollima (cfr. Guggino 2003: 342-343), che ha anche utilizzato il documento sonoro nell'ambito di una sua composizione intitolata *I canti* (ed. Sonzogno, Milano 1998, riprodotta in Guggino 2004: 386-389). Riguardo a questa singolare esperienza di rielaborazione di materiali musicali della tradizione orale siciliana si vedano le stimolanti osservazioni di Elsa Guggino (2004: 380-392).

<sup>30</sup> *Rilevamento*: Sortino (SR), 25/11/2004. *Esecuzione*: Sofia Fontana (madre) e Pina Garofalo (figlia). *Ricerca*: S. Bonanzinga. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.2008*: CD1/brano 43.

<sup>31</sup> Riguardo all'attività degli *orbi* si vedano in particolare: Buttitta A. 1960; Guggino 1980, 1981, 1988; Bonanzinga 1993a, 1995. Documenti sonori sono contenuti in: Garofalo-Guggino *d.1987*; Lo Castro-Sarica *cd.1993*: brani 24-26; Bonanzinga *cd.1995*: brani 45, 49; Bonanzinga *cd.1996b*: brani 1, 2, 7, 9.

<sup>32</sup> Va segnalato che per 'novene' (*nnuveni*, *nnueni*) si intendono sia le pratiche rituali consistenti in un ciclo di preghiere (recitate e cantate) svolte nei nove giorni antecedenti a una data ricorrenza festiva sia i lunghi canti devozionali suddivisi in *parti* o *iurnati* (giornate) da eseguirsi sempre nei nove giorni precedenti all'evento da celebrare. Si osserva quindi nel secondo caso una significativa coincidenza lessicale tra 'occasione' e 'forma poetico-musicale'.

<sup>33</sup> I testi delle orazioni – o *diesille*, sicilianizzazione di *Dies irae*, una delle "sequenze" della liturgia funebre – si

diversificavano a secondo dei destinatari. Più frequenti erano le *diesille* per figli, genitori e fratelli, ma non mancavano quelle dedicate a zii, nipoti, suoceri e cognati (cfr. Pitre 1870-71/I: 37-38).

<sup>34</sup> *Rilevamento*: Palermo (rione Romagnolo), 24/10/1970. *Ricerca*: Elsa Guggino (Folkstudio di Palermo, bobina 83, brano 1). Documento sonoro edito in Garofalo-Guggino *d.*1987: brano A/6.

<sup>35</sup> Si ringrazia Giuseppe Giordano per avere fornito la versione digitale della trascrizione musicale.

<sup>36</sup> *Rilevamento*: Messina, 01/12/1991. *Esecuzione*: Felice Pagano (voce e violino); Domenico Santapaola (chitarra). *Ricerca*: S. Bonanzinga e Giuseppe Giacobello. Documenti sonori editi in Bonanzinga *cd.*1996b: brano 1 (prima giornata della “Novena dei Defunti”) e Bonanzinga *cd.*1995: brano 45 (“Orazione della madre morta”).

<sup>37</sup> Cfr. nota 36. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.*1995: brano 49.

<sup>38</sup> Quinta e sesta strofa di questa “orazione” sono varianti di un testo riportato sia da Pitre (1870-71: 63) sia da Vigo (1870-74: 401), che lo inserisce però tra le ninnanne di argomento religioso.

<sup>39</sup> *Rilevamento*: Sortino (SR), 23/11/2000. *Esecuzione*: coro di voci miste. *Ricerca*: S. Bonanzinga. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.*2008: CDI/brano 39.

<sup>40</sup> Questo il commento di Gaetano Pennino, che ha di recente curato l’edizione discografica del documento sonoro: «La melodia, che presenta una forte stilizzazione di carattere struggente, sottolineata dall’ampiezza dei portamenti condotti dalle voci al registro acuto, anche nell’ambito di ampi spazi intervallari, si estende lungo tutto l’arco dell’andamento strofico, senza ripetizioni di microstrutture; il risultato espressivo è fortemente connotato da una impronta di carattere pietistico, quasi una contrizione arrendevole non priva di una retorica implorante ricorrente in molti componimenti di origine chie-sastica» (2004: 152; CD allegato al volume I/36).

<sup>41</sup> Tra le antologie discografiche specificamente dedicate alle tradizioni musicali della Settimana Santa in Sicilia, si segnalano: Guggino-Macchiarella *d.*1987; Macchiarella *d.*1989, *cd.*1996; Sarica *d.*1990; Garofalo-Guggino *cd.*1993; Fugazzotto-Sarica *cd.*1994; Biondo *cd.*2004. Si vedano inoltre: Bonanzinga *cd.*1996a, brani 13-19; Bonanzinga *cd.*1996b, brani 11-18; Acquaviva-Bonanzinga *cd.*2004, brani 26-29. Sui canti della Passione si vedano Macchiarella 1995a e Bonanzinga 2004. Per una più generale trattazione riguardo ai riti della Pasqua in Sicilia si vedano: Buttitta A. 1978, 1990; Giallombardo 1977, 1990, 2003a; Buttitta I. E. 1999, 2002.

<sup>42</sup> A Palermo come a Messina gli *orbi* eseguivano la “novena dell’Addolorata” (*nuvena d’Addulurata*), tramandata sia nei libretti a stampa (cfr. a es. Carollo 1883) sia nei quaderni manoscritti custoditi dagli stessi suonatori (cfr. Guggino 1988: 36-37 e La Camera 1961: 8). Gli ultimi *orbi* palermitani eseguivano inoltre il Passio (*Pàssiu*), documentato già alla fine dell’Ottocento da Alberto Favara (1957/II: n. 681) e audioregistrato nel 1970 da Elsa Guggino (1988: 165-166; trascrizione musicale di Girolamo Garofalo e Gaetano Pennino in Guggino 1988: 183-189; documento sonoro riprodotto Garofalo-Guggino *d.*1987: brano A/5).

<sup>43</sup> *Rilevamento*: San Filippo Superiore (fraz. di Messina), 28/03/1991. *Esecuzione*: gruppo di bambini (voci e tabelle). *Ricerca*: S. Bonanzinga e Giuseppe Giacobello. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.*1996a: brano 13.

<sup>44</sup> *Rilevamento*: Ventimiglia (PA), 02/04/1999. *Esecuzione*: confrati dell’Addolorata, detta anche Confraternita “dei Mastri” (voci, tromba e tamburo). *Ricerca*: Vincenzo Ciminello.

<sup>45</sup> *Rilevamento*: Mirto (ME), 25/03/1999. *Esecuzione*: coro maschile (voci principali Vincenzo Lanuto, Salvatore Randazzo, Cirino Sapone). *Ricerca*: S. Bonanzinga. Una registrazione di questo canto venne realizzata nel 1954 da Alan Lomax e Diego Carpitella (cfr. Carpitella-Lomax *cd.*2000: brano 27).

<sup>46</sup> *Rilevamento*: Misilmeri (PA), 29/03/1997. *Esecuzione*: Giuseppe Saitta (voce) e confrati del SS. Sacramento (tabelle). *Ricerca*: S. Bonanzinga.

<sup>47</sup> *Rilevamento*: Pachino (SR), 24/03/1989. *Esecuzione*: Giancarlo Cutrari (tamburo), Angelo Ricciarello (tromba). *Ricerca*: Claudia Giordano.

<sup>48</sup> *Rilevamento*: Vicari (PA), 14/04/1995. *Esecuzione*: Giorgio Peri (voce e tabella); Giuseppe Pecoraro (tamburo). *Ricerca*: S. Bonanzinga e Fatima Giallombardo. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.*1996b: brano 15.

<sup>49</sup> I canti polivocali presentano una struttura ricorrente basata su principi armonici tonali derivati dal canto liturgico: un solista svolge la melodia e il coro realizza accordi diversamente costituiti in coincidenza delle cadenze intermedie e finali (cfr. Macchiarella 1995a, 1995b). La voce conduttrice, di solito caratterizzata da pregevoli melismi, ha anche il compito di enunciare il testo verbale. I diversi repertori locali comprendono un numero variabile di canti con testo in latino, siciliano e italiano. L’adozione di procedure musicali di ascendenza ecclesiastica e l’impiego di componimenti di frequente origine letteraria segnalano evidenti interferenze fra gli usi musicali di tradizione orale e i prodotti dell’alta cultura.

<sup>50</sup> *Rilevamento*: Butera (CL), 21/04/2000. *Esecuzione*: Rocco Chiolo, Giuseppe Marsana, Rocco Sciascia, Gaetano Tinnirello (voci); Salvatore Cacioppo (tamburo), Fabio Guzzardella (tromba). *Ricerca*: S. Bonanzinga.

<sup>51</sup> *Rilevamento*: Messina, 24/03/1989. *Esecuzione*: Angelo Ballarò e Giuseppe Ballarò (tamburi). *Ricerca*: S. Bonanzinga e Giuseppe Giacobello. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1996a*: brano 15.

<sup>52</sup> *Rilevamento*: Misilmeri (PA), 14/04/2006. *Esecuzione*: Vincenzo Lombardo e Vincenzo Saitta (tamburi). *Ricerca*: Giuseppe Giordano (cfr. Giordano 2006: 53-55).

<sup>53</sup> *Rilevamento*: Palermo, 07/08/1991. *Esecuzione*: Maurizio Aucello e Onofrio Aucello (tamburi). *Ricerca*: S. Bonanzinga.

<sup>54</sup> *Rilevamento*: Sant'Anna (fraz. di Caltabellotta, AG), 06/04/1996. *Esecuzione*: voci delle donne durante la processione. *Ricerca*: Giovanni Moroni e Rosario Perricone. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1996b*: brano 16.

<sup>55</sup> Documentazioni sonore di marce funebri eseguite durante le processioni della Settimana Santa si possono ascoltare in: Pennino-Politi *d.1989*: d.II/brano D; Garofalo-Guggino *cd.1993*: brano 8; Bonanzinga *cd.2008*: CDII/brano 4).

<sup>56</sup> Riguardo alla diffusione dei funerali parodici in area euromediterranea si vedano tra gli altri: De Martino 1975: *passim*; Toschi 1976: 228-343; Propp 1978: 135-190; Lombardi Satriani-Meligrana 1982: 44-50; Satta 1982: 117-125; Caro Barroja 1989: 101-138. Riguardo alla interpretazione delle cerimonie carnevalesche rilevabili in Sicilia si vedano in particolare Buttitta 2003 e Giallombardo 2003b.

<sup>57</sup> È morto il *Nannu*, / il *Nannu* è morto, / fino al prossimo anno / non parla più! // Il *Nannu* è morto, / ha lasciato il mondo, / il gioco e il sollazzo / non tornano più. // È morto il *Nannu* / e batte il tocco [di campana], / fino al prossimo anno / non fiaterà più.

<sup>58</sup> *Rilevamento*: Palermo (rione Zisa), 28/02/1995. *Esecuzione*: Francesco Argante (organizzatore della cerimonia). *Ricerca*: S. Bonanzinga e Fatima Giallombardo. Documento sonoro edito in Bonanzinga *cd.1996a*: brano 11.

<sup>60</sup> *Rilevamento*: Messina (rione Paradiso), 03/09/2003. *Testimonianza*: Maria Costa. *Ricerca*: S. Bonanzinga.

<sup>61</sup> *Rilevamento*: Troina, 1999. *Esecuzione*: Basilio Arona. *Ricerca*: Pino Biondo. Documento sonoro edito in Biondo *cd.2002*: brano 8.

## Esempi musicali

Le trascrizioni musicali inedite – eseguite da Santina Tomasello (ess. 4, 6; con la collaborazione di S. Bonanzinga ess. 2, 5, 7-9) e Alessandro Giordano (es. 1) – sono state effettuate ricorrendo alle normali risorse del pentagramma, opportunamente integrate dalla indicazione cronometrica della durata di ogni frase e dai seguenti segni diacritici: ↑ (più acuto della nota segnata); ↓ (più grave della nota segnata); → (più veloce del valore segnato); ← (più lento del valore segnato); ' (presa di fiato); × (nota a intonazione non ben determinata). La disposizione grafica di ogni trascrizione segue la struttura fraseologica. Ogni frase melodica corrisponde a un rigo di pentagramma: senza divisione in battute per andamenti ritmici liberi; utilizzando la mezza stanghetta per segnalare i ritmi tendenzialmente mantenuti e le barre di misura canoniche nei casi di ritmi rigidamente rispettati. Gli esempi 1-7 presentano struttura armonica tonale e pertanto le alterazioni sono indicate in chiave. Negli esempi 8 e 9 le alterazioni valgono per tutte le note della stessa altezza presenti nella frase. Per semplificare la lettura si è operata in due casi (ess. 6 e 9) la trasposizione in *sol*<sub>3</sub> (l'indicazione dell'effettiva *finalis* precede la trascrizione).

### 1. Ritmi di tamburo per accompagnare la somministrazione del viatico

*Esecuzione:* Francesco Maltese. *Rilevamento:* Salemi (TP), 1900 ca.

*Fonte:* Favara 1957/II: 548-550.

#### a) Dalla Chiesa alla casa dell'ammalato

FRANCESCO MALTESE

*Andante moderato*



Questa è la formula più antica, autentica, un motivo *angustus*.

Altra formula, motivo *angustus*:




Altra formula (strofe *doemiaica*):

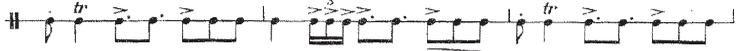
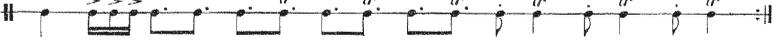
Contrada San Ciro  
ZU' PETRU

*Si ripete 3 volte*

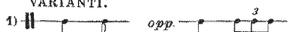


Altra formula:

Contrada San Ciro  
Padre FARINA

VARIANTI:



#### b) Arrivo alla casa dell'ammalato

FRANCESCO MALTESE

Alla formula antica si fa seguire:



## c) Benedizione nella casa dell'ammalato

*Allegro* FRANCESCO MALTESE  
var.

Altra forma:

*Allegro* FRANCESCO MALTESE

## d) Ritorno alla Chiesa

PIETRO MALTESE

Il ritorno si effettua con la prima formula indicata a lett. a). Quando il corteo giunge in vista della Chiesa, si suona:

*Allegro*

Altra formula più ricca:

*Allegro*

Per concludere:

Altra conclusione:

Qualcuno usa pure il motivo della Campaniata:

Altra forma delle stesse strofe:

e) Benedizione in Chiesa

FRANCESCO MALTESE

Avviso al popolo:



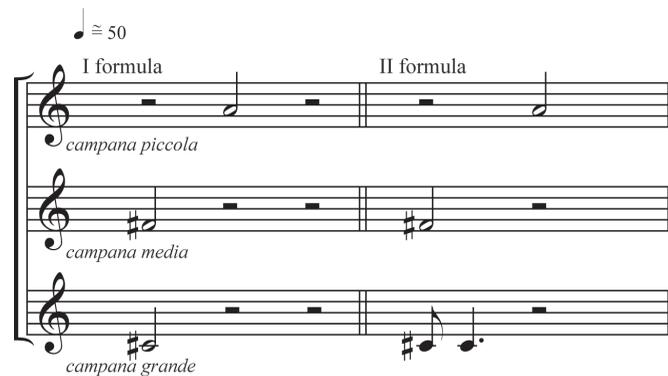
La benedizione:



2. Ritmo delle campane per la commemorazione di un decesso

Esecuzione: Vincenzo Spina. Rilevamento: Mussomeli (CL), 30/03/1990.

Edizione: Bonanzinga cd.1995 (brano 41).



3. Ritmo delle campane per la commemorazione di un decesso

Esecuzione: Mario Di Nolfo. Rilevamento: Calamònci (AG), 28/03/1992.

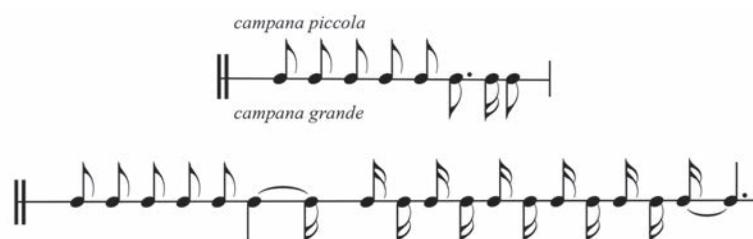
Edizione: Bonanzinga cd.1995 (brano 50).



4. Ritmo delle campane per annunciare il decesso di un bambino non battezzato

Esecuzione: Giuseppe Macaluso. Rilevamento: Petralia Sottana (PA), 26/03/1995.

Edizione: Bonanzinga cd.1995 (brano 46).



**5. Lamentazione funebre***Esecuzione:* voce femminile. *Rilevamento:* Sommatino (CL), 27/08/1988.*Edizione:* Bonanzinga cd.1995 (brano 43).

Modulo A (18,1")  $\text{♩} \approx 144$

6,4" 5,6"

O ggiò- ia mi, ma- ri- tu! O ggiò- ia mi, ri- tu!

6,1"

Ma co- mu mi las- sa- sti su- la sta vo- ta, lu ma- ri- tu!

Modulo B (8,3")  $\text{♩} \approx 144$

4,7" 3,6"

Ggiò- ia, ggiò- ia u ma- ri- tu! Ah- i svin- tu- ra lu ma- ri- tu!

**6. Lamentazione funebre***Esecuzione:* Maria Selvaggio. *Rilevamento:* Sommatino (CL), 27/08/1988.*Edizione:* Nicolino dvd.2006

$\text{♩} \approx 160$

7,5"

Pe- na ran- ni lu ma- ri- tu, ma- ri- tu mia!

7,5"

E cco- mu fu sta co- sa lu ma ri tu, ma- ri- tu mia!

7,4"

E ddun- na ti vin- ni stu ma- lan- nu ma- ri- tu, ma- ri- tu mia!

7,4"

E cco- m'a- i'è ffa- ri cu tut- ti sti pa- pan- ciu- lied- di di fig- ghi, lu ma- ri- tu,

8,4"

ma- ri- tu mia!

7,4"

Ggiò- ia mi- a lu ma ri- tu, ma- ri- tu mia!

### 7. Lamentazione funebre

*Esecuzione:* Giuseppa Inga. *Rilevamento:* Calamònci (AG), 16/12/1995.

*Edizione:* Bonanzinga cd.1995 (brano 42).

♩ ≈ 116

Ne- li, Ne- li, lu ma ri tu! 3,4"

Ca man- cu ti vit- ti ca par- ti- sti pi sur- da- tu pi la ma- li- dit- ta guer- ra, lu ma- ri- tu! 6,8"

Ti mi i- st'è mman- cu ti vit- ti cchiu- ni, lu ma ri tu! 4,7"

Sbin- tu- ra- ta- men- ti mi mu- ri- sti, lu ma- ri- tu! 3,9"

Ne- li, Ne- li, Ne- li, lu ma ri- tu! 3,7"

Ca mi las- sa- sti na fi- glia di no- vi mi- si, lu ma- ri- tu! 4,5"

A co- mu cci^â dda- ri^a mman- cia- ri^a tto fi- glia, lu ma- ri- tu! 4,1"

Modulo ricorrente nella fase acuta della lamentazione 3,6"

Ne- li, Ne- li lu ma- ri- tu!

### 8. Lamentazione funebre

*Esecuzione:* Sofia Fontana e Pina Garofalo. *Rilevamento:* Sortino (SR), 27/11/2000.

*Edizione:* Bonanzinga cd.2008 (disco I, brano 43).

Modulo A (18,1") ♩ ≈ 144

O ggiò- ia mi, ma- ri- tu! O ggiò- ia mi, ri- tu! 6,4" 5,6"

Ma co- mu mi las- sa- sti su- la sta vo- ta, lu ma- ri- tu! 6,1"

Modulo B (8,3")  $\text{♩} \approx 144$

Ggiò-ia, ggiò-ia u ma-ri- tu! Ah- i svin- tu- ra lu ma- ri- tu!

### 9. Novena dei Defunti

*Esecuzione:* Angelo Cangelosi (voce e chitarra), Rosario Salerno (voce e violino).  
*Rilevamento:* Palermo, 24/10/1970. *Edizione:* Garofalo-Guggino d.1987 (brano A/6).

violino  $\text{♩} \approx 104$

chitarra

$\text{♩} \approx 144$  1° cantore

Già sò- na- n'a mar- tò- riu li cam- pa- ni, l'ar- ta- ri su di ni- vu- ru vi- stu- ti,

fa- ci- ti ri- fri- gge- ri cri- sti- a- ni^a li pa- ren- ti mor- ti se- ppe- llu- ti.

violino

chitarra

2° cantore

Nna chi-ddi par-ti'o scu-r'a-ssa lun-ta-ni, ar-si di fò-cu^edi du-lu-ri^a-cu-ti,  
 nni ri-ci-nu chian-ce-nn'a tu-tti quan-ti: «Smu-vi-ti-v'a pie-tà dist'ar-mi san-ti!»

violino  $\text{♩} \approx 152$

chitarra

**10. Orazione commemorativa della “madre morta”**

*Esecuzione:* Felice Pagano (voce e violino), Domenico Santapaola (chitarra).  
*Rilevamento:* Messina, 01/12/1991. *Edizione:* Bonanzinga cd.1996b (brano 45).

