

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (2)

on line



Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

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

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

Comitato scientifico
MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



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



fondazione **ignazio buttitta**

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

Indice

Ragionare

- 5 Hassan Rachik, *Moroccan Islam? On Geertz's Generalization*
- 15 Elisabetta Grande, *Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision*
- 33 Antonino Cusumano, *Pane al pane e vino al vino*
- 43 Nicola Cusumano, *Turisti a Sparta*

Ricercare

- 53 David D. Gilmore, *Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models*
- 65 Eugene N. Cohen, *Sensible Men and Serious Women*
- 81 Alessandro Mancuso, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

Documentare

- 105 Marlène Albert-Llorca, *Memoria y olvido de los campos de internamiento de los republicanos españoles en el sur oeste de Francia*

Leggere - Vedere - Ascoltare

115

Abstracts

129

Nicola Cusumano

Turisti a Sparta

*Il passato che non torna e l'invenzione della tradizione**

Una definizione di turismo, ampiamente condivisa, implica almeno l'idea di uno spostamento, individuale o di gruppo, elitario o di massa, svincolato da imposizioni forzate ma orientato sotto traccia da logiche sociali che influiscono in modo determinante sulla scelta delle mete. Un altro elemento che sembra concorrere in misura determinante alla definizione del turismo come prassi socioculturale diffusa è la tensione tra l'aspettativa della dimensione esotica e straniante da un lato, e dall'altro la tendenza all'inglobamento "auto-identitario". In altre parole, la tensione tra l'esperienza dello straordinario e, di contro, il bisogno di riconoscere modelli di quotidianità familiare e ordinaria.

Benché questa definizione sia evidentemente parziale, essa tuttavia consente, rispetto al tema che presento, di riflettere sui due livelli qui in gioco: lo spostamento e l'identità. Al livello dello spostamento, una prima osservazione riguarda la sua circolarità: sia che parliamo di turismo, sia che adottiamo la formula del "viaggio culturale", lo spostamento del viaggiatore implica sempre il ritorno a casa. Può sembrare un'osservazione banale, ma il ritorno, ciò che i Greci chiamavano *nostos*, è parte integrante e direi anche profondamente radicata nella concezione del viaggio come produttore di esperienza. Non avrebbe senso parlare di viaggio, nel quadro che è in discussione in questo convegno, senza il ritorno a casa¹.

L'altro livello, l'identità, non è separabile dal primo: colui che torna – almeno nell'autorappresentazione che le culture occidentali hanno costruito intorno all'idea di viaggio culturale – non è mai perfettamente identico a colui che è partito. Lo spostamento materiale diviene perciò anche slittamento della percezione di sé e del proprio mondo, e produce una riformulazione,

anche se generalmente di bassa intensità, della trama di relazioni e visioni che formano il sociale di ogni persona. Il profilo di quel fascio di esperienze, relazioni e memorie che chiamiamo identità ne risulta perciò modificato.

Se prendiamo in esame questi parametri, appare lecito, a mio giudizio, estendere il campo di osservazione anche a società e culture del passato, per lo più considerate solo come oggetto di "turismo", ma non come campi di osservazione capaci di fornire elementi di riflessione più ampi. Insomma, è possibile e anche desiderabile "viaggiare nel mondo antico", come invitano a fare con frequenza sempre maggiore libri e proposte di viaggi e *festival*, ma questa prassi sembra essere considerata, in modo fin troppo scontato, tipica solo del mondo moderno e della nostra contemporaneità, secondo una vulgata che fa iniziare nel XVII secolo le prime tracce di pratiche turistiche.

In effetti, questo deficit di attenzione è già radicato nella tradizione di studi sul mondo antico. Anche se non mancano indagini sul viaggio nel Mediterraneo antico², esse hanno, nei decenni passati, preso in esame in primo luogo i problemi tecnici relativi allo spostamento, sia navale che terrestre, lasciando poco spazio a considerazioni più approfondite relative alle testimonianze sul turismo culturale, che pure non mancano. Un noto studio sul viaggio nel mondo antico di Lionel Casson riconosce una certa analogia tra il turismo moderno e i viaggi a scopo educativo diffusi nell'élite greco-romana, soprattutto in età imperiale³. Tuttavia questo studioso sottolinea una differenza a suo dire rimarchevole, ossia che i viaggiatori antichi non distinguevano tra storia e mito e perciò prendevano sul serio i luoghi tradizionalmente legati alle narrazioni mitiche. Un argomento, come si può facilmente com-

prendere, piuttosto fragile, se messo a confronto con le odierne strategie turistiche, fondate sull'attraversamento incessante del confine "vero/falso", "mito/storia".

La frequenza con cui in realtà questi spostamenti sono testimoniati nel mondo antico⁴ segnala che siamo in presenza di un fenomeno diffuso ed entro certi limiti anche organizzato, nel senso che le mete non erano decise in modo imprevedibile e casuale ma seguivano un percorso legato a un progetto "antropopoietico", le cui tappe consolidate erano, almeno parzialmente, il frutto di una tradizione plurigenerazionale: ovvia la presenza fissa nel *Tour* della Grecia di centri come Atene, Corinto, Olimpia, Epidaurò e altre grandi sedi note per la presenza di santuari particolari o di scuole filosofiche e mediche⁵. All'interno di questo itinerario sembra avere avuto una posizione singolare la città di Sparta, che con Atene si contendeva il primato nella storiografia e nelle continue rielaborazioni della memoria culturale: una rivalità destinata a protrarsi oltre la caduta dell'impero d'Occidente e l'età bizantina, per poi riaffiorare nell'Europa moderna.

Risulta legittimo dunque, sulla base di queste poche osservazioni, riconoscere forme di "turismo culturale" nel Mediterraneo antico e in particolare in quello che chiamiamo abitualmente "mondo classico". D'altronde, che il turismo come forma di spostamento a tempo determinato, seguito obbligatoriamente da un ritorno al punto di partenza, sia studiato oggi soprattutto in relazione ai suoi effetti sulle dinamiche socioeconomiche attuali, non vuol dire che non si possano riconoscere elementi comuni di approccio. Ricordarlo sembrerebbe quasi banale, se non fosse che di norma il punto di partenza generalmente indicato e privilegiato, come ricordato prima, è il contesto europeo sei e settecentesco, nella cui atmosfera culturale si diffonde il fenomeno del *Grand Tour*.

Certo, non è il caso di parlare per il mondo antico di un turismo paragonabile a quello attuale con le sue dimensioni massificate, ma si tratta pur sempre di un fenomeno che per alcuni secoli restò capillare anche se ristretto alle fasce socialmente più agiate ed elevate del Mediterraneo antico, divenuto rapidamente in età ellenistico-romana uno spazio di connettività denso e al tempo stesso poroso⁶. Quanto detto fin qui consente di inquadrare con più precisione l'oggetto di queste pagine. Le riflessioni prima sollecitate

portano, in effetti, all'esclusione dal campo di osservazione qui privilegiato di alcune forme di spostamento individuale e di gruppo che pure sono fondamentali per la comprensione delle culture antiche. Mi riferisco in particolare a quattro forme esemplari di esperienza di spostamento, ossia di viaggio a forte impatto sociopolitico e culturale: 1) l'emigrazione coloniale; 2) l'esilio politico a conclusione di lotte intestine; 3) l'*apodemia* (di Solone); 4) il viaggio topico degli storici, da Erodoto in poi.