$\text{♩} \approx 60$  durata totale 19,4'

Cun-tim-pla-ti la pe-na, cri-stia-ni, 5,3"  
 dil-l'al-m'in Pur-ga-tò-ri-u ddu-len-ti. 4,5"  
 Quan-nu so-na^u mat-tò-riu^a li cam-pa-ni 5,5"  
 vo-stra ma-tri gri-da gion-nal-men-ti. 4,1"

*Preludio e interludio del violino***11. Orazione commemorativa del “bambino morto”**

*Esecuzione:* Felice Pagano (voce e violino), Domenico Santapaola (chitarra).  
*Rilevamento:* Messina, 01/12/1991. *Edizione:* Bonanzinga cd.1996b (brano 45).

♩ ≈ 112 durata totale 14,1"

O fi- di- li^a- scu- ta^e ssen- ti  
 li pa- ro- li cun- sa- cra- ti  
 chi ddi- ran- nu ddi nnu- cen- ti  
 i ll'a- ni- muz- zi tra- pas- sa- ti.  
 Sen- t'un' a- ni- ma chi ddi- ci  
 a la sua ma- tri nu- tri- ci.

**12. Rosario per la commemorazione dei Defunti**

*Esecuzione:* coro di voci miste. *Rilevamento:* 23/11/2000.  
*Edizione:* Bonanzinga cd.2008 (disco I, brano 39).

durata totale 1' 43"

Gen- ti — vui la cchiù — ddi- vo- ta,  
 vui ca si- ti^a Ddiu — cchiù cca- ri,  
 nun las- sa- ti cchiù — ppi- na- ri

st'a - ni- muz- zi'in ve- ri- tà. 10,9''

Co- mu gri- du- nu sin- ti- - ti, 14,3''

co- mu chiàn- ciu- nu mi- schi- ni, 14,0''

fan- nu l'oc- chi^e li la- vi- - - ni, 16,0''

ddu- man- nan- - nu ca- ri- tà. 8,9''

### 13. Richiamo dei bambini alla visita del “sepolcro”

*Esecuzione:* gruppo di bambini (voci e tabelle). *Rilevamento:* San Filippo Superiore (fraz. di Messina), 28/03/1991. *Edizione:* Bonanzinga cd. 1996a (brano 13).

An- na- t'a chie- sa cù Si- gnu- r'è ssa- lu! 3''

### 14. Richiamo dei confrati durante il giro dei “sepolcri”

*Esecuzione:* confrati dell'Addolorata (voci, tromba e tamburo). *Rilevamento:* Ventimiglia (PA), 02/04/1995.

tamburo  $\text{♩} \approx 54$

tromba  $\text{♩} \approx 58$

solo  $\text{♩} \approx 72$

Fra- tel- li di Ma- ri- a Ddu- lu- ra- ta,

su- si- ti- vi ca tar- du è!

coro

Tar- du è!

**15. Lamento per la morte del Cristo**

*Esecuzione:* coro maschile (voci principali Vincenzo Lanuto, Salvatore Randazzo, Cirino Sapone). *Rilevamento:* Mirto (ME), 25/03/1999.

♩ ≈ 88 durata totale 40,3"

*prima voce* 20,6"

Ma-ria i-tta na vu- ci co-mu na schig-ghia,

*coro* ci co-mu na schig-ghia,

ci co-mu na schig-ghia,

14,7

qua-nnu mor-tu si vi- st'a lu so fig-ghiu.

qua-nnu mor-tu si vi- st'a lu so fig-ghiu.

*voce acuta* vi- st'a lu so fig-ghiu.

st'a lu so fig-ghiu.

15"

Quan-nu mor-tu si vi- st'a lu so fig-ghiu.

vi- st'a lu so fig-ghiu.

vi- st'a lu so fig-ghiu.

st'a lu so fig-ghiu.

**16. Lamento per la morte del Cristo**

*Esecuzione:* Giuseppe Saitta e confrati del SS. Sacramento (voci e tabelle).  
*Rilevamento:* Misilmeri (PA), 29/03/1997.

♩ ≈ 80 durata totale 17,5"

È un vèn-ni-ri^er è ddi mar-zu,

quan-nu mu-ri-u lu no-stru Si-gnu-ri.

9,6"

7,9"

**17. Richiamo itinerante nei giorni del triduo pasquale**

*Esecuzione:* Giancarlo Cutrari (tamburo), Angelo Ricciarello (tromba).

*Rilevamento:* Pachino (SR), 24/03/1989.

musical score for item 17, featuring a tromba and tamburo. The score shows a melodic line for the tromba and a rhythmic pattern for the tamburo. The tempo is marked as quarter note ≈ 100. The duration is 13,8 seconds.

**18. Richiamo itinerante del Venerdì Santo**

*Esecuzione:* Giorgio Peri (voce e tabella); Giuseppe Pecoraro (tamburo).

*Rilevamento:* Vicari (PA), 14/04/1995. *Edizione:* Bonanzinga cd.1996b (brano 15).

musical score for item 18, featuring a vocal line and a tamburo. The vocal line includes lyrics: "Ve- ni ve- ni pic- ca- tu- ri ca ti vo- li llu Si- gnu- ri ca ti vo- li pir- du- na- ri!". The tamburo part shows a rhythmic pattern. The tempo is marked as quarter note ≈ 50. The total duration is 10,8 seconds.

**19. Lamento per la morte del Cristo**

*Esecuzione:* Rocco Chiolo, Giuseppe Marsana, Rocco Sciascia, Gaetano Tinnirello (voci); Salvatore Cacioppo (tamburo), Fabio Guzzardella (tromba). *Rilevamento:* Butera (CL), 21/04/2000.

musical score for item 19, featuring a tamburo and tromba. The score shows a complex rhythmic pattern for the tamburo and a melodic line for the tromba. The tempo is marked as quarter note ≈ 120. The total duration is 32,6 seconds. Lyrics are: "Dul- ci Ggè- su mi ve- ni lu chian- tu di fà- ri- mi la cru- ci e la spar- ten- za."

Sum- mu Ddiu d'a mu- r'a ma- tu tan- tu, câ mor- si su- pra la cru- ci, oh chi spa- ven- tu! 7,00"

Lu sab- ba- tu Ma- ria spar- ma lu man- tu e ddu- na fi- ni a^lu so pa- ti- men tu. 9,0"

Nni ral- le gra- mu cu lu so cor- pu san- tu, sia la ra- tu lu san- tis- si- mu Sa- cra- men- tu. 6,1"

*prima voce* ♩ ≈ 88 durata totale 40,1"

Sia lo- da- a- tu 17,4"

*seconda voce* 22,7"

*coro* u Sa cra- me- en- tu!

a a a

## 20. Ritmo dei tamburi per la processione del Venerdì Santo

*Esecuzione:* Angelo Ballarò e Giuseppe Ballarò (tamburi).

*Rilevamento:* Messina, 24/03/1989. *Edizione:* Bonanzinga cd.1996a (brano 15).

♩ ≈ 66 14,3"

## 21. Ritmo dei tamburi per la processione del Venerdì Santo

*Esecuzione:* Vincenzo Lombardo e Vincenzo Saitta (tamburi).

*Rilevamento:* Misilmeri (PA), 14/04/2006.

♩ ≈ 85

1° tamburo 5" ca. 2° tamburo Modulo A

1° tamburo 2° tamburo Modulo B

## 22. Ritmo dei tamburi per la processione del Venerdì Santo

*Esecuzione:* Maurizio Aucello e Onofrio Aucello (tamburi).

*Rilevamento:* Palermo, 07/08/1991.

## 23. Lamento per la morte del Cristo

*Esecuzione:* voci di donne durante la processione. *Rilevamento:* Sant'Anna (fraz. di Caltabellotta, AG), 06/04/1996. *Edizione:* Bonanzinga cd.1996b (brano 16).

durata totale 15,7"

♩. ≈ 56

O san- ta cru- ci vi ve- - gnu a vvi- di- ri, 7,2"

tut- ta di san- gu vi tro- - v'all- la- ga- ta. 8,5"

## 24. Lamento parodico per la morte del Carnevale

*Esecuzione:* Domenica Saija (voce). *Rilevamento:* Messina, 09/02/1991.

*Edizione:* Bonanzinga cd.1996a (brano 10).

durata totale 20,3"

♩. ≈ 60 (tendente al 12/8)

Fig- ghiu me- - u Can- na- lu- va- - ri, 5,2"

la so- siz- za ti fi- ci ma- li, 5,1"

tâ man- cia- sti^a cad- doz- za^a cad- doz- - - za, 3,5"

t'ap- pun- ta- u nte can- na- roz- za. Fig- ghiu! 6,1"

**25. Lamento parodico per la morte del Carnevale***Esecuzione:* Basilio Arona (voce). *Rilevamento:* Troina, 1999.*Edizione:* Biondo cd.2002 (brano 8).

durata totale 15"

The musical score is written in a single system with three staves. The key signature has one flat (B-flat), and the time signature is 8/8. The tempo is marked with a quarter note symbol and the number 193. The first staff begins with a treble clef and a key signature change to B-flat. The lyrics are: "Eh fig- ghiu mi- u, ggiò- - - ia!". The second staff continues the melody with lyrics: "E cco- mu fa- ci- mu sen- za di ti- a?". The third staff features a triplet of eighth notes and concludes with lyrics: "E mmi las- sa- sti^a pi- ciò- cia nnò piat- tu, fig- ghiu!". The total duration is indicated as 15 seconds.

Eh fig- ghiu mi- u, ggiò- - - ia! 4,3"

E cco- mu fa- ci- mu sen- za di ti- a? 4,6"

E mmi las- sa- sti^a pi- ciò- cia nnò piat- tu, fig- ghiu! 6,1"

## Riferimenti

d. = edizione su disco in vinile

cd. = edizione su disco compatto

dvd. = edizione su disco video

Acquaviva Rosario, Bonanzinga Sergio

cd.2004 (a cura di), *Musica e tradizione orale a Buscemi*, con volume allegato, Regione Siciliana, Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo.

Alesso Michele

1917 *Il Carnevale di Caltanissetta*, Tip. Popolare, Acireale (Catania).

Alexiou Margaret

1974 *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge University Press, London.

Avolio Corrado

1875 *Canti popolari di Noto. Studii e raccolta*, Tip. Zammit, Noto; ried. con introduzione di A. Buttitta, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo 1974.

Barthes Roland

1964 *Éléments de sémiologie*, Seuil, Paris (trad. it. *Elementi di Semiologia*, Einaudi, Torino 1967).

Biella Valter

1989 *I suoni delle campane. Una ricerca etnomusicale nel bergamasco*, Quaderni dell'Archivio della cultura di base, 13, Bergamo.

Biondo Pino

cd.2002 *Suoni e canti popolari nella provincia di Enna. 1. Il ciclo dell'anno*, Circolo Culturale Sportivo "Galaria", Gagliano Castelferrato (Enna).

cd.2004 *La Settimana Santa. Suoni e canti dell'entroterra siciliano*, con volume allegato, Il Lunario, Enna.

Bonanzinga Sergio

1993a *Introduzione*, in F. Bose, *Musiche popolari siciliane raccolte da Giacomo Meyerbeer* [1970], trad. it. Sellerio, Palermo 1993: 9-69.

1993b *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.

1995 *Ciclo della vita e tempo della musica*, libretto allegato a Bonanzinga cd.1995.

cd.1995 (a cura di), *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita*, Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia,

Palermo.

cd.1996a (a cura di), *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.

cd.1996b *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo dell'anno*, Centro per le Iniziative musicali in Sicilia, Palermo.

2000 *I suoni della transizione*, in AA.VV., *La forza dei simboli*, Atti del Convegno tenuto a Palermo (16-17 ottobre 1999), a cura di I. E. Buttitta e R. Perricone, Folkstudio, Palermo 2000: 23-61.

2003 *Un sistema cerimoniale bipolare*, in Bonanzinga - Sarica 2003: 53-100.

2004 *Suoni e gesti della Pasqua in Sicilia*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", 5/7 (2002-2004): 181-190.

2006b *Tradizioni musicali per l'Immacolata in Sicilia*, con una *Appendice* a cura di G. Travagliato, in *La Sicilia e l'Immacolata. Non solo 150 anni*, a cura di D. Ciccarelli e M. D. Valenza, Biblioteca Franceseana - Officina di Studi Medievali, Palermo 2006: 69-154.

cd.2008 *Sortino. Suoni, voci, memorie della tradizione*, volume + 2 CD, Regione Siciliana, Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo.

Bonanzinga Sergio, Sarica Mario

2003 (a cura di), *Tempo di Carnevale. Pratiche e contesti tradizionali in Sicilia*, Intilla, Messina.

Bonomo Giuseppe

1953 *Scongiori del popolo siciliano*, Palumbo, Palermo.

Bouvier Jean-Claude

2003 *Espaces du langage. Géolinguistique, toponymie, cultures de l'oral et de l'écrit*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence.

Brailoiu Costantin

1993 *La lamentazione funebre nel villaggio di Dragus (distretto di Faragas, Romania)* [1932], trad. it. in "Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia", I: 81-135.

Buttitta Antonino

1960 *Cantastorie in Sicilia. Premessa e testi*, in "Annali del Museo Pitrè", VIII-X (1957-59): 149-236.

1962 *La festa dei morti in Sicilia*, in "Annali del Museo Pitrè", XI-XIII (1960-62): 145-160.

1978 *Pasqua in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, Grafindustria, Palermo.

- 1990 (a cura di), *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.
- 1995 *Ritorno dei morti e rifondazione della vita*, in Lévi-Strauss 1995: 9-42.
- 2003 *Festa, tempo e utopia*, in Bonanzinga-Sarica 2003: 13-36.
- Buttitta Ignazio E.  
1999 *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Meltemi, Roma.
- 2002 *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.
- 2006 *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.
- Caro Baroja Julio  
1989 *Il Carnevale* [1979], prefazione di N. Pasero, trad. it. Il melangolo, Genova.
- Carollo Giovanni  
1883 *Sacre canzoni siciliane sopra i principali misteri, titoli e feste di Maria Vergine*, Tipografia Pontificia, Palermo.
- 1891 *Li glori di lu Patriarca S. Giuseppi. Con un'Appendici in suffraggiu di l'Armi di lu Santu Purgatoriu*, Tipografia Pontificia, Palermo.
- Carpitella Diego  
1973 *Musica e tradizione orale*, Flaccovio, Palermo.
- Carpitella Diego, Lomax Alan  
cd.2000 *Italian treasury: Sicily*, Rounder 11661- 1808-2, libretto all. con testi di Sergio Bonanzinga, Mauro Geraci, Alan Lomax, Goffredo Plastino e Mario Sarica.
- Ciaccio Mario  
1988 *Sciacca. Notizie storiche e Documenti*, 2 voll., Edizioni Storiche Saccensi, Sciacca (riedizione dell'opera pubblicata a Sciacca nel 1900-04).
- Cirese Alberto  
1951 *Nenie e prefiche nel mondo antico*, in "Lares", XVII, f. I-IV: 20-44.
- 1953 *Il pianto funebre nei sinodi diocesani. Saggio di una ricerca*, La Lapa, Rieti.
- Cocchiara Giuseppe  
1966 *Le origini della poesia popolare*, Boringhieri, Torino.
- Comandini Romolo  
1966 *Impiego delle campane a fini sacri e profani in Val Rubicone*, in AA. VV., *La religiosità popolare nella valle padana*, Atti del II convegno di studi sul folklore padano (Modena, 19-21.III. 1965), Olschki, Firenze: 141-178.
- Corrain Cleto, Zampini Pierluigi  
1967 *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi Diocesani della Sicilia, della Sardegna, della Corsica*, estr. da "Palestra del Clero", XLVI, nn. 6-7-9-11-14-15-16.
- De Martino Ernesto  
1954 *Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano*, in "Società", X, 4: 656-665.
- 1966 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1959).
- 1975 *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino (I ed. 1958).
- Di Nola Alfonso  
1995a *La morte trionfata. Antropologia del lutto*, Newton Compton, Roma.
- 1995b *La nera signora. Antropologia della morte*, Newton Compton, Roma.
- D'Onofrio Salvatore  
1992 *A banchetto con i morti*, in "Nuove Effemeridi", V, 7: 64-80.
- Eliade Mircea  
1976 *Trattato di storia delle religioni* [1948], trad. it. Boringhieri, Torino.
- Faranda Laura  
1992 *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, prefazione di L. Lombardi Satriani, Qualecultura-Jaca Book, Vibo Valentia.
- Favara Alberto  
1957 *Corpus di musiche popolari siciliane*, 2 voll., a cura di O. Tiby, con premessa di G. Cocchiara, Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo, Palermo.
- 1959 *Scritti sulla musica popolare siciliana - Con un'appendice di scritti di U. Ojetti, C. Bellai-gue, E. Romagnoli e A. Della Corte*, a cura di T. Samonà Favara, De Santis, Roma.
- Ferrara Corrado  
1908 *L'ignota provenienza dei canti popolari in Noto*, Tip. Zammit, Noto.
- Fugazzotto Giuliana, Sarica Mario  
cd.1994 (a cura di), *I doli dû Signuri. Canti della Settimana Santa in Sicilia* (Province di Catania, Enna e Messina), Taranta-SudNord-Arché TA10-SN0042, con libretto allegato.
- Garofalo Girolamo, Guggino Elsa  
d.1987 (a cura di), *I cantastorie ciechi a Palermo*, Albatros VPA 8491.

- cd.1993 (a cura di), *Sicily. Music for the Holy Week*, Auvidis-Unesco D 8210.
- Giacobello Giuseppe  
1995 *Cledonomanzia e culti di tradizione popolare in Sicilia*, dissertazione di Dottorato in Etnoantropologia, a acc. 1993-94, Università di Palermo.
- Giallombardo Fatima  
1977 *La Settimana Santa ad Alimena*, Folkstudio, Palermo.  
1990 *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.  
2003a *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.  
2003b *Il codice del Carnevale*, in Bonanzinga-Sarica 2003: 37-52.
- Giannattasio Francesco  
1992 *Il concetto di musica. Contributi e prospettive della ricerca etnomusicologica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Giordano Giuseppe  
2006 *Suoni e segni della Pasqua a Misilmeri*, tesi di laurea in Discipline della Musica discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia nell'a. acc. 2005-2006 (relatore prof. S. Bonanzinga).
- Granet Marcel, Mauss Marcel  
1975 *Il linguaggio dei sentimenti*, trad. it. Adelphi, Milano.
- Graziano Vito  
1935 *Canti e leggende, usi e costumi di Ciminna*, Tip. Travi, Palermo.
- Guastella Serafino Amabile  
1887 *L'antico Carnevale della Contea di Modica*, Piccitto & Antoci, Ragusa.
- Guggino Elsa  
1978 *La magia in Sicilia*, con Introduzione di V. Lanternari, Sellerio, Palermo.  
1980 *I canti degli orbi. 1. I cantastorie ciechi a Palermo*, Folkstudio, Palermo.  
1981 *I canti degli orbi. 2. I quaderni di Zu Rusulinu*, Folkstudio, Palermo.  
1986 *Un pezzo di terra di cielo. L'esperienza magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo.  
1988 *I canti degli orbi. 3. I quaderni di Zu Rusulinu*, con *Trascrizioni musicali* di G. Garofalo e G. Pennino, Folkstudio, Palermo.  
1991 (a cura di), *I carrettieri*, Folkstudio, Palermo (I ed. 1978).  
1993 *Il corpo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- 2004 *I canti e la magia. Percorsi di ricerca*, Sellerio, Palermo.
- Guggino Elsa, Macchiarella Ignazio  
d.1987 (a cura di), *La Settimana Santa in Sicilia*, Albatros VPA 8490, con libretto allegato.
- Hertz Robert  
1994 *Contributo a uno studio sulla rappresentazione collettiva della morte [1907]*, in Id., *La preminenza della destra e altri saggi*, trad. it. Einaudi, Torino.
- Huntington Richard, Metcalf Peter  
1985 *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari [1979]*, introduzione di I. Pardo, trad. it. Il Mulino, Bologna.
- La Camera Nino  
1961 *Novenistica popolare siciliana*, Tip. S.T.E.M., Messina.
- Leydi Roberto  
1973 *I canti popolari italiani. 120 testi e musiche scelti e annotati*, con la collaborazione di S. Mantovani e C. Pederiva, Mondadori, Milano.  
1990 (a cura di) *Le tradizioni popolari in Italia. Canti e musiche popolari*, Electa, Milano.
- Lévi-Strauss Claude  
1995 *Babbo Natale giustiziato [1952]*, introduzione di A. Buttitta, trad. it. Sellerio, Palermo.
- Lo Castro Nuccio, Sarica Mario  
cd.1993 (a cura di), *A cantata di li pasturi. Il Natale nella tradizione musicale della provincia di Messina (Sicilia)*, Taranta-SudNord-Arché TA08-SN0038.
- Lombardi Satriani Luigi M., Meligrana Mariano  
1982 *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.
- Macchiarella Ignazio  
d.1989 (a cura di), *I "Lamenti" di Mussomeli (Sicilia)*, Albatros VPA 8492, con libretto allegato.  
1995a *Il falsobordone fra tradizione orale e tradizione scritta*, Libreria Musicale Italiana, Lucca.  
1995b *I canti della Settimana Santa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.  
cd.1996 (a cura di), *La Settimana Santa di Montedoro*, Nota CD 2.25, con libretto allegato.
- Mauss Marcel  
1975 *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (Rituali orali dei culti funerari australiani)*

- [1921], trad. it. in Granet-Mauss 1975: 3-13.
- Nesti Arnaldo  
1987 *Tempo delle campane e tempo della vita. Ricerche toscane*, in "Religioni e Società", 4: 42-69.
- Nicolino Alberto  
dvd.2006 (a cura di), *Stirru. Racconti di zolfo*, Associazione Culturale "Le Città del Mondo", Cinisello Balsamo (Mi).
- Palombini Giancarlo  
1989 *Il lamento funebre in Alta Sabina*, in "Culture musicali", VI-VII (1987-88), 12/13/14 (*La musica come sistema autonomo?*): 116-138.
- Papa Tommaso  
1958 *Il culto dei morti in Sicilia*, Ed. Accademia di studi Cielo D'Alcamo, Alcamo.
- Pennino Gaetano  
1990 *Le bande Musicali*, in "Nuove Effemeridi", III, 11: 140-152, con una *Nota* di E. Guggino; il testo riproduce parte del libretto allegato all'antologia discografica *Bande musicali di Sicilia* (cfr. Pennino - Politi d.1989).  
2004 (a cura di), *Antonino Uccello etnomusicologo*, volume + 2 CD, Regione Siciliana, Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della Pubblica istruzione, Palermo.
- Pennino Gaetano, Politi Fabio  
d.1989 (a cura di) *Bande musicali di Sicilia*, cofanetto Albatros ALB 22 (tre dischi).
- Perricone Rosario  
2000 (a cura di), *Il volto del tempo. La ritrattistica nella cultura popolare*, Associazione socio-culturale "Michele Palminteri", Calamònaci (AG).
- Petrarca Valerio  
1990 *La festa dei morti in Sicilia*, in Id., *Le tentazioni e altri saggi di antropologia*, Borla, Roma: 119-130.
- Pitrè Giuseppe  
1870-71 *Canti popolari siciliani*, 2 voll., Pedone Lauriel, Palermo; nuova ed. rifusa, Clausen, Torino-Palermo 1891.  
1882 *Motti popolari applicati a' suoni delle campane*, in "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari", I: 333-344.  
1889 *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Pedone Lauriel, Palermo.  
1913a *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Reber, Palermo.  
1913b *Cartelli, pasquinate, canti, leggende, usi del popolo siciliano*, Reber, Palermo.
- Propp Vladimir J.  
1978 *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica* [1963], introduzione di M. Solimini, trad. it. Dedalo, Bari.
- Ricci Antonello  
1996 *Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*, Il Trovatore, Roma.
- Saccà Virgilio  
1894 *La festa dei morti*, in "Rivista delle tradizioni popolari italiane", I/XII: 942-947.
- Salomone Marino Salvatore  
1886 *Le reputatrici in Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, Tip. Giannone e Lamantia, Palermo.  
1897 *Costumi e usanze dei contadini in Sicilia*, Sandron, Palermo.
- Sarica Mario  
d.1990 (a cura di), *Canti della Settimana Santa della provincia di Messina*, Albatros VPA 8508, con libretto allegato (analisi e trascrizioni musicali a cura di G. Fugazzotto).
- Satta Maria M.  
1982 *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, L'Asfodelo, Sassari.
- Schafer Murray  
1985 *Il paesaggio sonoro* [1977], trad. it. Unicopli, Milano.
- Stasi Annio Gioacchino  
1993 *La voce del tempo: lo spazio consacrato al suono delle campane. Il ciclo delle campane del Palazzo dei Consoli a Gubbio*, in "AC. Rivista di Antropologia Culturale", 9: 34-45.
- Thomas Louis-Vincent  
1976 *Antropologia della morte* [1975], trad. it. Garzanti, Milano.
- Toschi Paolo  
1947 *Il pianto funebre nella poesia popolare italiana*, in "Poesia", 7: 11-40.  
1952 *Appunti sul pianto funebre in Italia*, in "Lares", XVIII, f. I-II: 100-104.  
1976 *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino (I ed. 1955).
- Uccello Antonino  
d.1974 (a cura di), *Era Sicilia*, Cetra Lpp 238.

Van Gennep Arnold

- 1946 *Manuel de Folklore Français Contemporain*,  
vol. II, Picard, Paris.
- 1981 *I riti di passaggio* [1909], introduzione di F.  
Remotti, trad. it. Boringhieri, Torino.

Villabianca Emanuele e Gaetani (marchese di)

- 1989 *Lutti e funerali dei siciliani antichi e moderni*  
[ms. XVIII sec.], ed. mod. a cura di A. J.  
Lima, Giada, Palermo.
- 1991 *Descrizione della Sicilia e storie siciliane* [ms.  
XVIII sec.], ed. mod. a cura di S. Di Matteo,  
Giada, Palermo.

Vigo Leonardo

- 1870-74 *Raccolta amplissima di canti popolari siciliani*,  
Tip. dell'Accademia Gioenia di C. Galatola,  
Catania.

Zumthor Paul

- 1984 *La presenza della voce. Introduzione alla poesia  
orale* [1983], trad. it. Il Mulino, Bologna.

Vincenzo Ciminello

## Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia<sup>1</sup>

Nel panorama degli studi etnomusicologici l'analisi delle forme della penitenza è intimamente connessa alla riflessione antropologica sui riti che si svolgono dalla Quaresima alla Settimana Santa. In molti centri siciliani sono tuttora vitali svariate pratiche penitenziali caratterizzate da comportamenti che mutano temporaneamente la qualità acustica degli spazi che ospitano le azioni rituali, sia attuando vari gradi di saturazione sonora sia, al contrario, attraverso l'osservanza del silenzio.

A differenza del paesaggio sonoro metropolitano, definito da Murray Schafer *low-fi* (a bassa fedeltà), e di tutti quegli spazi regolati secondo logiche legate alla globalizzazione, in cui una grande varietà di suoni non organizzati tende a creare un'unica banda sonora sempre più indistinguibile (rumore bianco), il paesaggio sonoro dei contesti tradizionali è assolutamente riconoscibile per le sue valenze funzionali e simboliche. Ciò vale con maggiore intensità nei contesti festivi, dove i suoni, non meno di altri "segni" (alimenti, oggetti, maschere ecc.), contribuiscono in modo fondamentale a delineare la fenomenologia del fare festivo. Le pratiche penitenziali sono più specificamente caratterizzate da azioni funzionali a marcare un passaggio fra la condizione di "peccatore" e quella di "graziato" o "salvato" (cfr. Di Nola 1970). I suoni – formule, preghiere, richiami vocali o strumentali, canti ecc. – contribuiscono a marcare questa transizione, così come il silenzio, che proprio in quanto sospensione momentanea del suono ne ribadisce il valore quale elemento pregnante della forma rituale.

Il mistero celebrato nella Pasqua costituisce per la religione ufficiale la garanzia e la certezza che la morte del corpo non coincide con la fine della vita, anzi, essa costituisce un momento di "passaggio" per la rinascita alla vita vera, alla vita in totale comunione con Dio. In ambito folklorico, invece, anche se a livello quasi inconsapevole a causa delle continue interferenze finalizzate alla "normalizzazione" della ritualità tradizionale da parte del clero, la «credenza nel dio salvatore ha la sua matrice nel bisogno periodico di salvazione della primavera [...]». Due ragioni profonde stanno alla base della natura umana e divina del dio salvatore: l'identità

della sua vicenda personale con la struttura ciclica del corso della natura, la dimostrazione attraverso la risurrezione di sapere vincere la morte» (Buttitta 1978: 18). Proprio la vicenda esemplare di un Dio che muore e rinasce è stata d'altronde alla base di diversi sistemi mitico-religiosi precristiani, nei quali non è difficile scorgere delle vere e proprie prefigurazioni della Pasqua<sup>2</sup>.

Fin dalle origini del Cristianesimo la ricorrenza della Pasqua è vissuta in termini inscindibili dall'equinozio di primavera. Tutta la patristica riteneva inoltre che la morte-resurrezione del Cristo fosse avvenuta durante la settimana che coincideva con la prima settimana della creazione e in questo contesto si fece strada un vero e proprio processo di storicizzazione degli eventi che culminano nei giorni conclusivi della Settimana Santa con il cosiddetto triduo pasquale: dalla messa in *Coena Domini* del Giovedì a quella della Resurrezione, che fino alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II (1962-65) si svolgeva il sabato a mezzogiorno, mentre in seguito fu posticipata alla mezzanotte per meglio aderire alla cronologia canonica dei sacri eventi. In questo tempo cruciale del calendario festivo i comportamenti musicali-sonori si declinano secondo un sistema tradizionalmente consolidato che fonde usi liturgici e consuetudini tramandate per via orale nelle varie comunità, secondo lo schema proposto da Sergio Bonanzinga:

I giorni della Settimana Santa – in Sicilia non meno che in altre aree dell'Europa cattolica – costituiscono una straordinaria occasione per mettere in scena le risorse espressive delle comunità. Un sistema di suoni e di gesti che, come d'altronde gli altri segni del tempo festivo (cibi, abiti, addobbi, ecc.), si struttura in un modello entro cui forme variabili assumono funzioni costanti. La vicenda di Cristo – dal trionfale ingresso a Gerusalemme che si rappresenta la Domenica delle Palme (*i Parmì*), alla Passione (*a Passioni*) che culmina nei riti del Venerdì Santo, fino alla Resurrezione celebrata fra il Sabato e la Domenica (*u Risùscitu*) – viene infatti drammatizzata per mezzo di un codice sonoro-gestuale sostan-

zialmente fondato sull'opposizione funesto-lieto, che si riflette in contrasti di ritmo (lento/rapido), di timbro (sordo/squillante) e di registro (basso/acuto) (Bonanzinga 2004: 181).

Le pratiche rituali qui esaminate – accomunate da comportamenti che in vario modo rappresentano la penitenza e il lutto – sono state documentate da chi scrive in un arco temporale di circa quindici anni, con riferimento a un territorio della provincia di Palermo che si estende tra Carini e San Mauro Castelverde (sulle Madonie).

*La penitenza "lunga" della Confraternita dei Trentatrè a Carini*

Fin dal 1712 a Carini la gestione di tutta la ritualità legata alla Quaresima e alla Settimana Santa è affidata alla Confraternita della *Via Crucis*, detta "dei Trentatrè" dal numero degli originari fondatori. Con grande margine di anticipo, anche rispetto al tempo ascetico della Quaresima, i confratelli, già a partire dal terzo venerdì di novembre fino all'ultimo venerdì prima della Quaresima, si incontrano nella loro cappella per celebrare la *Via Crucis*.

Dal primo venerdì di Quaresima il rito si fa più complesso: movimenti, suoni e silenzi divengono rigidamente formalizzati. I confrati arrivano da soli o a piccoli gruppi a partire dalle 18. I banchi della cappella sono stati addossati alle pareti, in modo da lasciare spazio al centro della piccola navata. Due tavoli, coperti con drappi di colore viola e rosso, sono collocati all'entrata del piccolo tempio, di fronte all'altare. Sul tavolo più grande, a cui siede il confrate Superiore e i suoi due Congiunti, sono posati una croce, un teschio di colore nero, due candele accese e una campanella. All'altro tavolo, di fianco al primo, siede il confrate Segretario, il quale raccoglie la quota associativa dei confratelli. Ai piedi dell'altare, su un cuscino rosso coperto da una stoffa ricamata di colore bianco, è adagiata la statua del Cristo Morto, con gli arti superiori mobili in posizione parallela al busto. Intorno al simulacro sono accese dodici lampade a forma di candela. All'interno della cappella ogni oggetto rimanda alla dimensione penitenziale del culto cristiano. Dentro una grande teca di vetro è posta una statua dell'*Ecce homo*. I dipinti raffigurano la *Via Crucis*. Su una parete sono poste tre croci sovrapposte: due nere che ricordano quelle dei ladroni e una dorata che raffigura quella del Cristo. Sull'altare sono posati gli strumenti della Passione, chiodi, flagello, lancia. Ogni confrate che arriva compie gli stessi gesti in silenzio. Appena entrato, tocca le croci sovrapposte appese accanto alla porta e si fa il segno della croce. Prima di genuflettersi all'inizio della navata, guarda

verso il tavolo più grande, saluta con un cenno del capo e il Superiore risponde suonando la campanella. Il confrate, genuflesso, recita nella sua mente un *Padre nostro*, dopodiché si alza e lentamente percorre la piccola navata pavimentata a scacchi. Giunto davanti all'altare, si inginocchia per baciare le ferite sul corpo del Cristo Morto. Accanto al simulacro del Cristo Morto è stata posta una scatola metallica rettangolare con un divisore interno. Una parte del contenitore è scoperta e contiene dei piccoli fogli di carta arrotolati dove sta scritto il nome di un confrate deceduto, l'altra parte è coperta ma reca un piccolo foro attraverso cui poter introdurre un foglietto arrotolato. Il confrate, dopo avere pregato in silenzio per circa un minuto, prendendo un foglietto e introducendolo nell'apertura, compie il rito sia in suffraggio sia in sostituzione di un altro confrate che non è più in vita. Alzatosi, raggiunge una piccola stanza ricavata con dei tendaggi dietro l'altare e compie la "vestizione", indossa cioè una corona fatta con rami d'ulivo selvatico o di vite, per ricordare la corona di spine del Cristo, e intorno al collo si pone un flagello chiamato *libbanu*, realizzato con una corda di fibre vegetali (*ampelodesma*, *ddisa*). Il confrate saluta quindi pronunciando la formula canonica – *Sia lodato Gesù Cristu!* – cui segue la risposta corale: *Oggi e sempre!* A questo punto o prende subito posto o si dirige nuovamente all'entrata della cappella al tavolo del segretario per versare la quota associativa (se dovuta).

L'arrivo dei confrati secondo questo iter si protrae per circa un'ora. Giungono anche alcune donne che prendono posto, silenziosamente, su alcune sedie disposte lungo le pareti della cappella. Intorno alle 19:30 il confrate Superiore suona la campanella per qualche secondo e tutti si inginocchiano lungo le pareti in modo da lasciare libera la parte centrale della navata. Ha quindi inizio la recita del rosario in suffragio dei Defunti, guidato dal confrate Segretario. Il testo in italiano – conforme a quello canonico – si chiude con la seguente invocazione:

Le braccia da pietà  
che al mondo apristi  
caro Signore dell'albero Fatale  
piegali a noi che peccatori e tristi  
teco aspiriamo al Secolo Immortale!

A questo punto, dopo che un confrate scelto dal Superiore (chiamato a *rappresentanza*) prende in spalla una pesante croce, inizia la *Via Crucis*. Il confrate Segretario, preso posto accanto a quello che reca la croce, oltre a rievocare il momento della Passione collegato a ogni "stazione", pronuncia le consuete "esortazioni" e "meditazioni" finalizzate a proporre l'esempio del Cristo per condurre una

vita virtuosa. Nelle ultime due stazioni invita invece i fedeli ad associarsi al cordoglio di Maria Addolorata. Dopo ogni esortazione si recita in coro la corrispondente strofa poetica (quattordici sestine di ottonari a rima baciata). Anche in questo caso si tratta di testi canonici in italiano diffusi attraverso i comuni libretti ecclesiastici.

Al termine della rievocazione degli eventi che narrano la cattura, il processo e la crocifissione di Cristo viene recitata la *Coroncina a braccia aperte*, costituita dall'elencazione canonica delle "Cinque piaghe" del Cristo e dei "Sette dolori" di Maria. Qui si chiude la prima parte del rito. A questo punto tutti si spostano in fondo alla navata nel punto più lontano dall'altare e rivolti verso di esso, per primi il confrate Superiore e i Congiunti, uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra, procedono in ginocchio percorrendo la navata fino a raggiungere il Cristo Morto. Durante il percorso si percuotono con il *libbanu* la spalla sinistra, attraverso un particolare movimento stilizzato. Giunti davanti all'altare, il confrate Superiore bacia le ferite del Cristo e poi i talloni del confrate alla sua destra, il quale, fattosi un po' più avanti, già si accinge anch'egli a baciare il simulacro. Il Superiore si alza e si scosta mentre il confrate a cui ha baciato i talloni fa lo stesso con il confrate che ha accanto. A seguire, in fila per due, tutti baciano prima le ferite del Cristo e poi i talloni del vicino. L'azione si svolge nel più assoluto silenzio ed è scandita da cinque intervalli di durata tendenzialmente regolare in cui vengono cantati all'unisono, uno per volta, i cinque versi del *Popule meus*: *Popule meus / quid feci tibi / aut in quo / contristavi te / responde mihi*. Dopo che tutti hanno compiuto l'adorazione delle ferite di Cristo, tre confrati scelti compiono nuovamente il percorso all'impiedi, inginocchiandosi solo tre volte: all'inizio, a metà percorso e davanti al Cristo. Tutte e tre le volte baciano per terra e sostano qualche secondo per una preghiera. Al termine di questa azione, dopo altre invocazione ai Santi e a Dio per il perdono dei peccati, il rito si conclude per essere ripetuto nello stesso modo fino al venerdì prima della Domenica delle Palme<sup>3</sup>.

Un andamento diverso segue invece l'iter rituale del Giovedì Santo. Tutti i confrati si ritrovano presso la loro cappella e, dopo avere indossato un corpetto di colore blu scuro (*abitinu*), si dispongono in fila per due e si avviano per le vie del paese. Il corteo è aperto dal suono della *tròccula*<sup>4</sup> e dai tocchi a morto di un *tammurinu* (un grande tamburo bipelle a cassa cilindrica portato a tracolla dal suonatore). La cordiera del tamburo, posta sotto la pelle inferiore per dare l'effetto rullante durante l'esecuzione delle *tammurinati*, in occasione delle celebrazioni della Settimana Santa viene ditanziata,

così che il suono prodotto sia caratterizzato da un timbro sordo e cupo. Perché questo effetto legato alla mestizia del contesto sia ancora più accentuato i tamburi vengono listati con panni di colore nero (cfr. Bonanzinga 1992: 87). La Confraternita dei Trentatrè visita tutti i "sepolcri"<sup>5</sup> allestiti nelle chiese del paese. All'interno di queste, i confrati recitano in ginocchio una posta di rosario ed escono. Nascoste dietro gli altari o comunque in prossimità dei "sepolcri", vengono poste le pentole con i *profumi*. Su dei bracieri, oggi sostituiti il più delle volte con fornelli da campo (a gas), si pongono delle pentole di media grandezza all'interno delle quali si fa bollire dell'acqua con scorze di mele, pere, arance, limoni, rametti di rosmarino, foglie d'alloro e mele cotogne. Lo spazio sacro è così delimitato e assume un carattere di alterità anche da un punto di vista olfattivo. Dopo la visita del primo "sepolcro" gli spostamenti da una chiesa all'altra sono marcati sonoramente, oltre che da *tròccula* e *tammurinu*, anche dal canto del *Popule meus* eseguito da un gruppo di confrati<sup>6</sup>.

La sera del Venerdì Santo si svolge infine la grande processione chiamata *Sulità* (dallo spagnolo *soledad*, 'solitudine'), che vede sfilare i simulacri del Cristo Morto e dell'Addolorata. Un composto corteo si snoda per tutto il paese. Molti fedeli recano in mano grandi ceri votivi. Negli ultimi quattrecento metri del percorso, in via Umberto, la processione subisce un rallentamento. Dopo una sosta di qualche minuto, la banda musicale inizia a suonare senza alcuna sosta la marcia funebre *Ione* (di Errico Petrella), al ritmo della quale il corteo si muove in maniera più lenta di prima, poiché il fercolo del Cristo Morto viene fatto ondeggiare ritmicamente dai confrati con un movimento detto *annacata* (da *annacari*, 'cullare'). Sopra il fercolo è infisso un lungo ramo di palma benedetto che segue per inerzia il movimento ondulatorio imposto dai portatori. Con questa andatura la processione rientra presso la chiesa della Madonna del Rosario e si conclude. Il ramo di palma benedetto verrà custodito da un'altra confraternita, quella dello Spirito Santo, la quale avrà il compito di farne dono alla prima donna nubile del paese che passerà a miglior vita<sup>7</sup>.

#### *La chiamata itinerante dei confrati a Ventimiglia*

Nella notte tra il Giovedì e il Venerdì Santo in alcuni paesi c'è la consuetudine di chiamare i fedeli o i confratelli ai riti dell'indomani attraverso formule sonore che prevedono l'uso alternato di tamburi, trombe e crepitacoli. Durante queste azioni notturne sono frequenti le offerte di cibo e bevande ai confrati, in aperta trasgressione delle prescrizioni

canoniche: «questi assaggi, più volte ripetuti, sono però qualcosa di più: una piccola drammatizzazione! La morte annunciata che pervade lo spazio-tempo non è scissa dalla vita che in essa è già contenuta, secondo l'ideologia arcaica: le piccole offerte di cibo e bevande ne sono la timida prefigurazione. È il dono vitale che entra in scena, è lo scambio, fra i cantori itineranti (i morti) e i destinatari (i vivi)» (Giallombardo 2004: 173).