Se ci limitiamo all'età greca arcaica e classica, i primi tre casi rivestono un valore di consolidamento e di resistenza contro le accelerazioni imprevedute delle dinamiche socioculturali. In particolare, l'emigrazione coloniale era sempre forzata ed escludeva (diversamente dall'esperienza moderna) il ritorno a casa: chi partiva era tagliato fuori per sempre dalla comunità di origine che in tal modo salvaguardava e ribadiva con l'espulsione dei coloni l'ordine precedente. L'esilio per motivi politici⁷ era invece a tempo determinato (salvo eccezioni) e, sebbene il ritorno fosse previsto, la lunga durata dello spostamento modificava profondamente la situazione di conflittualità che l'aveva generato. Il ritorno dunque rendeva complicata la reintegrazione di colui che era stato allontanato, anche perché l'esilio si accompagnava a provvedimenti che incidevano sul suo patrimonio. In entrambi i casi l'identità subiva una trasformazione sensibile. Per i fondatori di colonie vi era un azzeramento della vecchia identità e la costruzione di una nuova, in una con la creazione di una nuova comunità. Nel caso dell'esilio politico, pur in presenza di un ritorno, l'identità subiva di fatto un decentramento corrispondente alla marginalizzazione sociale, politica ed economica.

In alcuni casi particolari l'allontanamento era volontario e pianificato ma, pur presentandosi sotto forma di un vero e proprio viaggio culturale, aveva in realtà finalità di cristallizzazione dell'ordine stabilito. Basterà qui richiamare l'esempio del legislatore ateniese Solone, che dopo aver elaborato una riforma costituzionale mirata ad una maggiore partecipazione politica dei cittadini, abbandona Atene quasi per smarcare se stesso dalla propria opera legislativa: la documentazione parla di un'*apodemia*, un'assenza prolungata all'estero che si realizza nella forma di un lunghissimo viaggio che ha come meta principale l'Egitto e come motivazione dichiarata la *theoria*, il desiderio di conoscere l'*altro*. Una sorta di

viaggio alla ricerca delle origini culturali, in cui alterità esotica e “traducibilità” interculturale si intrecciano insieme⁸:

Anche l'ateniese Solone il quale, dopo aver dettato leggi agli Ateniesi, che glielo avevano chiesto, poi si era allontanato dal suo paese (*apedemese*) per dieci anni, aveva preso il mare con il pretesto del desiderio di conoscenza [...]

A fianco di questa motivazione, tuttavia, le fonti antiche ci dicono con chiarezza che Solone intendeva impedire richieste di modifiche legislative in patria:

[...] ma in realtà per non essere costretto ad abrogare qualcuna delle leggi da lui instaurate. Da soli gli Ateniesi non potevano farlo; infatti, erano vincolati da gravi giuramenti a rispettare per dieci anni le leggi dettate da Solone⁹.

È chiaro allora quanto il motivo del viaggio si intrecci con l'esigenza di divenire assenti, di sottrarsi alle pressioni interne. Il caso di Solone, per il quale la documentazione parla concordemente di un'assenza decennale, esemplifica il viaggio come strumento di consolidamento e validazione attraverso un movimento di allontanamento dal centro. Il *nostos*, il ritorno, è previsto e storicamente si realizza, ma a rigore non è indispensabile, perché la motivazione culturale e “turistica” è secondaria e non sembra comportare un sovvertimento identitario, quanto piuttosto l'autonomia delle leggi rispetto al loro creatore. In una certa misura, assistiamo all'alleggerimento di un'identità personale eccessiva che rischia di oscurare e intralciare quella della collettività politica.

Emigrazione forzata a parte, sia l'esilio politico che l'episodio dell'*apodemia* di Solone difficilmente possono essere considerati pertinenti a pieno titolo alla sfera del viaggio culturale. Queste partenze, infatti, mirano esplicitamente a evitare e neutralizzare qualsiasi alterazione minacciosa all'interno dei gruppi sociali di appartenenza, affermando la validità della situazione di partenza, nel senso letterale dell'espressione. Siamo in presenza di microspostamenti individuali che neutralizzano, o almeno frenano, dinamiche sociali a rischio o considerate suscettibili di macrospostamenti. Insomma, mi sembra preferibile parlare piuttosto di “antispostamenti”, con lo scopo dichiarato di mantenere il più possibile inalterato

l'ordine stabilito. Solo con un forte tasso di ironia, li potremmo definire viaggi culturali. Siamo dunque ancora lontani da un possibile embrione di turismo.