Azioni rituali di questo genere si svolgono a Milsimeri, Vicari e Ventimiglia di Sicilia<sup>8</sup>. In quest'ultima località abbiamo condotto svariate indagini<sup>9</sup>, accertando fra l'altro che fino agli anni Sessanta del secolo scorso la "chiamata" si svolgeva secondo modalità diverse dalle attuali. Nella notte tra il Mercoledì e il Giovedì Santo, un gruppo di cinque o sei confrati dell'Addolorata, riconosciuti in paese come *i mastri* per la loro appartenenza alla categoria degli artigiani, intorno alle 2:30 del mattino, usciti dalla chiesa di S. Nicolò, giravano per le vie del paese sostando nei crocicchi o in prossimità delle abitazioni di altri *mastri* per chiamarli al precetto. Uno dei confrati scuoteva per alcuni secondi la *tròccula*<sup>10</sup>, poi un solista intonava la chiamata: *Susi susi peccaturi / ca ti voli lu Signuri. / Susi prestu e nun tardari, / ca Diu ti voli pirdunari* (Alzati alzati peccatore / che ti vuole il Signore. / Alzati presto e non tardare, / che Dio ti vuole perdonare). A questo punto, suonata nuovamente la *tròccula*, il gruppo si muoveva. Di tanto in tanto dalle case usciva qualche altro confrate che si univa agli altri. Intorno alle sette del mattino, con il gruppo quasi al completo, *i mastri* si recavano alla chiesa del Collegio dove assolvevano al precetto eucaristico. Questa chiamata itinerante è caduta in disuso a seguito dello spostamento dell'orario del precetto alle 16:30 del Giovedì.

#### *La Pirdunanza a San Mauro Castelverde*

Un rito che si svolge all'interno delle chiese è quello paraliturgico dell'Adorazione della Croce. Secondo le prescrizioni, all'ora nona (ovvero le quindici) i fedeli si riuniscono e, dopo la lettura di alcuni testi biblici, si dirigono in fila fino ai piedi dell'altare dove il sacerdote, da solo o aiutato da altri ministri o confrati, regge una piccola statua del crocifisso affinché tutti possano baciarne le ferite. Il carattere strettamente penitenziale di questo rito è talvolta accentuato da un iter più articolato, come accade a San Mauro Castelverde, dove è chiamato la *Pirdunanza*. Fino a non molti anni fa i confrati del Santissimo Sacramento erano soliti percuotersi con un flagello di corda (*scurriata*). Oggi il gesto permane in una forma molto attenuata, si potrebbe dire

stilizzata come già si è visto nel caso di Carini<sup>11</sup>. In passato si usava inoltre l'*uccàgliu* (boccaglio), uno strumento penitenziale costituito da un rametto d'ulivo selvatico che serrava la bocca del penitente e che veniva legato per mezzo di una cordicella che scorreva sotto la nuca. Fino agli anni Ottanta del secolo scorso, i riti della Settimana Santa si svolgevano oltre il centro urbano fino alle *mànnari* (luoghi di ricovero di greggi e mandrie), dove i pastori, durante la mungitura mattutina del Giovedì Santo, usavano bloccare il battaglio dei campanacci degli animali introducendovi all'interno dell'erba, che veniva tolta quando le campane delle chiese annunciavano la Resurrezione<sup>12</sup>.

#### *La Cerca a Campofelice di Roccella*

A Campofelice di Roccella la processione del Venerdì Santo prende il nome di *Cerca*, termine che «rinviava anche a una forma di drammatizzazione processionale che vede la Madonna alla disperata "ricerca" del Figlio. Talvolta il simulacro dell'Addolorata effettivamente si ricongiunge a quello del Cristo» (Bonanzinga 2004: 184). In questo comune alle porte delle Madonie la processione delle *vare* (fercoli) del Cristo Morto e dell'Addolorata è preceduta dal tamburo che suona *scurdatu* (scordato). Il ritmo oggi eseguito differisce tuttavia da quello che si trova trascritto nel *Corpus di musiche popolari siciliane* di Alberto Favara, con la seguente annotazione: «Processione con torce a vento senza ceri. Un tamburo solo scandisce il seguente ritmo e lo ripete dopo lunga pausa. Impressione profonda» (1957/II: n. 949).

Dietro il tamburo sfilano due file di devote, molte delle quali a piedi nudi. Alcune donne, diversamente da quanto riferisce Favara, recano grandi ceri votivi per chiedere una grazia o perché ne hanno ricevuta una. Questi ceri devono essere trasportati ogni anno finché non si siano del tutto consumati. Seguono in ordine: il fercolo del Cristo Morto adagiato dentro un'urna di vetro; un gruppo di giovani fedeli; la banda musicale che esegue marce funebri; il parroco, il quale non indossa alcun paramento sacro, e infine il pesante fercolo dell'Addolorata ammantata di nero e trafitta da un lungo pugnale d'argento (usato solo in questa occasione). Accanto al fercolo, un giovane suona la *tròccula*<sup>13</sup>. Dietro il fercolo sfilano le autorità civiche e a seguire il resto dei fedeli. Giunto quasi al termine, negli ultimi cinquecento metri, il lungo corteo si divide presso la grande piazza Garibaldi: il fercolo del Cristo Morto sosta nella piazza, mentre l'Addolorata è collocata nell'adiacente via Roma. Tutti i devoti si spargono nella piazza, lasciando al centro un lungo

e ampio corridoio alle estremità del quale sono i due fercoli. Nel profondo silenzio, vicino all'Addolorata un componente della banda musicale esegue con la tromba il *Silenzio*. I portatori sollevano il pesante fercolo dell'Addolorata e si muovono lentamente in direzione di esso, accompagnati dalla *tròccula* che suona ininterrottamente e sempre più veloce. L'incremento del ritmo marca la progressiva accelerazione del movimento dei portatori, finché non si alza il grido *Vai, vai, vai!* che dà avvio alla corsa verso l'urna del Cristo. L'Addolorata, giunta dinnanzi al Figlio morto, si arresta all'improvviso e il suo fercolo viene adagiato per terra. Sulle lunghe assi della *vara* della Madre viene deposta l'urna vitrea del Figlio. È ancora silenzio e sgomento per qualche minuto, poi la predica del parroco segna la chiusura del rito.

Il suono della *tròccula* durante tutta la processione e ancor più durante la corsa finale, quando si intensifica nel ritmo, è identificato dagli anziani campofelicesi come il rumore dei passi di Maria alla ricerca del figlio. In questo caso l'usuale andamento lento dei fercoli è infranto per drammatizzare l'incontro fra il Cristo Morto e l'Addolorata e l'improvvisa accelerazione del rito lascia palesemente spazio ad arcaiche modalità di manifestazione dello sconforto e del dolore (cfr. Bonanzinga 2004: 187; si veda pure il contributo di Bonanzinga in questo stesso numero di *AAM*). Fino alla metà degli anni Sessanta del secolo scorso è infine attestata la pratica domestica di coprire tutti gli specchi con dei panni scuri, per scoprirli il sabato a mezzogiorno quando le campane suonavano il Gloria della Resurrezione. Durante questa azione, con un bastone o una verga, le massaie battevano le pareti, i mobili e le porte pronunciando la formula: *Nesci diavulu e trasi Signuri!* (Esci diavolo ed entra Signore)<sup>14</sup>.

#### *La Cerca di Collesano*

Se i suoni prodotti da oggetti metallici sono di norma evitati nei giorni del Triduo pasquale, esistono pratiche rituali entro cui questi possono divenire addirittura caratterizzanti. È questo il caso della *Cerca* che si svolge a Collesano, la cui impronta sonora dominante è data proprio dal risuonare processionale delle *disciplini*, ovvero delle catene lunghe circa 30 cm realizzate con anelli di ferro battuto<sup>15</sup>. Fino agli inizi del Novecento la *Cerca* era strutturata in maniera più complessa rispetto a come è osservabile oggi e iniziava la notte tra il Giovedì e il Venerdì Santo, con la visita ai "sepolcri". Questa prima parte del rito veniva denominata *a Cerca di notti*. Le confraternite e i fedeli partecipavano al giro dei "sepolcri" recando fiaccole accese

e per andare "in cerca" del Cristo raggiungevano anche le campagne. Facevano ritorno nel centro abitato all'alba, quando aveva inizio la seconda parte del rito che è quella che ancora oggi permane sostanzialmente invariata.

Oggi la *Cerca* è una *Via Crucis* che si svolge lungo le strette vie del centro storico del paese e nella quale è stata assorbita la visita ai "sepolcri". Fin dalle prime ore dell'alba del Venerdì Santo presso la chiesa di Santa Maria la Vecchia, ai margini delle rovine dell'antico castello medievale, cominciano a radunarsi i confrati del Santissimo Crocifisso. Nella sacrestia della chiesa i più anziani aiutano nella vestizione i più giovani e preparano le corone fatte con legno d'ulivo selvatico. Ogni confrate indossa una tunica bianca coperta da una mantellina marrone, una corona di spine per fermare l'ampio cappuccio che cela il volto, guanti anch'essi di colore marrone, mentre ai piedi vengono calzati sandali di cuoio.

Poco dopo le cinque del mattino il corteo di confrati e di figuranti si incammina. Davanti a tutti, con il cappuccio sollevato sulla testa per lasciare il viso scoperto, c'è il confrate più anziano, il quale reca in mano un bastone alla cui sommità è attaccata una corona di spine e la scritta INRI. Segue, anch'egli a viso scoperto, il confrate che suona in alcuni momenti il tamburo (si tratta di un rullante in rame dal diametro di circa 35 cm e dall'altezza di circa 20 cm a cui è stata disattivata la cordiera sulla pelle inferiore). Tutti i confrati sono disposti in fila per uno. Alcuni di loro recano in mano un ramo spinoso. Dietro di essi è il confrate suonatore di tromba, il quale dopo ogni rullo di tamburo esegue uno squillo di tromba denominato localmente *u silenziu*. Seguono i confrati che recano in mano un grosso pane di forma circolare (*pan'a ccena*), posto su un vassoio ornato con influorescenze di colore violaceo e che sorregge un'arancia trafitta da un coltello, i chiodi, il martello, le tenaglie, la lanterna, la colonna, la canna, la corona di spine, i dadi, la scala, una statuetta dell'*Ecce Homo*, il pugnale con l'orecchio, una mano, il calice, il gallo, la luna, il sole. Appaiono chiari i simboli della Passione di Cristo, ma tra questi anche altri come il sole e la luna, reinvestiti di senso in chiave devozionale.

Dietro i confrati segue il nucleo principale del corteo. Un bambino, vestito da angioletto porta in mano un calice, altri bambini, con lo stesso costume, sorreggono delle corde legate alla croce. Quattro giovani, dalla robusta corporatura, interpretano in costume i soldati romani. Al centro di essi è la grande croce sulle spalle di colui che per tradizione familiare interpreta il Cristo. Come i confrati veste guanti, calze e sandali marrone, ma la sua tunica è rossa, coperta sulle spalle da un drappo azzurro. Una lunga parrucca bionda, per la posizione della

testa sempre reclinata, copre completamente il suo volto. Alla caviglia destra porta le *disciplini* (legate con una cordicella), le quali risuonano nel silenzio a ogni suo passo. Questo suono metallico contribuisce fortemente a drammatizzare la Passione del Cristo e, nella simulazione rituale attuata a Collesano, è rafforzato da quello prodotto da identiche catene fissate ai piedi di due confrati che secondo la tradizione locale rappresentano i ladroni mandati a morte insieme a Gesù. La trasgressione alla regola canonica che interdice i suoni metallici durante il Triduo Pasquale è quindi in questo caso giustificata dal fatto che proprio il medesimo suono identifichi peccatori e Redentore nel segno di una comune sofferenza.

Dietro il Cristo, altri giovani devoti interpretano San Giovanni, Maria e le pie donne, tra cui spicca la Veronica. Seguono la banda musicale cittadina che suona marce funebri e i fedeli. La processione prevede le quattordici fermate della *Via Crucis* in punti prestabiliti del paese e l'ingresso in tutte le chiese ove sono stati allestiti i "sepolcri". All'uscita dalle chiese di San Domenico, Santa Maria di Gesù e dalla chiesa Madre, il Cristo cade e viene rialzato dai soldati romani. A ogni caduta la giovane che interpreta la Veronica si avvicina e asciuga con un panno bianco il volto del Cristo che poi mostra impresso sullo stesso. La processione termina intorno a mezzogiorno quando il corteo, raggiunta di nuovo la chiesa di Santa Maria la Vecchia, si scioglie<sup>16</sup>.

#### *La processione del Venerdì Santo a Scillato*

La ritualità del Venerdì Santo a Scillato è scandita in due momenti: l'Adorazione della Croce nel primo pomeriggio e la processione serale. Già intorno alle 13:30 un gruppetto di quattro o cinque bambini gira per le strette vie del paese suonando la *tròccula*<sup>17</sup> per chiamare i fedeli alla paraliturgia della Croce. Questa si svolge secondo consuetudine nella chiesa di Maria SS. della Catena con la recita di salmi, orazioni e con il bacio delle ferite del Cristo Crocifisso da parte dei fedeli.

Dalla stessa chiesa prende avvio alle nove di sera la processione del Cristo Morto, seguito dall'Addolorata. Contrariamente agli altri eventi osservati, i due cortei non sono accompagnati da una banda musicale. Il fercolo del Cristo è portato a spalla da alcuni giovani preceduti da dodici adulti, i quali sfilano in due file personificando gli Apostoli. L'Addolorata è recata, invece, da un gruppo di donne completamente vestite di nero (*a lluttu*), le quali hanno il capo coperto da un velo anch'esso nero. I due gruppi di portatori, poco distanti fra loro, si alternano nell'esecuzione di un canto monodico con cui è rappresentato un dialogo in siciliano tra Maria

Addolorata e alcuni personaggi legati alla Passione. Secondo quanto ricordano gli anziani, questo canto in passato presentava un testo parzialmente diverso. La modifica fu introdotta dal parroco del tempo che riteneva "blasfeme" le parole pronunciate da Maria Addolorata. Nessuno ricorda con esattezza i versi del testo originario, ma tutti rammentano che la Santa Madre reagiva alle crudeli risposte degli artefici del martirio del Figlio con pesanti invettive (bruciare gli occhi, versare olio bollente sul corpo ecc.). Il componimento attuale presenta una struttura strofica irregolare basata sull'endecasillabo. I primi cinque versi sono eseguiti contemporaneamente dai due cori (maschile e femminile), in seguito le donne eseguono la parte di Maria e gli uomini quelle degli altri personaggi (San Giovanni, il falegname, il fabbro, il costruttore di corone, il muratore). Nella seguente trascrizione del canto all'inizio di ogni strofa è indicato chi sono gli esecutori (T=tutti / D=solo donne / U=solo uomini):

- T *Accuminciannu di lu Santu Luni,  
di la iurnata benigna e mmurtali,  
la Matri Santa si misi n-caminu.  
Pi vvìa c'incuntrau San Giuvanni.  
Cci dissi: «Aunni iti o Matri mia.»*
- D *«Staiu iennu n-casa di Pilatu  
ca c'è me figghiu nchiusu e ncatinatu.»*
- U *Tuppi tuppi, «Cu c'è darria a ssa porta?»*
- D *«La Matri Santa viniti ad apriri.»*
- U *«O cara Matri nun vi pozzu apriri  
ca li giudei m'annu nchiusu e ncatinatu.»*
- T *La Matri Santa senti diri sti paroli,  
scurau lu celu, la terra e lu mari.*
- D *«Caru su mastru chi arti faciti?»*
- U *«Iò fazzu l'arti di lu fallegnami.»*
- D *«Si cci faciti la cruci a mme figghiu,  
no, un ci la faciti, no, pisanti assai.»*
- U *«Cara Signura si fussi pir mia  
cchiù curta e cchiù liggera ci la farìa.»*
- D *«O chi cunfùartu ca mi detti ssa parola,  
ca lu me cori io mi sentu sullivari.  
Caru su mastru chi arti faciti?»*
- U *«Iò fazzu l'arti dû mastru furgiaru.»*
- D *«Si cci faciti li chiova a mme figghiu,  
no, nun ci faciti, no, pungenti assai.»*
- U *«Cara Signura si fussi pir mia  
cchiù lùanghi e cchiù pungenti li farìa.»*
- D *«O chi duluri ca mi detti ssa parola  
ca lu me cori iò mi sentu strazziari.  
Caru su mastru chi arti faciti?»*
- U *«Iò fazzu l'arti di lu mastru crunaru.»*
- D *«Si cci faciti la cruna a mme figghiu,  
no, un ci la faciti, no, pungenti assai.»*
- U *«Cara Signura si fussi pir mia  
di rrosi e cciuri iò ci la farìa.»*

- D «O chi cunfùartu ca mi detti ssa parola,  
ca lu me cori io mi sentu sullivari.  
Caru su mastro chi arti faciti?»
- U «Iò fazzu l'arti di lu muraturi.»
- D «Si cci faciti la tomba a mme figghiu,  
no, un ci la facili no, accuppusa assai.»
- U «Cara Signura si fussi pir mia,  
cchiù funna e cchiù accuppusa la farìa.»
- D «O chi duluri ca mi detti ssa parola,  
ca lu me cori iò mi sentu strazziari.»

(Cominciando dal Lunedì Santo, / dalla giornata benigna e mortale, / la Madre Santa si mise in cammino. / Per la via incontrò San Giovanni. / Le chiese «Dove andate o Madre mia?» / «Sto andando a casa di Pilato, / che c'è mio figlio chiuso e incatenato.» / Toc toc «Chi c'è dietro questa porta?» / «La Madre Santa venite ad aprire.» / «O cara Madre non vi posso aprire / perché i giudei mi hanno chiuso e incatenato.» / La Madre Santa sente dire queste parole, / fece buio in cielo, sulla terra sul mare. / «Caro signor mastro che arte praticate?» / «Io pratico l'arte del falegname.» / «Se costruite la croce a mio figlio, / non fategliela troppo pesante.» / «Cara Signora se fosse per me / gliela farei più corta e più leggera.» / «O che conforto che mi ha dato questa parola, / che il cuore mi sento sollevare. / Caro signor mastro che arte praticate?» / «Io pratico l'arte del fabbro.» / «Se fate i chiodi a mio figlio, / non fateglieli troppo pungenti.» / «Cara Signora se fosse per me / glieli farei più lunghi e più pungenti.» / «O che dolore che mi ha dato questa parola, / che il cuore mi sento straziare. / Caro signor mastro che arte praticate?» / «Io pratico l'arte del costruir corone.» / «Se fate la corona a mio figlio, / non fategliela troppo pungente.» / «Cara Signora se fosse per me / gliela farei di rose e fiori.» / «O che conforto che mi ha dato questa parola, / che il cuore mi sento sollevare. / Caro signor mastro che arte praticate?» / «Io pratico l'arte del muratore.» / «Se fate la tomba a mio figlio, / non fategliela troppo incavata.» / «Cara Signora se fosse per me / gliela farei più profonda e più incavata.» / «O che dolore mi ha dato questa parola, / che il cuore mi sento straziare.»)

La processione dopo avere percorso le vie del piccolo centro abitato rientra di nuovo in chiesa e con la predica del sacerdote termina il rito<sup>18</sup>.

Nel territorio in cui si sono svolte le nostre indagini, questi riti paiono pertanto connotati da una varietà di suoni vocali e strumentali che si configurano come varianti locali di un codice tuttora ricorrente in molti altri centri siciliani. La dettagliata descrizione dei riti pone d'altronde in evidenza come la

dimensione sonora vi assuma uno statuto simbolico pregnante, contribuendo a realizzare quella straordinaria simulazione mitico-rituale che nel mistero pasquale sintetizza le ragioni della fede con quelle dell'identità individuale e comunitaria. In questa prospettiva va altresì rilevata la persistenza del nesso fra la Resurrezione del Cristo e la propiziazione dei cicli umani e naturali, considerato che in molti paesi dell'Isola le attività produttive continuano a essere in larga prevalenza basate su agricoltura e pastorizia (cfr. Buttitta 2006a). Una più ampia ricognizione su questi "paesaggi sonori della penitenza" potrà meglio precisare le dinamiche storico-culturali che hanno portato le comunità a selezionare determinate pratiche espressive e a fornire un quadro più completo delle loro tipologie e funzioni.

## Note

<sup>1</sup> Il primo studio di questa ricerca è stato oggetto della Tesi di Laurea di chi scrive, *I suoni e i gesti della penitenza*, discussa nell'anno accademico 2007-2008 nell'ambito del corso quadriennale in Lettere moderne (relatore prof. S. Bonanzinga).

<sup>2</sup> Fra tutti i sistemi mitico-religiosi che precedono il Cristianesimo in cui appare evidente il rapporto con il mistero pasquale valga ricordare i complessi mitico-rituali riferiti ad Attis, Adone e Tammuz (cfr. Buttitta 1996: *passim*).

<sup>3</sup> *Rilevamento*: Carini, 07/03/2003. *Esecuzione*: Confraternita della Via Crucis.

<sup>4</sup> In questo caso si tratta di una tabella con maniglie di ferro incernierate. Per le varie tipologie dei crepitacoli in Sicilia si veda Bonanzinga 2006: 84.

<sup>5</sup> Altari per la reposizione del Sacramento variamente denominati (*sepurcri*, *sepurcura*, *sepurcra*) e adornati con piatti di grano o legumi fatti germogliare al buio (*lavured-di*), in modo tale che i piccoli fusti delle piantine, spesso legati da nastri rossi, rimangano di un colore pallido a causa dell'arresto della funzione clorofilliana. In ambito folklorico assumono una connotazione di cordoglio per il Cristo Morto.

<sup>6</sup> *Rilevamento*: Carini, 09/04/2009. *Esecuzione*: Vito Basile, Giuseppe Conigliaro, Andrea Lentini, Salvatore Messina, Giuseppe Russo.

<sup>7</sup> *Rilevamento*: Carini, 10/04/2009. *Esecuzione*: Confraternita della Via Crucis.

<sup>8</sup> Per una descrizione delle chiamate itineranti di Ventimiglia di Sicilia, Misilmeri e Vicari si rimanda al saggio di Sergio Bonanzinga pubblicato in questo stesso numero di *AAM*.

<sup>9</sup> *Rilevamento*: Ventimiglia di Sicilia, 02/04/1999; 13/04/2001; 18/04/2003. *Esecuzione*: confrati dell'Adolorata, detta anche Confraternita "dei Mastri" (voci, tromba e tamburo).

<sup>10</sup> Si tratta di una tabella con ante di legno incernierate.

<sup>11</sup> Forme cruente di flagellazione nei riti della Settimana Santa sono osservabili in diversi comuni della Calabria: Verbicaro, Cassano Ionio e Nocera Terinese. In questo ultimo comune è stata particolarmente sottolineata l'importanza della *performance* per il *battente*, il quale grazie alla buona riuscita di questa potrà costruire, all'interno di un circuito potenziale di amici e alleati, una propria rete di relazioni sociali (cfr. Faeta-Ricci 2007: *passim*).

<sup>12</sup> *Rilevamento*: San Mauro Castelverde, 06/04/2007. *Informatore*: Carmelo Nicolosi (Superiore della Confraternita del SS. Sacramento. Su questa consuetudine si veda più ampiamente Bonanzinga 2006: *passim*).

<sup>13</sup> Nel caso di Campofelice di Roccella si tratta di una tabella con maniglie di ferro incernierate.

<sup>14</sup> *Rilevamento*: Campofelice di Roccella, 09/04/2004. Formule simili ricorrevano in molti centri siciliani, come ricordano tra gli altri Antonino Buttitta (1978) e Sergio Bonanzinga (2004).

<sup>15</sup> Analoghe catene sono adoperate anche nel vicino centro di Gratteri durante la processione del Venerdì Santo, detta – come a Carini – della *Sulità* (cfr. Bonanzinga 2006: 87).

<sup>16</sup> *Rilevamento*: Collesano, 13/04/2001 e 09/04/2004.

<sup>17</sup> In questo caso si tratta di una tabella con ante di legno incernierate.

<sup>18</sup> *Rilevamento*: Scillato (PA), 21/03/2008.

## Riferimenti bibliografici

*d* = disco

*cd* = compact disc

Bonanzinga Sergio

1993 *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musi-*

*cali in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.

*cd*. 1996a (a cura di), *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, coll. R. Perricone, Folkstudio, Palermo, con libretto allegato.

*cd*. 1996b (a cura di), *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo dell'anno*, coll. R. Perricone, Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia, Palermo, con libretto allegato.

2000 *I suoni della transizione*, in Buttitta-Perricone 2000: 23-61.

2004 "Suoni e gesti della Pasqua in Sicilia", in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 5/7: 181-190.

2006 *Oggetti sonori e simulazioni rituali*, in Buttitta 2006b: 83-98.

Burgaretta Sebastiano

2000 *Pasos e Misteri*, in Buttitta-Perricone 2000: 63-74.

Burkert Walter

2003 *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa* [1996], trad. it. Adelphi, Milano.

Buttitta Antonino

1978 *Pasqua in Sicilia*, con fotografie di M. Minnella, Grafindustria, Palermo.

1990 (a cura di), *Le feste di Pasqua*, Sicilian Tourist Service, Palermo.

1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

Buttitta Ignazio E.

2002 *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.

2006a *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.

2006b (a cura di), *Il potere delle cose. Magia e religione nelle collezioni del Museo Pitrè*, Eidos, Palermo.

2007 (a cura di), *La Settimana Santa a San Luca*, con immagini di Angelo Maggio, Etnovisioni, Catanzaro.

Buttitta Ignazio E., Perricone Rosario

2000 (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palermo.

Cavalcanti Ottavio

2007 *Le catene della penitenza. Note introduttive per una lettura della processione del Venerdì Santo a Cassano Ionio*, in Faeta-Ricci 2007: 85-105.

Di Nola Alfonso

1970 *Flagellanti*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze, vol. II: 1618-1620.

1971 *Liturgia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze, vol. III: 1593-1598; 1628-1639.

1976 *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna in Italia*, Boringhieri, Torino

Eliade Mircea

1996 *Pentimento*, in *Enciclopedia delle religioni*, Jaka Book, vol 3, pp. 496-503.

Faeta Francesco, Ricci Antonello

2007 (a cura di) *Le forme della festa. La Settimana Santa in Calabria: studi e materiali*, Squilibri, Roma.

Favara Alberto

1957 *Corpus di musiche popolari siciliane*, 2 voll., a cura di O. Tiby, Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo, Palermo.

Giallombardo Fatima

1990 *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.

2003 *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.

Guggino Elsa, Macchiarella Ignazio

d.1987 (a cura di) *La Settimana Santa in Sicilia*, Albatros VPA 8490, con libretto allegato.

Lombardi Satriani Luigi M.

1978 *Il silenzio, la memoria, e lo sguardo*, Sellerio, Palermo.

Macchiarella Ignazio

1995 *I canti della Settimana Santa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.

Mauss Marcel

1997 *La preghiera e i riti orali* [1909], trad. it. Morcelliana, Brescia.

Pennino Gaetano, Politi Fabio

d.1989 (a cura di) *Bande musicali in Sicilia*, cofanetto Albatros ALB 22 (tre dischi).

Perricone Rosario

2007 (a cura di), *Festa in immagine*, con fotografie di G. Bordonaro, D. De Blasi, A. Maggio e C. Russo, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, Palermo.

Ricci Antonello

1996 *Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*, Il Trovatore, Roma.

Schafer Murray R.

1985 *Il paesaggio sonoro* [1977], trad. it. Unicopli, Milano.



Premio *Giuseppe Cocchiara* 2014 conferito ad Antonino Buttitta

Pubblichiamo la relazione di Mario Atzori in occasione del conferimento del Premio 'Giuseppe Cocchiara'.

«Per la Federazione Italiana Tradizioni Popolare è un onore particolare consegnare qui a Palermo al Chiarissimo Prof. Antonino Buttitta il premio Giuseppe Cocchiara per lo straordinario contributo che egli ha dato, nell'arco di oltre 50 anni, allo sviluppo degli studi demotnoantropologici in Italia e alla diffusione delle analisi semiotiche mai confinate nel pur vasto orizzonte culturale europeo.

Che questa cerimonia si svolga a Palermo ha significati culturali simbolici specifici, non solo perché in questa città ha svolto la sua opera antropologo il Prof. Buttitta, ma perché, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, mentre nel resto d'Italia gli studiosi erano intenti a indagini e documentazioni dialettologiche e linguistiche, nel quadro degli interessi glottologici positivistici dello schema *parole e cose*, in questa stessa città nascevano gli studi etnoantropologici italiani con le meticolose ricerche condotte da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino, e poi portate avanti, nel Novecento, da Giuseppe Cocchiara, Giuseppe Bonomo, Antonino Buttitta, Aurelio Rigoli, Antonino Pasqualino e da una folta schiera di studiosi più giovani, i quali, grazie alla formazione ricevuta nella scuola etnoantropologica palermitana, attualmente propongono importanti contributi nel dibattito scientifico antropologico nazionale ed internazionale.

Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino sono entrambi medici, il primo impegnato a curare malati dei ceti sociali umili della città, il secondo interessato a scoprire la cause delle malattie, nel suo ruolo di docente e ricercatore di patologia medica nell'Università di Palermo. Tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento, essi si

sono rivolti con particolare interesse a documentare il vasto patrimonio della cultura popolare siciliana, con una prima attenzione per la poesia e i canti oltre che per tutto il vasto orizzonte delle altre forme di tradizioni popolari. Come è noto, i metodi che essi applicarono in tale impegno documentario corrispondevano a quelli allora in auge: i fatti folklorici erano da considerare come sopravvivenze di epoche lontane, i quali avevano attraversato un complesso processo evolutivo, grazie al quale era possibile effettuare comparazioni tra gli esiti dei diversi momenti e dei differenti contesti storico-culturali.

Giuseppe Pitrè a Palermo fu presidente della Società Siciliana di Storia Patria, della Reggia Accademia di Scienze e Lettere, dal 1910 fu professore di *demopsicologia*, come lui allora definiva il folklore, presso l'università della stessa città; inoltre, nel 1914, fu senatore del Regno. Fondò il Museo di etnografia siciliana che oggi porta il suo nome. Con la collaborazione di Salvatore Salomone-Marino fondò, nel 1882 e diresse fino al 1909, l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, del quale qui, con la ripubblicazione della *Prima etnografia d'Italia*, a cura di Gian Luigi Bravo, viene presentata la riedizione integrale dei 24 volumi insieme a quelli della *Rivista delle tradizioni popolari italiane*, fondata nel 1893 da Angelo De Gubernatis e interrotta nel 1895. Infine, accennando alle opere di Giuseppe Pitrè è doveroso ricordare altri importanti lavori: la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* pubblicata in 25 volumi tra il 1871 e il 1913, le cui varie sezioni abbracciano la totalità dei fatti folkloristici siciliani: canti, giochi, proverbi, indovinelli, fiabe, spettacoli, feste, medicina popolare, ecc.; *Curiosità popolari tradizionali* in 16 volumi, apparsi tra il 1885 e il 1899, con la quale opera egli estende, grazie ai contributi di altri studiosi di varie regioni italiane, l'indagine sugli usi e costumi popolari. Nel 1894 egli pubblicò la *Bibliografia delle tradizioni popolari*

*d'Italia* che costituisce di fatto, anche se una parte è rimasta inedita, lo stato dell'arte degli studi etnografici condotti nel nostro Paese sino alla fine del XIX secolo.

Gli studi etnoantropologici, fondati a Palermo da Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino, a partire dei primi anni '20 del Novecento, continuano con Giuseppe Cocchiara, il quale sebbene originario di Mistretta, in provincia di Messina, nel 1921 si iscrive, per seguire le orme del padre avvocato, alla facoltà di giurisprudenza di Palermo, pubblicando, però, nel 1923, per le edizioni Sandron, *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi*; un lavoro nel quale riporta quanto a 16 anni aveva raccolto nella realtà socio-culturale della sua zona, analizzando in chiave estetico-psicologica i canti popolari. Da qui partono i successivi interessi di Cocchiara che, di fatto, considerò Pitrè il suo maestro, badando ad ereditarne soprattutto le virtù pratiche e il progetto complessivo, cioè, investire sul tesoro di materiali folklorici e bibliografici lasciato da Pitrè, studiandolo, divulgandolo, integrandolo, ovvero, continuando la sua opera.

Sebbene Cocchiara si laurei in Giurisprudenza, discutendo una tesi sull'opera legislativa di Federico II in Sicilia, continua i suoi interessi etnoantropologici pubblicando, tra il 1924 e il 1929, tredici volumi oltre diversi articoli. Tra queste opere, in questa sede, sono da ricordare *Le vastasate* del 1926 e *Gli studi delle tradizioni popolari in Sicilia*, del 1928; nella prima Cocchiara vuole recuperare un interessante documento storico di teatro popolare siciliano, la *vastasata*, cioè, un genere di farsa in voga nella Palermo del secolo XVIII, così definita perché metteva in scena il *vastaso*, ovvero il personaggio del facchino e il relativo ambiente socio-culturale di quel tempo. Nel secondo lavoro Cocchiara avvia le sue attenzioni per la storiografia che costituirà un aspetto particolare delle ricerche di carattere metodologico. Da queste ha modo di pubblicare, nel 1947,

la *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* e, nel 1952, la *Storia del folklore in Europa*. Si deve rilevare, tuttavia, che questi lavori costituiscono quasi gli esiti teorico-metodologici conclusivi di un percorso culturale più articolato, nel quale Giuseppe Cocchiara è entrato in contatto con ambienti stimolanti sia nazionali che internazionali, che poi ha saputo portare a Palermo per formare e sviluppare la scuola etnoantropologica, nella quale egli aveva ricevuto gli interessi iniziali. Tra il 1928 e il 1929 entra in contatto a Firenze con una serie di intellettuali particolarmente importanti come Michele Barbi, l'indianista Paolo Emilio Pavolini, l'antropologo Aldobrandino Mochi e il filologo Pio Rajna. Nel 1929 insieme a Paolo Toschi è organizzatore del primo Congresso nazionale delle tradizioni popolari, durante il quale stringe amicizia con Raffaele Pettazzoni, fondatore in Italia degli studi storico-religiosi, il quale gli consigliò di andare in Inghilterra, allora centro importante di ricerche etnografiche e sul folklore. Fu così che Cocchiara trascorse lunghi soggiorni in Inghilterra fino al 1932, seguendo a Londra le lezioni del funzionalista Bronislaw Malinowski e ad Oxford del diffusionista Robert Marett, dai quali apprese i principi teorici importanti del metodo comparativo che gli consentirono di uscire dalle strettoie del regionalismo e di approfondire le analisi sulla nozione di *sopravvivenze* per arrivare ad un'interpretazione storica dei fatti culturali, tramite la quale giungere agli strati più arcaici di quei fatti. E' in questa chiave teorica l'opera del 1932 *Il linguaggio del gesto*, nella quale Cocchiara intende individuare le "origini" del gesto tramite la sequenza evolutiva dal molteplice e complesso per risalire all'unità e all'elementare; in tale quadro interpretativo, la preghiera sarebbe il gesto originario del primitivo. L'intuizione felice di Cocchiara è di aver definito il gesto come espressione linguistica: una questione che sarà successivamente sviluppata da altri

antropologi e studiosi semiologi, i quali colgono, nei diversi segni dei differenti linguaggi, i veicoli fondamentali che servono ad elaborare e a trasmettere i fatti culturali. Problematica teorica questa che, negli anni '70 del Novecento, sarà affrontata da Antonino Buttitta come si accennerà più avanti.

Nel 1934, Giuseppe Cocchiara, dopo aver conseguito la libera docenza nell'anno precedente, assunse l'incarico presso l'Università di Palermo dell'insegnamento di *Letteratura delle tradizioni popolari* che, nel 1944, con il riordino post-bellico fu trasformato in *Storia delle tradizioni popolari*; inoltre, ricevè l'incarico dell'insegnamento di *Antropologia sociale*. Il primo di tali incarichi, nel 1946, a seguito di regolare concorso, fu confermato con la cattedra, diventando così la prima nelle università italiane. Grazie al ruolo che gli veniva riconosciuto si dedicò subito a salvare, a riordinare il tesoro pitreiano, rifondando e rifunzionalizzando uno dei musei etnografici più importanti d'Europa.

A metà degli anni '50, con una più attenta definizione del metodo storicistico Giuseppe Cocchiara affronterà l'analisi dei "motivi" fiabeschi e novellistici in alcuni saggi poi riuniti nel volume *Il paese di Cuccagna* del 1956, nel quale si possono cogliere elementi che si ritrovano nei lavori dei formalisti russi come Vladimir Propp, ma che, sul piano teorico erano, stati già preannunciati nel 1948 con *Il mito del buon selvaggio*, dove egli approda allo storicismo inteso come esito del superamento dell'evoluzionismo.

Le ultime opere di Giuseppe Cocchiara, ormai antropologo maturo ed affermato, sono, nel 1961 *L'eterno selvaggio - Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna*; nel 1963 *Il mondo alla rovescia; Le origini della poesia popolare*, lavoro apparso postumo nel 1966; infatti, il 24 gennaio 1965 egli moriva.

Questo era, in concreto, il quadro culturale della Palermo dell'immediato dopoguerra del secolo appena

trascorso.

Nella prima metà degli anni '50, pertanto, Antonino Buttitta, mentre frequentava la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di questa città, con Antonino Pasqualino e altri giovani studenti partecipava ai seminari privati tenuti da Giuseppe Tomasi di Lampedusa; nello stesso contesto culturale, inoltre, incontrava Giuseppe Cocchiara che gli confermava gli entusiasmi per le tradizioni popolari già ricevuti quando era ragazzo dal padre Ignazio, ormai affermato poeta in lingua siciliana. Dal maestro Giuseppe Cocchiara riceve ancora stimoli e interessi per i simboli estetici espressi nei prodotti materiali della cultura popolare. Di questo periodo sono le opere come *Cultura figurativa popolare in Sicilia* del 1961, *Ideologie e Folklore* del 1971 e *La pittura su vetro in Sicilia* del 1972, nelle quali opere individua ed evidenzia segni e simboli cromatici espressi e presenti nell'arte popolare. Così Antonino Buttitta mette in evidenza gli elementi che caratterizzano i linguaggi estetici e stilistici dei diversi prodotti materiali della cultura siciliana; da qui, infatti, la successiva istanza teorica e metodologica che fonda i parametri interpretativi nella semiotica, proponendo approcci di tipo nomotetico nelle indagini antropologiche, superando così i vincoli e i condizionamenti dello storicismo di Cocchiara da cui egli partiva.

Dopo una prima applicazione di questa nuova istanza metodologica in *Pasqua in Sicilia*, opera apparsa nel 1978, Antonino Buttitta, a seguito dei contatti allacciati con i più illustri semiologi a livello internazionale, tra i quali Umberto Eco, nel 1979 pubblica *Semiotica e Antropologia*, un lavoro ormai considerato fondamentale nel dibattito antropologico internazionale di quel periodo, mentre con la rilettura delle *Forme economiche precedenti alla produzione capitalistica* di Karl Marx gran parte degli antropologi tentava di superare, con l'individuazione dei rapporti tra struttura e

sovrastruttura dei fatti culturali, gli eccessivi rigori nomotetici derivati, a partire dagli anni '60, dallo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss e del formalismo russo.

Antonino Buttitta – come rileva Maria Margherita Satta in *Le feste. Teorie e interpretazioni* – “sostiene che gli intellettuali occidentali, quando giunsero a fondare l'antropologia come scienza che conduce indagini sull'uomo, si sarebbero fermati soltanto al primo livello della ricerca, cioè quello di “capire per capirsi” e non, invece, quello di indagare oltre e aggredire il vero oggetto, se stessi, e quindi arrivare a “capirsi per capire”. In questo modo, è rimasto fuori, per eccessivo ottimismo sui propri metodi di conoscenza e di ricerca, l'irrisolto problema agostiniano: “Sono io a vedere o vedo di vedere”. Secondo Buttitta – continua Maria Margherita Satta – sarebbe iniziato così un percorso di ricerca nel quale «inseguendo fissismi o storicismi vuoi spiritualisti vuoi materialisti, l'uomo ha creduto, con tracotanza sempre puntualmente sconfitta, di potersi intendere attraverso i suoi *discreta* del *continuum* del reale, necessariamente sempre riduttivi e, quando ontologicamente supposti, addirittura distortenti, quali: spirito *versus* materia, cultura *versus* natura, sacro *versus* profano, bene *versus* male, soggetto *versus* oggetto, e così via. Considerare queste dicotomie nelle loro concrete attuazioni storiche, è stato ed è naturalmente necessario. Ma non è questo il punto. Ai più è sfuggita la grave omissione, non solo scientifica, che si operava, ignorando il dispositivo mentale che presiedeva quelle discrezioni e rendeva possibili queste attuazioni».

Perciò, per conoscere l'uomo e il suo esserci nel mondo è necessario – per Buttitta –, in primo luogo, partire dallo studio dei processi logici e soltanto, in un secondo momento, studiare il linguaggio, inquadrato nello stretto rapporto che esso intrattiene con il pensiero nel processo di comunicazione; in-

fatti, ciò che è pensato e pensabile è anche comunicazione. Per questo motivo, Buttitta afferma che “il pensiero stesso esiste soltanto come fatto linguistico, perciò culturale”. Queste considerazioni sul rapporto tra pensiero e linguaggio portano sia alla conoscenza delle regole che governano tale rapporto, sia a stabilire la connessione tra processi logici ed esiti linguistici dai quali deriverebbe la cultura secondo l'antica sequenza pensiero e logica, logica e linguaggio, linguaggio e cultura» (M. M. Satta, *Le feste. Teorie e interpretazioni*, Roma, Carocci 2007, pp. 157-158).

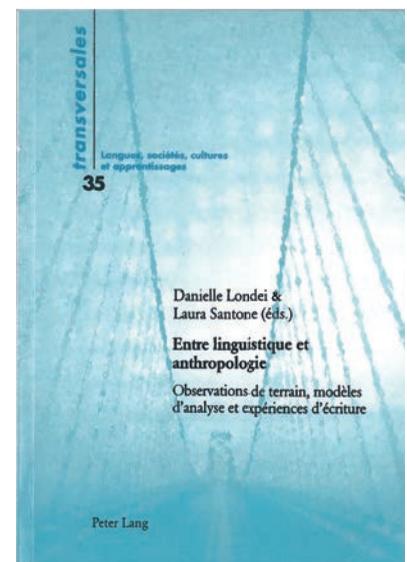
In conclusione, secondo l'istanza teorico-metodologica di Antonino Buttitta, per cogliere, ovvero studiare e anche praticare, nelle diverse proposte di *performance* o di messa in scena, i prodotti culturali, quindi anche le cosiddette *tradizioni popolari*, sia immateriali che materiali, compresi quelli che compaiono più distaccati dall'organizzazione logica del pensiero, in primo luogo, è indispensabile individuarne le leggi e/o le procedure mentali che li determinano. Cioè, di una qualsiasi tradizione, per esempio un canto, per riproporlo o riviverlo è necessario individuarne le leggi logiche e i relativi segni o linguaggi che la pongono in essere come presupposti costanti della sua relativa struttura sia semantica che sociale che la supporta.

Questo significa che, per capire la cultura e, quindi, le tradizioni popolari e la relativa loro rifunzionalizzazione con le *performance*, ovvero tutto ciò che gli uomini producono e si scambiano nella e con la comunicazione, è indispensabile - secondo Antonino Buttitta - individuare le regole mentali che organizzano, tramite simboli linguistici, la stessa cultura, le stesse tradizioni popolari, ovvero quanto tali regole producono mentalmente e praticamente. L'approccio semiotico, pertanto, deve essere rivolto alla cultura intesa come *discreto* operato dall'uomo sul *continuum* spazio temporale in risposta al suo

bisogno di dominare la natura per perpetuarsi come specie.

Questo indirizzo teorico metodologico ha fatto da sfondo e da guida a numerose ricerche condotte da Antonino Buttitta e, come si è già accennato, da un folto gruppo di allievi e altri studiosi che ne hanno accolto l'istanza ponendo la scuola antropologica palermitana fra le eccellenze internazionali.

Per questi motivi fin qui sintetizzati e ovviamente per numerosi altri che, per esigenze di brevità vengono tralasciati, quali per esempio le ricerche ed opere sulle tradizioni pasquali, sulle feste e altre tradizioni popolari siciliane, la Federazione Italiana Tradizioni Popolari, dietro la proposta della Consulta Scientifica, composta dai seguenti studiosi, Mario Atzori, Patrizia Resta, Gian Luigi Bravo, Vincenzo Spera, Ignazio Macchiarella, Giuseppe Michele Gala e Leonardo Alario, ha deciso di conferire al Chiarissimo Prof. Antonino Buttitta il premio Giuseppe Cocchiara». (Mario Atzori)



Danielle Londei, Laura Santone (a cura di), *Entre linguistique et anthropologie. Observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture*, Peter Lang, Berne, 2013 ISBN 9783034314701

Come affermano Danielle Londei e Laura Santone nell'introduzione,

*Entre linguistique et anthropologie. Observations de terrain, modèles d'analyse et expériences d'écriture* propone ai suoi lettori – a partire dal titolo – un progetto ambizioso e, al tempo stesso, una sfida. Il libro propone un progetto ambizioso perché aggiunge una voce significativa a un dibattito quanto mai complesso – quello sulla relazione tra linguaggio e cultura, tra linguistica e antropologia – attraverso apporti di antropologi di chiara fama che spaziano dalla linguistica applicata alla pragmatica, dalla semiotica all'etnografia della comunicazione, dall'etnometodologia all'analisi della conversazione, alla critica culturale. Propone una sfida perché le trasformazioni accelerate che modificano oggi saperi, immaginari e linguaggi richiedono a linguistica e antropologia un nuovo impegno, nuove risposte sul «senso profondo, culturale, dei fenomeni di comunicazione».

Come si legge nell'Introduzione: «Aujourd'hui, la technologie est si envahissante que régnent une certaine confusion entre le naturel et l'artificiel et que l'on met à risque la préservation de l'humain, depuis son rapport symbiotique entre le rationnel et l'émotionnel, ses diversités individuelles et collectives, ses différences culturelles et leur expressivité. L'intelligence collective – ce que nous pouvons dans ce contexte appeler les langages et les cultures – est mise à dure épreuve car si les sciences de référence visent à affronter les problématiques, en proposant des explications rationnelles, les technologies, elles, n'ont pas l'ambition d'expliquer, mais celle de faire. Et alors, quelles nouvelles réponses peuvent nous offrir ces deux disciplines?» (p. 3). Vorrei concentrarmi sui contributi che il libro propone come possibile risposta a questa sfida, principalmente tre. Innanzitutto, il testo presenta una *ricostruzione storica accurata* della relazione – incontri, sovrapposizioni, divergenze, allontanamenti – tra due discipline che hanno segnato la storia del Novecento. I tempi, del resto, sono maturi per una

visione di sintesi delle tappe principali della fortunata amicizia tra antropologi e linguisti. In più interventi, infatti, sono ripercorsi “i momenti forti” della relazione tra linguistica e antropologia: è evidenziato il lavoro di cerniera operato da antropologi, linguisti e filosofi – come Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Sapir, Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Emile Benveniste, Noam Chomsky, Ferdinand de Saussure, Ludvig Wittgenstein, Giorgio Raimondo Cardona, Willelm Labov, per citare che i più importanti – è messo in giusto rilievo il ruolo giocato da importanti riviste – come *Word, Language, L'Homme* –; sono ricordati convegni, conferenze, circoli culturali che hanno segnato un'epoca (dal *Linguistic Circle of New York* alla Conferenza di Antropologi e Linguisti del 1952 all'Università dell'Indiana in cui Jakobson e Lévi-Strauss siedono per la prima volta accanto). Personalità, momenti storici, incontri umani, luoghi sono rappresentati in modo efficace e a tratti suggestivo. Emozionante il ricordo della figura intellettuale e umana di Giorgio Raimondo Cardona.

In secondo luogo, molti contributi presenti nel testo “mostrano” – attraverso analisi tecniche puntuali e rigorose di eventi linguistici specifici – *il fatto della lingua come azione sociale*: i processi attraverso cui i parlanti negoziano e definiscono, nell'interazione, identità, significati e confini sociali; il modo in cui i fenomeni linguistici operano secondo il principio dell'appropriazione e della risignificazione contestuale di significati globali; il diverso posizionamento sociale dei parlanti rispetto alla lingua nazionale. Nel testo trovano, infatti, esemplificazione etnografica – e riacquistano spessore interpretativo – i concetti di “meticciato”, “pratiche d'interpretazione”, “negoziamento di significati”, “interazione”, “mediazione linguistica” troppo spesso utilizzati in modo generico e inflazionati al punto da perdere significato. Non solo qui essi sono calati in concrete analisi linguistiche ma aprono anche a riflessioni ampie e articolate

sui temi importanti, quali il Rwanda del post-genocidio, la lingua franca del Mediterraneo o il problema della ridefinizione del concetto di cittadinanza, mettendo in luce ed esemplificando le capacità euristiche e critiche dell'analisi discorsiva. Scrive nel suo contributo Vincenzo Matera: «Les signs, bien que spécifiques, formalisés et comme tels saisis et décrits même de façon minutieuse par la linguistique, sont toujours des indices de quelque chose d'autre (Duranti 2000); l'analyse des phénomènes communicatifs, des processus comme de produits, des acteurs comme des dispositifs que ceux-ci emploient, des contextes comme des modalités de participation qui s'activent, cesse donc d'être une fin en soi, enfermée dans une spirale de spécialisation et de formalisation toujours plus importante, et devient une façon pour atteindre des dimensions plus larges et plus profonde qui investissent les modalités mêmes de l'être au monde ou dans le monde, qui entrouvrent en partie au chercheur notre dimension existentielle (de l'être mais aussi de l'action) (p. 80).

Infine, in terzo luogo, il testo propone una riflessione sulle strategie retoriche attraverso le quali si costruisce *l'autorità e la validità dei resoconti etnografici*, sottolineando l'importanza del «progetto cognitivo» del ricercatore e discutendo il fatto che una parte essenziale del processo mediante il quale il discorso – anche quello etnografico – assume un potere sociale consiste nel controllo della ricontestualizzazione dei dati osservati e raccolti. In questo senso, la traduzione costituisce una parte essenziale della prassi di ricerca e una «buona traduzione» diventa un antidoto al monolinguisimo e all'etnocentrismo, diventa la garanzia della sopravvivenza delle diversità locali nell'ordine globale. Si inserisce in questo contesto il tema della riflessività e dell'autoetnografia, intesa non come solipsismo autoindulgente o compiacimento di sé, ma come capacità di mettere in discussione i propri assunti culturali e di rendere feconda l'asimmetrica e imperfetta connessione di codici,

identità, intenzionalità differenti che caratterizza l'esperienza – diremmo anche l'avventura umana – etnografica. (Angela Biscaldi)



Politiche e servizi sociali

Chiara Brambilla, Massimo Rizzi

## MIGRAZIONI E RELIGIONI

Un'esperienza locale di dialogo  
tra cristiani e musulmani

Prefazione di Paolo Branca

**FrancoAngeli**

Brambilla C., Rizzi M., *Migrazioni e religioni. Un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 202, ISBN 978-88-5683-539-7

Mentre in Francia si dibatte sul calendario delle festività nazionali da riorganizzare per includere le giornate in cui ricorrono gli appuntamenti religiosi delle minoranze ebraiche e musulmane, perché nelle scansioni delle vacanze programmate a scuola e negli uffici pubblici non siano discriminati i fedeli non cristiani, in Italia il discorso sulla religione delle comunità immigrate è ancora largamente percepito come ingombrante e imbarazzante. Qualcosa da esorcizzare o da rimuovere. Pesa nel nostro Paese l'egemonia culturale della Chiesa cattolica, la sua pervasiva presenza nello spazio pubblico, la sua penetrante influenza nella vita quotidiana dei cittadini. Nell'opinione pubblica e nell'immagine mediatica, fortemente omologate e prevalentemente orientate dalle rappresentazioni elaborate dalla politica, l'Islam è la religione dei migranti più problematica, quella probabilmente maggioritaria, oggetto privilegiato di studi

ma anche di dispute e polemiche. La *questione islamica* che si è voluta porre a livello internazionale soprattutto dopo l'11 settembre ha assunto in Italia accenti e toni a volte esasperati e provocatori. Va detto che la posizione del Vaticano non è sempre stata coerente con lo spirito ecumenico e, nei documenti ufficiali e nella prassi consolidata, è sempre stata cauta e sostanzialmente poco attenta al pluralismo religioso se non poco aperta al dialogo inter-religioso. A fronte di una diffusa e violenta strategia islamofobica, promossa dagli ambienti più reazionari e xenofobi della politica, che ha *tout court* assimilato i musulmani a fondamentalisti e a potenziali terroristi, la Chiesa sembra essere rimasta troppo a lungo in silenzio o reticente. In questo contesto l'immigrato maghrebino o mediorientale ha finito col cumulare in sé una duplice colpa: quella di essere straniero unitamente a quella di essere musulmano. Una doppia alterità che nella più generale contrapposizione Islam/Occidente estremizza e reifica il pregiudizio etnico.

Per quanto attiene al rapporto tra le due fedi religiose e tra i rispettivi fedeli, molti sono gli equivoci che si addensano nel loro concreto approccio. Quel che nei discorsi dei cattolici ricorre più frequentemente è la critica alla mancanza di reciprocità in fatto di libertà religiosa da parte dei musulmani. Si rimprovera, per esempio, che alla liberalità dei cristiani di autorizzare la costruzione di moschee in Occidente non corrisponde eguale tolleranza di culto nei Paesi arabi. Si mescolano impropriamente in questo ragionamento livelli di afferenza asimmetrici, logiche politiche che attengono alle responsabilità dei governi da una parte e scelte e diritti dei popoli dall'altra. Così da attribuire ai musulmani, e per di più ai migranti, i torti dei loro regimi, di cui sono, in realtà, due volte vittime.

Altri fraintendimenti ideologici e malintesi culturali fanno velo alla comunicazione e alla comprensione tra cattolici e musulmani o piuttosto

tra i rappresentanti delle due religioni. L'idea di un Islam monolitico o quella di un cristianesimo povero di spiritualità e troppo blando nelle sue pratiche, la considerazione dei musulmani refrattari al dialogo e pronti a profittare della carità occidentale e l'immagine dei cattolici come oppressi dall'individualismo e corrotti dal consumismo: sono alcuni dei giudizi o pregiudizi speculari che contribuiscono ad accentuare le distanze e a complicare le relazioni. Su questi temi e più ampiamente sui risultati di una ricerca condotta intorno ad un'esperienza locale di dialogo tra cristiani e musulmani si intrattengono Chiara Brambilla e Massimo Rizzi nel volume *Migrazioni e religioni*. Nata nell'ambito di un progetto scientifico della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Bergamo, in collaborazione con la Diocesi e il Segretariato Migranti, l'indagine ha inteso documentare «le pratiche quotidiane», «i punti critici e di forza» nelle relazioni tra cattolici e musulmani sul territorio bergamasco. Che la dimensione locale sia la più congeniale per conoscere la fenomenologia dei contatti culturali, la loro processualità e la loro traiettoria, è dimostrato dagli studi antropologici impegnati a guardare nei vissuti degli uomini in carne e ossa, nelle dinamiche che attraversano le società e le città contemporanee. L'osservazione etnografica di luoghi, esperienze e vicende di comunità territoriali contribuisce a decostruire certe comode generalizzazioni o a correggere le banali semplificazioni di tesi precostituite. Da questo obiettivo muove la ricognizione analitica compiuta da Chiara Brambilla, in una provincia largamente connotata da un tessuto sociopolitico in cui grande peso ha la Lega Nord, un partito che sulla manipolazione del concetto di identità etnica e sullo scontro con gli immigrati stranieri ha costruito le sue fortune elettorali. La studiosa, autrice tra l'altro di ricerche di africanistica condotte in Angola e Namibia su questioni di frontiere

e identità, ha indagato nel mondo dell'associazionismo civile e religioso, particolarmente attivo e radicato a Bergamo e dintorni. Si contano numerosi Centri di primo ascolto della Caritas, non pochi Patronati, Gruppi missionari e di volontari, sodalizi di emanazione parrocchiale nonché almeno dodici Centri culturali islamici in cui si offrono spazi per il culto e per le attività di alfabetizzazione all'italiano per adulti e di sostegno scolastico per i minori, risorse di mutua assistenza e strumenti per la organizzazione delle feste e dei raduni collettivi. La pluralità delle funzioni assolve dai Centri islamici lascia intravedere la complessità e l'ambiguità della gestione dei bisogni religiosi nel contesto dell'esperienza migratoria. In assenza di clero e gerarchie, l'islam quotidiano sul territorio è rappresentato da uomini e donne che vivono la loro fede ispirata sempre più spesso a stili individuali piuttosto che a scelte comunitarie.

Contrariamente allo stereotipo del musulmano rigorosamente obbediente alla tradizione coranica, si fa strada e sta crescendo un processo di *de-etnicizzazione dell'islam*, un movimento di giovani figli dei migranti che tendono a separare le consuetudini e i costumi dei loro padri dal rispetto per i principi e i fondamenti religiosi. Resta ancora, in tutta evidenza, più visibile mediaticamente e più immediatamente accessibile all'opinione pubblica l'islam vissuto e interpretato come rifugio identitario, come difesa strategica di simboli e di valori, come trincea affettiva e sentimentale prima ancora che strettamente spirituale. Tuttavia, la ricerca di Brambilla, come numerose altre, dimostra che alla non prescrittiva né massiccia frequentazione delle moschee si accompagnano una pratica domestica della fede, una interiorizzazione delle forme culturali, una religiosità avvertita più come riferimento culturale che come insieme di obblighi e tabù. La verità è che in emigrazione l'ambiente e la condotta dei musulmani, pur nello

loro indubbia riconoscibilità, offrono un'immagine sostanzialmente laicizzata, condizione ed espressione di un duttile ed empirico pragmatismo. Così che sono legittime – scrive Chiara Brambilla – «parecchie perplessità riguardo alle statistiche sulle appartenenze religiose e allo stesso principio metodologico secondo cui queste appartenenze possono essere tradotte in numeri». Dai risultati dell'indagine sul dialogo tra cristiani e musulmani nel Bergamasco si desume che ad una conoscenza reciproca ancora approssimativa o distorta per effetto della «strumentalizzazione che la politica fa del pluralismo religioso» corrisponde, per esempio, nella percezione dell'alterità la confusione tra arabo e musulmano, tra quest'ultimo e l'integralista islamico, ovvero la diffidenza verso ipotetici disegni dei cattolici e dei rappresentanti della Chiesa di catechizzare e convertire attraverso l'offerta di spazi e servizi assistenziali. In un gioco di specchi, gli uni finiscono con l'attribuire agli altri «la mancanza di volontà e di propensione alla conoscenza», così che le posizioni mutualmente si tengono e simmetricamente si sostengono in un cortocircuito destinato a innalzare steccati e a scavare fossati, nelle spire di una grottesca maschera politica e mediatica che ha trasformato gli uni e gli altri in tragiche caricature nell'immaginario collettivo o sotto il mantello ideologico del cosiddetto «scontro di civiltà».

A ben guardare, però, non c'è conflitto né dialogo tra identità o tra culture e religioni se non attraverso gli uomini che le incarnano, le persone che le vivono. Le appartenenze, le credenze e le fedi, infatti, prendono vita e forma nel concreto delle condotte reciproche, nel divenire dei rapporti sociali, nelle feconde tensioni e conflittualità della convivenza. Si può allora comprendere quanta discrasia spesso ci possa essere tra i temi del dibattito pubblico a livello nazionale e la percezione quotidiana dell'immigrazione in ambito urbano, tra le pro-

blematiche teoriche e ideologiche che produciamo nei nostri discorsi da un lato, e le azioni, dall'altro, le pratiche, i gesti con i quali ogni giorno sono tessuti i fili invisibili dei vincoli, dei legami, delle relazioni e delle negoziazioni tra immigrati e autoctoni. Accade dunque, a Bergamo ma anche altrove, che l'islam visto da vicino faccia meno paura di quello raccontato dai media, che gli oratori delle parrocchie possano diventare luoghi d'incontro e di positivo dialogo, che tra i giovani a scuola, perfino nell'ora di religione, sbiadiscano i segni di contrapposizione tra le fedi e, in una partita di calcio giocata insieme, si dimentichino o si obliterino le appartenenze etniche. Se sul piano teologico persistono prudenze, resistenze e diffidenze, nella soluzione dei problemi quotidiani tende a prevalere il buon senso, l'equilibrio, la ricerca di un compromesso. Se la Chiesa nei documenti della Conferenza Episcopale Italiana scoraggia i matrimoni misti, non ritiene opportuno mettere a disposizione i luoghi di culto ad appartenenti a religioni non cristiane, invita le scuole cattoliche a non rinunciare al proprio progetto educativo cristianamente orientato anche in presenza di alunni non cattolici, nell'articolazione dei contesti locali e delle situazioni contingenti le direttive ecclesiastiche assumono un'oggettiva pluralità di posizioni anche contraddittorie.

In prospettiva, nella sua analisi del dialogo tra cristiani e musulmani e, più ampiamente, tra cittadini e immigrati, Chiara Brambilla sottolinea coerentemente l'importanza strategica dell'uso degli spazi pubblici, dal momento che dentro le città e il concreto perimetro del vissuto urbano si giocano le dinamiche dell'inclusione e dell'esclusione ed è possibile cogliervi gli elementi materiali e simbolici che rifunzionalizzano le periferie e i centri storici, con la creazione di nuovi reticoli sociali e l'elaborazione di originali traffici culturali. Nelle pratiche religiose lo spazio è il luogo in cui si rendono visibili le azioni correlate del pregare, del festeggiare,

re, del solennizzare tradizioni e riti comunitari. La grammatica del sacro subisce nell'esperienza migratoria una evidente rielaborazione della sintassi e della morfologia, dovendo adattarsi alle opportunità offerte dagli spazi e dai tempi delle città d'insediamento. Le moschee si ritagliano all'interno di garage sotterranei, cibi locali sostituiscono o si mescolano a quelli tradizionali della convivialità cerimoniale, prescrizioni e interdizioni del Ramadan o dell'*id al-kabir* (la festa del sacrificio) sono ridimensionate o rimodellate sul calendario del lavoro e sulle regole municipali. «Dobbiamo fare due passi per averne uno, perché noi siamo stranieri», afferma un giovane musulmano immigrato nella zona del Basso Sebino che, nel riconoscere le difficoltà di inserimento, dichiara tuttavia l'efficacia progressiva delle *buone prassi* intraprese sul piano delle interazioni sociali e su quello più propriamente interreligioso. «Piccole prassi di buon vicinato – scrive Massimo Rizzi – fanno molto di più che una serie di incontri e di dibattiti a diversi livelli. La progettualità condivisa costringe a mettere in gioco le proprie capacità, le proprie disponibilità, chiede di interrogarsi e di compiere scelte nei confronti dell'altro». Anche laddove più forte è l'azione politica di discriminazione e di ghettizzazione etnica, a causa dell'egemonia leghista e del distillato pregiudizio razziale, si costruiscono, se pure lentamente e faticosamente, percorsi e luoghi interstiziali nei quali la convivenza non è mera coesistenza e giustapposizione di presenze ma partecipazione e condivisione dei modi plurali dell'abitare e del vivere la stessa città. Da qui l'organizzazione di feste e cene “multietniche”, di attività ricreative comuni, di momenti di preghiera collettivi, nel rispetto non solo dei culti ma anche e soprattutto delle sensibilità umane e sociali di ciascuno. Nell'orizzonte di queste esperienze di prossimità e promiscuità etnica e culturale è possibile progettare un futuro di positiva crescita nelle relazioni islamo-cristiane, nel territorio della provincia di Bergamo

e non solo, essendo le seconde generazioni impegnate a elaborare risposte diverse alle domande dei loro padri, sulla spinta dei nuovi bisogni maturati all'interno dei processi transnazionali e transculturali del nostro tempo. Sia che abbia la funzione di baricentro dell'identità personale, sia che catalizzi reti di solidarietà comunitarie, la religione è comunque cardine, assieme alla lingua e all'alimentazione, della dimensione etnica dei migranti. In generale, quanto più ampio nel dibattito pubblico sarà lo spazio assegnato al riconoscimento e al rispetto dei diritti delle minoranze, tanto più si affermeranno le ragioni e le occasioni del dialogo e del confronto. Del resto, se è vero che i giovani figli degli immigrati musulmani non vogliono *islamizzare l'Europa* ma se mai *europizzare l'Islam*, anche i cristiani del nuovo millennio sentono la necessità di interrogarsi sulla loro identità e sul loro modo di porsi in rapporto con le cruciali questioni del pluralismo culturale e religioso. (Antonino Cusumano)

*Le voci del biografico. Le storie di vita tra antropologia, storiografia e oltre.* Giornata di studi, Catania, 24 marzo 2014

La giornata di studi dal titolo *Le voci del biografico. Le storie di vita tra antropologia, storiografia e oltre*, organizzata il 24 marzo presso l'Università di Catania da Mara Benadusi e Alessandro Lutri, ha aperto un momento di confronto sull'uso delle storie di vita come fonte, documento e metodo interstiziale tra diversi saperi disciplinari: la storia, l'antropologia, la psicopatologia. La giornata ha preso le mosse da un desiderio, quello di rendere possibile un duplice incontro tra popoli, come ha dichiarato Mara Benadusi nel discorso di apertura: da un lato un “popolo vicino”, il popolo di quegli storici che sono accomunati a noi antropologi dall'interesse per l'oralità, la microstoria, la memoria sociale; un incontro per ri-

flettere insieme su come articolare un rapporto tra le nostre discipline che passi per le “voci del biografico”, tra oralità, visualità e scrittura. Dall'altro lato una sorta di “incontro di famiglia”, tra noi “piccolo popolo degli antropologi siciliani” (diversi per generazioni e sensibilità), chiamati a stringerci intorno a una figura che, a seconda dei casi, è stato un collega, compagno di viaggio, maestro: Pietro Clemente. La mattinata, infatti, è stata dedicata alla presentazione della raccolta di saggi di Pietro Clemente *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita* (Pisa, Pacini, 2013). Hanno partecipato al dibattito, oltre che lo stesso autore e gli organizzatori della giornata, anche due ex allieve romane di Clemente, Martina Giuffrè e Caterina Di Pasquale, assieme allo psicopatologo toscano Silvio Ciappi, che ha assunto il metodo narrativo come prospettiva analitica delle patologie manifestate dai pazienti. Mara Benadusi ha evidenziato quanto il libro di Clemente possa essere considerato un invito al viaggio dentro le voci del biografico, che si svolge per frammenti, che passa per micro e macro narrazioni, che si interroga e ci fa interrogare sul senso da dare alla storia e alle storie del biografico nel tempo, le storie degli altri e la storia dell'antropologia. Un viaggio da cui per Benadusi si ricava un'impressione caleidoscopica e corale allo stesso tempo. Per lei a rinnovare e tenere in vita gli sforzi dialogici e co-autoriali che allacciano le vite degli antropologi e dei loro interlocutori, ci sono prima di tutto gli ex-allievi di Clemente divenuti curatori del libro, Caterina Cingolani, Caterina Di Pasquale e Antonio Fanelli, gli allievi che leggono, si lasciano trasportare e raccolgono storie loro stessi, ispirano le parole degli altri e si mettono alla scoperta dei loro mondi. Sono loro, gli studenti, a tenere le fila delle riflessioni di Clemente nel volume. È a loro prima degli altri che sembra rivolgersi Clemente quando – dolore e pudore – si racconta dentro la storia degli studi demo-etno-an-

tropologici italiani, aprendo squarci biografici sul proprio vissuto di intellettuale, da attivista/impegnato e da antropologo fortemente interessato a dialogare, prima ancora che con l'accademica, con la società civile militante degli anni della sua formazione.

Nei saggi raccolti nel volume i due approcci più frequenti alle storie di vita non sono mai pensati come contrapposti, l'approccio "life-focused" e quello "story-focused": la narrazione come specchio del reale o la narrazione come il reale. Nel primo tipo di approccio le vite che si fanno racconto servono a ragionare sulla storia narrata trattandola alla stregua di una finestra aperta su una data realtà, esterna alla narrazione biografica stessa: una condizione psichica legata al vissuto di chi racconta, un evento storico o un dato spaccato socio-culturale. Nel secondo approccio invece è la narrazione a rendere saliente la storia. Si prendono in considerazione le dinamiche del racconto più che quelle del reale, si dà più importanza alla forma che alla vita vissuta. In questo caso è la narrazione a divenire *location* del processo di costruzione del sé e del proprio senso storico-culturale, invece che permettere di avvicinarsi a realtà fattuali che ne prescindono. Il lavoro di Clemente sulle storie di vita non entra mai in questo tipo di ragionamento dicotomico: lo spettacolo meraviglioso e imprevisto che si ricava dalle storie di vita nasce per Clemente come risultante espressiva di «una vita raccontata da dentro una cultura, di una cultura raccontata da dentro una vita». Inoltre il sé dell'antropologo e il sé di chi racconta si vengono svelando e decostruendo al tempo stesso attraverso la partecipazione alla narrazione dell'altro. La tensione tra le «storie di vita come vite nel mondo», e le «storie di vita come racconti delle vite» viene così risolta usando l'espressione in modo transitivo. Il dualismo «la verità del racconto o il racconto della verità» è superato grazie a un ragionamento ossimorico.

Benadusi evidenzia inoltre quanto l'intrattenersi sulle parole degli altri non abbia spinto Clemente a sminuire l'importanza di un coinvolgimento attivo dentro i contesti politici e gli scenari interpretativi dell'interazione sociale. L'antropologia che si fa attraverso la frequentazione sistematica, continua, quotidiana con concreti esseri umani che fanno cose concrete, spesso senza assumere quella che nel libro Clemente chiama la «postura del ricordante», è un orientamento alla ricerca che permane forte in molti degli antropologi delle generazioni successive a quella di Clemente, compresi gli allievi più vicini all'approccio biografico da lui sviluppato. Non è un semplice caso. Chi leggerà il libro di Clemente si renderà conto di quanto esso sia pieno di appunti sull'importanza del contesto comunicativo in cui le storie di vita vengono prodotte, sulla relazione politica tra narratore e ricercatore, e anche sul contesto sociale, linguistico e culturale che solo permette di comprendere densamente le parole degli altri. L'attenzione narratologica verso il ricordo, così come viene espressa dall'autore, può quindi coesistere con un'affezione fenomenologica ai contesti di vita. Il che vuol dire che passando per le storie degli altri può esprimersi la capacità – tutta etnografica – del riconoscimento di una co-presenza, della tensione verso la co-autorialità, e di un'interpretazione in termini contestuali del proprio e dell'altrui vissuto.

L'intervento di Alessandro Lutri nella mattinata ha quindi evidenziato quanto sia esaurita la stagione del dibattito antropologico marxista e strutturalista (gli anni Settanta e Ottanta), e sulla scorta delle sollecitazioni provenienti dalla svolta letteraria e interpretativa dell'antropologia americana, Pietro Clemente propone una singolare riflessione narratologica sulle storie di vita, frutto di un'assunzione non a-critica di quella svolta, attraverso sia la cura editoriale di alcune autobiografie di grande interesse et-

nografico, sia la partecipazione alla promozione culturale delle autobiografie in forma di diari (si veda l'Archivio diaristico di Santo Stefano in provincia di Arezzo). Una riflessione che è allo stesso tempo debitrice dell'insegnamento ciresiano, e che porta Clemente a riconoscere in maniera non pregiudiziale quanto «lo studio del "come siamo diversi" non si presenta concettualmente in concorrenza con quella che ricerca "in cosa siamo eguali", anche se sovente implica metodi e approcci diversi, scontri di teorie che attraversano i due campi». Una tesi che lo ha portato a evidenziare quale può essere il contributo antropologico allo studio de «l'espressione più irriducibile della individualità», a partire proprio dalla «specificità ultima del biografico», insieme a «psicologia, psicanalisi, letteratura, storia, antropologia [che per lui] hanno tutte buoni titoli per occuparsene», che si incrocia con la riflessione proposta dal noto psicologo culturale americano Jerome Bruner.

Quest'ultimo ne *La fabbrica delle storie* (2000) muove le sue riflessioni narratologiche domandandosi «perché rappresentiamo noi stessi mediante il racconto, in modo tanto naturale che la stessa identità appare un prodotto dei nostri racconti?». Una domanda a cui Bruner risponde sostenendo che «Il Sé è un prodotto del nostro raccontare e non una qualche essenza da scoprire scavando nei recessi della soggettività. Senza la capacità di raccontare storie su noi stessi non esisterebbe una cosa come l'identità». Una tesi che lui argomenta affermando che «la creazione del Sé è un'arte narrativa [dove] l'anomalia della creazione del Sé sta nel suo avvenire dall'interno non meno che dall'esterno. Il suo *lato interiore* [...] è costituito dalla memoria, dai sentimenti, dalle idee, dalle credenze, dalla soggettività. Parte della sua *interiorità* è quasi sicuramente *innata e in origine specifica della nostra specie*: come il nostro senso di continuità nel tempo e nello spazio... Ma gran parte della creazio-

ne del Sé è fondata anche su *fonti esterne*: sull'apparente stima degli altri e sulle *innumerevoli attese che deriviamo assai presto, addirittura inconsapevolmente, dalla cultura nella quale siamo immersi* [...]. Parlare di noi stessi a noi stessi è come inventare un racconto su chi e che cosa noi siamo, su cosa è accaduto e sul perché facciamo quel che stiamo facendo”.

Nel pomeriggio la giornata è proseguita con il confronto tra storici (Rosario Mangiameli, Chiara Ottaviano, Daniela Melfa e Salvatore Adorno) e antropologi (Gabriella D'Agostino, Francesco Faeta, Mauro Geraci, Berardino Palumbo, Francesco Zanotelli), i quali a partire dalle loro concrete esperienze di ricerca si sono confrontati sulla questione di come lo studio delle narrazioni biografiche (scritte e/o orali) di uomini e donne (contadini, operai, artigiani, migranti, etc.), in quanto espressione dell'irriducibile soggettività dell'essere umano, produca un significativo scarto tra la dimensione conoscitiva generalizzante e quella individualista, tra lo sguardo ideografico e quello nomotetico, in voga tanto nella conoscenza antropologica quanto in quella storica. Percorrendo questa via, si è riflettuto sul valore euristico delle narrazioni biografiche e su come esse permettano di ri-orientare i saperi storico-antropologici in modo da evitarli di incorrere in generalizzazioni totalitarie, permettendo allo studioso del mondo popolare o di quello operaio – ad esempio - di scongiurare il rischio di fare ricorso a “concetti lontani dall'esperienza”, finendo per creare l'idea di una “cultura popolare” e/o “cultura operaia” condivise reciprocamente da contadini e operai.

Si è spaziato dalle memorie orali che permettono di ricostruire le controverse vicende legate al polo petrolchimico Siracusano, con Salvatore Adorno, al fenomeno della recente proliferazione di storie di vita e testimonianze in Tunisia, con Daniela Melfa, che ha analizzato le biografie di Italiani di Tunisia, sia agricoltori

sia militanti del Partito Comunista. Francesco Faeta, Gabriella D'Agostino e Dino Palumbo hanno aperto stimolanti questioni teorico-metodologiche riguardo all'uso delle fonti biografiche in antropologia e anche relative al dialogo, non sempre riuscito, tra storici e antropologici; tematica quest'ultima ripresa da Rosario Mangiameli nel suo intervento, facendo riferimento alla querelle sollevata dalla pubblicazione del libro di Anton Blok, *La mafia di un villaggio siciliano 1860-1960*. Mauro Geraci e Francesco Zanotelli hanno riflettuto su alcune esperienze di ricerca e sulle potenzialità offerte dal racconto biografico nei due casi: i cantastorie e romanzieri albanesi per Geraci, le memorie dell'impresa dal secondo dopoguerra ai primi anni '70 nella zona di Poggibonsi, in Toscana, per Zanotelli. Chiara Ottaviano, infine, a chiusura della giornata, ha introdotto la proiezione del film documentario di Costanza Quatriglio *Terra Matta*; tratto dall'autobiografia scritta da Vincenzo Rabito, un ex bracciante siciliano, semianalfabeta, nato a Chiamamonte Gulfi nel 1899. “Una sinfonia di paesaggi di oggi e di ieri, filmati d'archivio e musiche elettroniche, terre vicine e lontane. Una lingua inventata, né italiano né dialetto, musicale ed espressiva come quella di un cantastorie” che racconta il Novecento attraverso “migliaia di fitte pagine dattiloscritte raccolte in quaderni legati con la corda” ([http://www.progettoterramatta.it/?page\\_id=87](http://www.progettoterramatta.it/?page_id=87)). (Mara Benadusi, Alessandro Lutri)

*Anthropocene Campus* a Berlino, 14-22 novembre 2014

Dal 14 al 22 Novembre 2014 si svolgerà a Berlino, presso la Haus der Kulturen der Welt, il primo *Anthropocene Campus*, un intenso programma di conferenze, mostre, seminari interattivi e installazioni sul tema emergente dell'Anthropocene. Il *Campus* è organizzato dalla HKW e dal Max Planck In-

stitute for the History of Science, in cooperazione con il Laboratorio Interdisciplinare “Image Knowledge Gestaltung” della Humboldt University Berlin, l'Environmental Humanities Laboratory dell'ETH di Stoccolma, il Deutsches Museum di Monaco, il Rachel Carson Center for Environment and Society di Monaco e l'Institute for Advanced Sustainability Studies di Potsdam.

La premessa alla base del progetto del *Campus* è quella secondo cui ci troviamo ormai da tempo a vivere in un'epoca storica unica e peculiare, che necessita di una nuova definizione e che molti studiosi concordano nel chiamare “antropocenica”. L'era presente è infatti caratterizzata dal forte e irreversibile impatto della specie umana sull'ambiente e dalle ripercussioni che tale impatto ha, e avrà, sulla vita e sullo sviluppo di tutte le comunità umane. L'era antropocenica non ha precedenti nella storia umana, e in quanto tale deve dunque essere studiata e rappresentata con mezzi e linguaggi nuovi, che l'*Anthropocene Campus* si prefigge di sperimentare e indagare.

In che cosa consiste la novità della posizione teorica dei sostenitori dell'Anthropocene? La versione più largamente condivisa in una comunità scientifica multidisciplinare (P. Crutzen, “Geology of Mankind”, *Nature*, 2002, 415, 23) afferma l'esistenza di una discontinuità nella relazione tra la specie e il suo ambiente, che prende le mosse dalla sempre crescente capacità umana di trasformare il proprio *habitat*, e che si consolida quando le modifiche indotte dalla specie sull'ambiente diventano di intensità tale da retroagire sulle condizioni di vita, e sulla stessa possibilità di sopravvivenza, della specie che le ha indotte. Quella tra il *Sapiens* e il suo ambiente è sempre stata, sin dal suo inizio, una relazione di coevoluzione e di adattamento, e lo studio delle culture umane ha spesso coinciso con quelle degli ambienti in cui le culture si erano delineate, assorbendo e plasmandosi sulle opportunità

e sui limiti che i diversi *habitat* offrivano. All'interno di questo quadro, gli studiosi dell'Anthropocene fanno oggi una forte affermazione in più: ad un certo momento della storia recente, l'impronta della specie umana sull'ambiente è diventata permanente, ha acquisito una sorta di inerzia autonoma, ha innescato processi non prevedibili e soprattutto non reversibili. Processi che adesso costringono le diverse popolazioni della terra a ri-declinare il concetto di adattamento, imponendo difficili ridimensionamenti e dislocamenti. L'adattamento all'ambiente naturale avviene sempre più spesso nei confronti di un ambiente che è stato *innaturalmente modificato* (E. C. Ellis *et al.*, "Anthropogenic transformation of the biomes, 1700 to 2000", *Global Ecology and Biogeography*, 2010, 19: 589-606). Alcuni esempi per tutti sono il mutamento climatico, il buco nell'ozono, gli effetti del riscaldamento globale.

Il dibattito è molto delicato e acceso, e non c'è consenso unanime intorno alla reale misura della responsabilità antropica in queste epocali trasformazioni del pianeta. In ambienti scettici, e non del tutto al di sopra di ogni interesse, si mettono in discussione anche i dati che testimoniano le grandi trasformazioni ambientali evidentemente in atto. Vi è inoltre un acceso dibattito internazionale a livello istituzionale per stabilire quale sia il momento della storia, l'evento *clou* a partire dal quale sia possibile e opportuno parlare di nuova era anche in termini geologici. La collocazione storica dell'inizio dell'Anthropocene non è una questione formale, come potrebbe apparire ad una prima valutazione, e ha anzi un chiaro risvolto politico. Un generale assenso si sta concretizzando a favore della rivoluzione industriale come inizio della svolta antropocenica (W. Steffen *et al.* "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 2011, 369: 842-867), una scelta che implica la messa in discussione in modo piut-

tosto diretto dell'attuale dominante modello di sviluppo. Tutt'altra valutazione in merito alle responsabilità antropiche nella gestione del presente si ottiene nel caso in cui si collochi l'inizio dell'Anthropocene in corrispondenza della rivoluzione del Neolitico, oppure nei decenni della Guerra Fredda, per citare le due possibilità estreme sul tavolo della discussione.

Il punto fermo da cui muovono i sostenitori dell'Anthropocene è la constatazione che il mutamento è in atto, e che non sono sufficienti da soli i climatologi, i geografi, gli antropologi e gli storici dell'ambiente per affrontare le sfide congiunte di carattere ambientale, economico e sociale che l'Anthropocene pone. Non sono più neanche sufficienti gli strumenti che le diverse discipline hanno tradizionalmente a disposizione: le analisi statistiche, la produzione di modelli, gli studi di caso, le narrazioni. Un approccio di ricerca all'analisi dei problemi che sia integrato anche dal punto di vista metodologico appare come sempre più necessario, e questo forse è l'aspetto più innovativo dell'*Anthropocene Campus*.

Dal punto di vista antropologico, la sfida dell'Anthropocene si presenta interessante sotto molti punti di vista: le conoscenze indigene (LIK, *Local Indigenous Knowledge*) sullo stato di conservazione e di salute dei contesti naturali, sulle reali possibilità tuttora offerte dal loro sfruttamento e sulla condizione attuale della sue trasformazioni sono considerate preziose e insostituibili, e si tratta di conoscenze tipicamente indagate dall'antropologia; le comunità che vivono nelle periferie del mondo sono le più direttamente colpite dai mutamenti climatici, sono quelle meno responsabili dei danni ambientali provocati dallo sviluppo, ma anche le meno informate e dunque quelle più esposte a soffrirne le conseguenze, che si presentano in termini di diminuita qualità della vita, aumento del rischio e di un generale impoverimento (*Workshop II* dell'*Interna-*

*tional Panel for Climate Change*); le trasformazioni ambientali comportano pesanti trasformazioni sociali che innescano dinamiche culturali nuove, nuove instabilità, nuovi flussi migratori, una molteplicità di effetti che, separatamente o congiuntamente, l'antropologia sta già studiando.

Lo scopo generale del progetto è dunque quello di creare le condizioni per un concreto confronto multidisciplinare intorno a delle domande urgenti di interesse collettivo, e di trasformare uno scambio di natura interdisciplinare in uno strumento operativo che permetta di avviare una fase di collaborazioni produttive. In pratica, il *Campus* si prefigge lo scopo di dare vita ad un *Curriculum* sperimentale, un testo base destinato alle istituzioni di educazione superiore, in primis le università, prodotto in modo collettivo dai 30 docenti-tutor invitati a dar vita al progetto. I docenti invitati rappresentano dunque un ampio spettro di discipline e interessi, di punti di vista ed esperienze di ricerca: Marco Armiero (KTH Stockholm), Amita Baviskar (Institute for Economic Growth New Delhi), Elena Bougleux (University of Bergamo), Arno Brandhuber (Berlin), Miriam Diamond (University of Toronto), Paul N. Edwards (University of Michigan), Erle Ellis (University of Maryland), Sabine Höhler (KTH Stockholm), Pablo Jensen (ENS-Lyon), Natalie Jeremijenko (NYU), Adrian Lahoud (Goldsmiths London), Bruno Latour (Science PO Paris), Mark Lawrence (IASS Potsdam), Reinhold Leinfelder (Freie Universität Berlin), Wolfgang Lucht (PIK Potsdam), Ioan Negruțiu (ENS-Lyon), Philipp Oswald Stiftung (Bauhaus Dessau), Armin Reller (University of Augsburg), Jürgen Renn (MPIWG Berlin), Wolfgang Schäffner (Humboldt Universität Berlin), Sverker Sörlin (KTH Stockholm), Will Steffen (Australian National University), Bronislaw Szerszynski (Lancaster University), Helmuth Trischler (Deutsches Museum Munich), Eyal Weizman

(Goldsmiths London), Jan Zalasiewicz (University of Leicester).

Il lavoro del *Campus* è strutturato in conferenze introduttive, seminari, eventi artistici. I seminari interattivi sono destinati a un gruppo ristretto di circa cento giovani studiosi, principalmente dottorandi e post-doc, selezionati da una commissione multidisciplinare tra le centinaia di *applications* arrivate da tutto il mondo e da tutti i settori disciplinari, in particolare dalle scienze sociali, dalle scienze umane e dall'architettura. Le conferenze e le mostre saranno invece aperte al pubblico, rispettando una dimensione di lavoro importante e non secondaria per la *Haus der Kulturen der Welt* di Berlino che, sebbene organizzata come un istituto di ricerca, è un'istituzione pubblica di promozione culturale e artistica concentrata sulla lettura della contemporaneità e sulla sperimentazione dei linguaggi. I seminari sono a numero chiuso a causa del forte carattere partecipativo: agli studenti viene chiesto di preparare materiali specifici e proposte che permettano di intersecare le proprie competenze con le domande poste dai docenti, per produrre poi nel corso del *Campus* delle sintesi originali che confluiranno nell'*Anthropocene Textbook*. I nove seminari proposti, della durata di un giorno e mezzo, sono strutturati da un team di docenti e sono suddivisi in tre cluster, tre macroaree tematiche che non corrispondono ad altrettante aree disciplinari: *Representing*, *Connecting*, *Claiming*. Di fronte alla complessità dei temi è stato scelto questo taglio diagonale, in cui tutte le discipline concorrono a formulare e ad esprimersi su tutti i nodi tematici dell'*Anthropocene*. Nel primo cluster, dedicato alla rappresentazione si confrontano set di informazioni basati su diversi tipi di dati, secondi approcci statistici, visivi, narrativi. Emerge chiaramente come non sia affatto un compito banale quello di convergere sull'interpretazione dei dati, quando i criteri e metodi di raccolta degli stessi dati sono ogget-

to di discussione. Il secondo cluster tenta il difficile compito di connettere le diverse possibili rappresentazioni con la realtà, di collegare i dati con i fatti (quali dati? quali fatti?): un problema epistemologico di tutto rispetto, per un seminario di un giorno e mezzo, in cui si discutono il valore (alto) e il ruolo (ambiguo) del concetto di modello, di paradigma, di criterio universale di riferimento, alla luce di *case studies* concreti di diversa natura. Il terzo cluster, *Claiming*, cerca di descrivere episodi di successo del *Sapiens* sui danni ambientali, e sociali ed economici, che ha egli stesso provocato. La parola chiave del cluster è 'adattamento', ma potrebbero anche altrettanto esserlo 'indigenizzazione', 'riterritorializzazione', 'appropriazione' e 'mutamento'. Il cluster descrive alcune esperienze di reimpostato rapporto tra specie umana e ambiente post-naturale (rurale, urbano, postindustriale) in una chiave di temporaneità e precarietà della sussistenza che rende conto tanto della capacità creativa e adattiva delle comunità umane, quanto della fragilità delle condizioni in cui adesso si trova a vivere. L'*Anthropocene Campus* è la parte conclusiva di un progetto biennale che la *Haus der Kulturen* ha promosso e ospitato a partire dall'inizio del 2013, l'*Anthropocene Project*, volto ad esplorare le connessioni del discorso accademico con quello della sensibilità politica e della pubblica rappresentazione. Il programma completo del progetto biennale può essere consultato qui: [http://www.hkw.de/en/programm/projekte/2014/anthropozaen/anthropozaen\\_2013\\_2014.php](http://www.hkw.de/en/programm/projekte/2014/anthropozaen/anthropozaen_2013_2014.php) (Elena Bougleux).



# Abstracts

ALESSANDRO MANCUSO  
Dipartimento 'Culture e Società'  
Università di Palermo  
alessandro.mancuso@unipa.it

## *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*

Negli ultimi due decenni la nozione di animismo è stata rivisitata dagli antropologi, con differenti presupposti e scopi teorici. In tutti i casi, questa tendenza è stata legata a un nuovo interesse per la questione dell'attribuzione di caratteristiche di *personhood* a certe classi di esseri non umani e per i differenti modi di concepire i rapporti ontologici tra esseri umani e non umani. Nell'articolo, discuto i principali approcci a questi temi: l'approccio di Guthrie and Boyer, ispirato dalla psicologia cognitiva evuzionista; l'approccio fenomenologico di Bird-David e Ingold; la teoria degli 'schemi della pratica' di Descola, la teoria del 'prospettivismo amerindiano' di Viveiros de Castro. Dopo una rassegna degli studi più recenti che esplorano le potenzialità e i limiti di ciascuno di questi approcci, sostengo, nelle conclusioni, che la posta in gioco dei dibattiti attuali sulla cosiddetta 'svolta ontologica' nell'antropologia contemporanea non è semplicemente la reinterpretazione dell'animismo, ma la particolare natura della conoscenza antropologica.

Parole chiave: animismo; *personhood*; prospettivismo; ontologie indigene; popolazioni amerindiane.

## *Animism revisited and debates on 'indigenous ontologies'*

In the last two decades, the notion of animism has been revisited by anthropologists, with different theoretical backgrounds and aims. In all cases, this trend has been linked with a new interest for the issue of the attribution of features of personhood to some classes of non-human beings and for the different ways of conceiving the ontological relationships between human and non-human beings. In the article I discuss the main approaches to these issues: the approach of Guthrie and Boyer, inspired by evolutionary cognitive psychology; the phenomenological approach of Bird-David and Ingold; the

theory of 'schemes of practice' by Descola; the theory of 'Amerindian perspectivism' of Viveiros de Castro. After reviewing some of the most recent studies which explore the potentialities and the limits of each of these approaches, I argue, in the conclusions, that what is at stake in the current debates on the so-called 'ontological turn' in contemporary anthropology is not simply how to reinterpret animism, but the very nature of anthropological knowledge.

Keywords: animism, personhood, perspectivism, indigenous ontologies, Amerindian peoples.

FERDINANDO FAVA  
Laboratoire Architecture/Anthropologie  
ENSA Paris - La Villette, UMR CNRS 7218 LAVUE  
Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche  
e dell'Antichità  
Università di Padova  
ferdinando.fava@gmail.com

## *La scatola nera dello stigma*

L'autore analizza la stigmatizzazione territoriale di un quartiere di Palermo, utilizzando la definizione di stigma di Erving Goffman riletta alla luce delle triadi con cui Charles Peirce ha descritto e interpretato la significazione. Al cuore dello stigma-ZEN, il nome del quartiere, vi sono processi semiotici che de-umanizzano i residenti prescrivendo il loro rifiuto e il loro evitamento. L'analisi dettagliata dei processi di semiotizzazione dello spazio e dei rapporti sociali che li intramano, rivela la natura ideologica e contingente di questo stigma, espressione di una violenza diffusa, silenziosa e quotidiana. Le categorie peirciane rendono conto del funzionamento dello stigma come oggetto semiotico e rinviano alla definizione ad esso strettamente correlata, ma occultata, della normalità regolatrice palermitana

Parole chiave: Stigma; Peirce; Palermo-ZEN; Iconizzazione; Goffman.

*The Stigma's Black Box*

The author analyzes the territorial stigmatization of the residents of a Palermo neighborhood, using the Erving Goffman's definition of stigma and the Charles Peirce's trichotomies to describe and interpret this sign. At the center of the stigma-ZEN, there are semiotic processes that de-humanize residents and prescribe the refusal and the avoidance by their anchoring to space. The detailed analysis of the semiotization of the built environment and the social relationships, reveals the ideological and contingent nature of this stigma, expression of a diffused, silent and daily violence. The peircian categories account to the stigma functioning as semeiotic object and focus closely to the correlated but the hidden definition of Palermo regulative normalcy.

*Keywords:* Stigma; Peirce; Palerme- ZEN; Iconization; Goffman.

FEDERICA TARABUSI

Dipartimento di Scienze dell'Educazione «Giovanni Maria Bertin»  
Università di Bologna  
federica.tarabusi2@unibo.it

*Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza  
Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

Mettendo in dialogo l'antropologia delle politiche e l'etnografia delle migrazioni, il contributo si propone di leggere la costruzione sociale della migrazione nei servizi locali dell'Emilia-Romagna attraverso la lente delle politiche pubbliche. L'analisi di due casi etnografici, riguardanti un servizio consultoriale e un progetto a sostegno delle donne migranti, consente di portare alla luce sia i limiti dei dispositivi professionali, dei linguaggi e saperi che plasmano i meccanismi istituzionali nei servizi pubblici, come i servizi sanitari, sia le difficoltà a riconoscere le "differenze" che emergono nelle pratiche spesso "caritatevoli" del personale che opera nel terzo settore. Esplorando gli spazi di *agency* e le soggettività delle utenti straniere, lo sguardo etnografico consente di contestualizzare un complesso di categorizzazioni e essenzialismi relativi alle "differenze" che concorrono a tracciare e normalizzare confini simbolici interni alla società italiana.

Parole chiave: Donne migranti; Multiculturalismo; Politiche locali; Diversità culturale; Diseguaglianze.

*Reception policies, practices of differences.*

*Service organizations and migration through the lens of public policies*

Interweaving anthropology of policy and ethnography of migration, the paper aims to explore the social construction of migration in local services of the Emilia-Romagna Region through the lens of public policies. The analysis of two ethnographic cases, concerning a counseling service and a local project supporting migrant women, allows us to highlight both the limits of professional devices, languages and knowledge shaping institutional mechanisms in public services, such as healthcare services, and the difficulties in recognizing "differences" arising in "charitable" practices of the staff working in the third sector.

Exploring female migrant users' agency and subjectivities, the ethnographic gaze allows us to contextualize a set of categorizations and essentialisms related to "difference" contributing to normalize and draw symbolic boundaries within the Italian society.

*Key words:* Migrant women; Multiculturalism; Local policies; Cultural diversity; Inequalities.

CONCETTA RUSSO

Dipartimento Scienze Umane per la Formazione,  
Università degli Studi di Milano-Bicocca  
concetta.russo@unimib.it

*Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un  
Centro di Salute Mentale all'Havana*

In questo articolo analizzo attraverso una prospettiva antropologica la psicoterapia cubana. Baso l'analisi sull'assunto che la psicoterapia costituisca non solo una pratica clinica ma anche una pratica sociale, influenzata dalla situazione politica ed economica del paese in cui l'incontro terapeutico si svolge. Usando le storie di vita di alcuni pazienti del più importante Centro di Salute Mentale Comunitario de L'Havana, discuto il modo in cui la psicoterapia altera profondamente le identità narrative dei pazienti. In particolare, mostro come la psicoterapia ristrutturò il sé di un paziente, Nelson. In conclusione, sostengo che la mancanza di egemonia dell'industria farmaceutica a Cuba, faccia sì che l'attenzione, sia dei pazienti che dei medici, slitti dal trattamento alla costruzione dell'essere pazienti.

Parole chiave: relazione di cura; psicoterapia; identità narrative; Cuba.

*Curing identity. Psychotherapy and learning in a Mental Health Community Centre in Havana*

In this article I analyse from an anthropological perspective the Cuban psychotherapy. My stepping-stone is that psychotherapy constitutes both a clinical and a social practice, informed by political and economical situation of the place where the therapeutic encounter is set in. Using the life stories of some patients of the most important Mental Health Community Centre of La Havana, I explore how psychotherapy profoundly alters patients' narrative-identities. In particular, I show how psychotherapy shapes the self of one patient, Nelson. Finally, I stress the fact that the lack of hegemony of pharmaceutical industry shifts the attention of both, patients and psychotherapists, from treatment to patienthood.

*Key words:* patienthood; psychotherapy; narrative-identity; Cuba.

FABRIZIO CACCIATORE  
Università degli Studi di Palermo  
fabercaccia@gmail.com

*Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria*

Negli ultimi decenni si è assistito in Nord Africa all'apparizione di una moltitudine eterogenea di soggetti che rivendicano la possibilità di godere di diritti culturali *amazigh* (berberi). La 'questione *amazigh*', nel corso di circa cinquant'anni di storia indipendente in Marocco e Algeria, ha subito un'evoluzione sia nella tipologia e nella forza dei discorsi portati avanti che nelle pratiche rivendicative scelte dagli *imazighen*. La 'questione *amazigh*' emerse durante la presenza coloniale francese. La diversità dei percorsi seguiti nei due paesi è dovuta a fattori storici e politici: mentre in Marocco è prevalsa la dimensione culturalista delle rivendicazioni, in Algeria è prevalsa una dimensione politica delle richieste. Oggi le rivendicazioni stanno assumendo una dimensione sempre più transnazionale, nonostante parte dei movimenti sostenga la necessità di operare su un livello locale: questo dibattito ha delle ripercussioni rilevanti nella forma e nella sostanza delle richieste. Al centro delle rivendicazioni sta l'ufficializzazione della lingua *tamazight*: mentre in Marocco alle revisioni costituzionali che hanno ufficializzato la lingua non è seguito un processo chiaro di adeguamento delle istituzioni pubbliche e di strutturazione di percorsi pedagogici definiti, in Algeria il dibattito sull'attribuzione di diritti culturali non ha raggiunto ad oggi livelli adeguati.

Parole chiave: *Amazigh*; Politiche per il riconoscimento; Diritti culturali e linguistici; Marocco, Algeria.

*The development of movements for imazighen's rights in Morocco and Algeria*

In the last few decades in North Africa, we have seen the appearance of a heterogeneous multitude of people who have claimed the status of enjoying amazigh cultural rights. The 'amazigh issue', in the course of around fifty years of independent history in Morocco and Algeria, has evolved in both political strength and propaganda and also through physical protests. The 'amazigh issue' arose during the French colonial presence. The diversity of the paths followed by the two countries is due to historical and political factors: while Morocco has prevailed on the level of the culturalist claims, in Algeria has prevailed on the political field. Today, these claims are assuming an increasingly trans-national status in spite of the fact that parts of the movements support the need to operate at a local level. This debate has significant repercussions in both the form and substance of their claims. At the centre of their claims is the formalisation of the Tamazight language: although in Morocco, constitutional revisions have made it an official language, it is not coherently adapted in public institutions or in the structuring of defined pedagogical paths. While, in Algeria, debate on cultural rights has not yet reached adequate levels.

*Keywords:* Amazigh; Politics of recognition; Cultural and linguistic rights; Morocco, Algeria.

PIERA ROSSETTO  
Università Ca' Foscari e EHESS  
pierrezossetto@gmail.com

*I luoghi migratori della diaspora ebraica libica: note per una cartografia*

L'articolo esplora, attraverso il filtro dello spazio, i racconti e le storie di vita raccolti tra ebrei libici emigrati in Italia alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso. Delineati i contorni storici entro cui i racconti si inseriscono, lo strumento geografico della carta viene adottato in senso metaforico per mappare il luoghi migratori della diaspora ebraica libica e individuarne alcuni snodi significativi lungo i suoi diversi percorsi migratori. La carta è concepita tenendo conto della polarità tra 'spazio', neutro e geometrico, dove flussi di persone si muovono, e i 'luoghi' intesi come punti densi ai quali si attribuiscono valori, percezioni personali, proiezioni identitarie, esperienze emozionali. Nella costruzione della carta è il concetto di luogo come spazio dotato di senso e abitato dalle relazioni che viene privilegiato. La carta che ne risulta è una cartografia animata, dinamica, vivace, rinnovata ad ogni incontro e nutrita dalle esperienze, dalle voci, dalle immagini evocate dai protagonisti delle interviste.

Parole chiave: Ebrei di Libia; Cartografia; Memoria sensoriale; Spazio-luogo; Migrazione

*The Jewish Diaspora from Libya: A Cartographical Representation*

The article aims to explore the life histories and narratives of Jews who emigrated from Libya to Italy at the end of the 1960s from a spatial perspective. By adopting the tool of cartography, I metaphorically map the places of the Libyan Jewish diaspora across its multiple trajectories. The map takes into account the polarity between two concepts: space, as neutral and geometrical, and place, as a meaningful location. Built upon the latter, the map identifies several places around which memories of and representations by Libyan Jews are given voice. The resulting map is a lively and dynamic cartographic depiction of Libyan Jews' memories, animated and nourished by the images evocated by the interviewees at each encounter.

*Key words: Libyan Jews; Cartography; Sensuous Memory; Space-Place; Migration*

SEBASTIANO MANNIA

Dipartimento 'Culture e Società'  
Università degli Studi di Palermo  
sebastiano.mannia@unipa.it

*"Allouì? Mezus mortu mortu!" Processi identitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

In Europa, e segnatamente in Italia, Halloween continua a dividere ogni anno favorevoli e contrari. Ma quali sono le ragioni che stimolano il rifiuto del festival d'importazione statunitense? Una ma non unica motivazione è il ricordo delle questue infantili tradizionali che in passato scandivano i calendari cerimoniali di numerosi centri della penisola. Scomparse quasi dappertutto, le questue infantili si conservano diffusamente in Sardegna. Qui Halloween convive in alcuni casi con le questue tradizionali, in altri le ha sostituite, ma nella maggior parte dei paesi non si è ancora diffuso. Piuttosto, più o meno recentemente, altre comunità isolate, in risposta ad Halloween, hanno riproposto la questua consuetudinaria, inserendola in articolati programmi finalizzati alla valorizzazione e alla promozione delle identità locali, favorendo la rimodulazione di specifici tratti culturali e l'uso consumistico di tradizioni e simbologie folkloriche.

Parole chiave: Halloween; Questue tradizionali; Identità; Riproposta della tradizione; Mercato culturale

*"Allouì? Mezus mortu mortu!" Identity Processes, Rhetoric of the Past and Cultural Market in Sardinia*

Throughout Europe, especially in Italy, people argue for or against Halloween. What are the origins of the widespread refusal of this festival imported from the United States? The persistent memory of the traditional children's begging that used to mark the ritual calendars of many Italian villages is certainly one of the main reasons, though not the only one. An extinct custom almost everywhere, children's begging is still a reality in Sardinia. Here Halloween coexists in some cases with the traditional begging, or in some cases it has replaced it, but in most villages it is not so popular. On the contrary, in response to Halloween in recent times some local communities are reviving the traditional begging, also including it in well-organized programmes in the attempt to enhance and promote local identities, thus allowing the re-modulation of specific cultural features and the consumerist use of traditions and folkloric symbols.

*Keywords: Halloween; Traditional begging; Identity; Revival of tradition; Cultural market*

SERGIO BONANZINGA

Dipartimento 'Culture e Società'  
Università di Palermo  
sergio.bonanzinga@unipa.it

*Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

Questo testo illustra svariate pratiche vocali e strumentali (canti, lamenti, richiami, suoni di campane, ritmi dei tamburi, musiche bandistiche) associate ai riti per la celebrazione e commemorazione dei defunti, caratterizzati in Sicilia da un evidente sincretismo tra le norme dettate dalla Chiesa e gli usi popolari legati. I "suoni del cordoglio" sono stati analizzati sia sotto il profilo musicale che in ordine alle funzioni sociosimboliche, ponendo in evidenza le dinamiche di persistenza e mutamento fra un recente passato e quanto è ancora oggi osservabile. L'indagine è inoltre estesa alle celebrazioni in cui si inscenano "funerali fittizi", come quelli del Cristo nelle processioni pasquali e del *Nannu* (Nonno) nelle cerimonie del Carnevale.

Parole chiave: Sicilia; Musica tradizionale; Celebrazioni della morte; Pasqua; Carnevale

*Complaint musical rites in Sicily*

This article concerns several vocal and instrumental performances (songs, laments, calls, sound of church bells

and drums, band music) connected to ritual celebration and commemoration of the Deads, that are still characterized in Sicily by a manifest syncretism between Christian Church rules and folk customs and beliefs. These “sounds of complaint” have been considered from their musical side and for their social and symbolic functions, with a special attention for the changing dynamics between nowadays and a recent past. The focus has been even extended to those celebrations in which “fictitious funerals” are performed, as the ones of Christ during Easter procession and the ones of Nannu (Grandpa) in Carnival ceremonies.

*Keywords: Sicily; Traditional music; Celebrations of Death; Easter; Carnival*

VINCENZO CIMINELLO  
vincenzociminello@gmail.com

#### *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

Il testo illustra i dati raccolti nel corso di una serie di indagini effettuate presso alcuni centri appartenenti a un'ampia area della provincia di Palermo in occasione di riti praticati tra Quaresima e Settimana Santa. La ricerca è specificamente mirata a porre in evidenza la dimensione sonora di quei riti in cui affiorano comportamenti più esplicitamente “penitenziali”. Attraverso alcune esemplificazioni, selezionate per il loro valore tipologico, si evidenzia come i “paesaggi sonori della penitenza” siano caratterizzati da specifiche consuetudini locali, che si pongono all'intersezione fra norme liturgiche e usi di tradizione popolare.

Parole chiave: Sicilia; Paesaggio sonoro; Musica tradizionale; Pasqua; Riti penitenziali

#### *Soundscapes of Penance in Sicily*

This text illustrates some materials collected on the field in villages of the province of Palermo during the time between Lent and Holy Week. The research work particularly concerns the soundscape of different kinds of “penitential” rites. The analyses of these rites will demonstrate how the “soundscapes of penance” are characterized by local customs between liturgical rules and folk traditions.

*Keywords: Sicily; Soundscapes; Traditional music; Easter; Penitential rites*

# *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 referees esterni, 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). Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole del comitato di redazione. 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";
- c) la traduzione del titolo in inglese.

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo e grassetto, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e prezzo e l'immagine della copertina.

## **Per proporre un contributo scrivere a:**

Gabriella D'Agostino: [gabriella.dagostino@unipa.it](mailto:gabriella.dagostino@unipa.it)

Ignazio E. Buttitta: [ibuttitta@yahoo.it](mailto:ibuttitta@yahoo.it)

Vincenzo Matera: [vincenzo.matera@unimib.it](mailto:vincenzo.matera@unimib.it)

## **Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo**

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento 'Culture e Società'

Edificio 2, primo piano, Viale delle Scienze, 90128, Palermo.