Profondamente diverso e innovativo è il caso di Erodoto di Alicarnasso: il viaggio culturale è alla radice stessa del genere storiografico. Destinato a divenire in seguito un elemento tipico delle dichiarazioni proemiali degli storici, il viaggio, anzi i viaggi del primo storico d'Occidente introducono ad un'esplorazione sottile dell'identità, attraverso il confronto con un'alterità strutturata e ordinata secondo l'orizzonte culturale greco¹⁰. Questi viaggi sono al tempo stesso uno strumento di legittimazione e il risultato di uno straordinario e sofisticato processo ermeneutico, che procede per comparazione e analogie, per riconoscimenti e rovesciamenti simbolici, in una parola, per “mediazioni”. Sia pure ad un livello perfino troppo “alto”, gli studiosi moderni hanno voluto accostare il suo nome alla prima forma di “turismo”, intesa nel senso più classico di *Grand Tour*; tanto quanto alla prima manifestazione di un'antropologia *in nuce*¹¹. A livello identitario si produce un ampliamento dell'enciclopedia che consente di adeguare la percezione del sé ai nuovi rapporti di potere e di socialità nel mondo greco dopo le guerre persiane.

Differente è invece il caso di quegli spostamenti a carattere privato, ma diffusi su larga scala, che sembrano anticipare, con i dovuti distinguo, alcune forme del turismo culturale in età moderna, anche se non nella versione di massa contemporanea. In questi altri casi lo spostamento compiuto dai viaggiatori tende ad avere ricadute dinamiche all'interno degli spazi socioculturali di partenza e di appartenenza. Solo a titolo di esempio, ma particolarmente interessante, rammento che Platone (*Leggi* XII 949-950) teorizza l'utilità filosofica del “turismo” intellettuale, con una soglia minima di età di 40 anni, per limitare i rischi culturali di questi viaggi¹²:

Al nostro stato [...] è necessario fornire consigli su come si deve regolare riguardo ai viaggi dei suoi cittadini [...] D'altronde non è possibile vietare la partenza dei nostri concittadini alla volta di altri luoghi [...] in questo modo dunque ci si deve regolare [...] prima di tutto non sarà assolutamente possibile compiere un viaggio in alcun luogo a chi abbia meno di quaranta anni [...]¹³.

Ad offrirci il caso più interessante è però il “turismo” culturale a Sparta, divenuto rapidamente tappa obbligata della classe dirigente greco-romana. Questa città fin dall’età arcaica e classica era riuscita a ritagliarsi uno spazio di esemplarità e contestualmente di singolare eccezionalità grazie ad una gestione sofisticata delle complesse cerimonie che segnavano i passaggi iniziatici dei giovani per entrare nell’età adulta. Tra le ricadute maggiormente efficaci di tale strategia si deve riconoscere il processo di “ancestralizzazione” di tali cerimonie presentate enfaticamente come modelli esemplari di conservazione integrale di costumi particolarmente antichi e altrove obliterati. Il successo di questa operazione si misura sia nelle testimonianze antiche sia nella cultura europea a partire dalla riscoperta dell’antico¹⁴.

Sparta dunque centra il bersaglio presentandosi come il migliore serbatoio disponibile di un inedito ‘mix’ di esotismo e tradizione. Ciò che in realtà era comune a tutte le società “tradizionali” del Mediterraneo, a Sparta assumeva i colori smaglianti di una presunta capacità di conservare una memoria altrimenti perduta¹⁵. Non possiamo qui seguire passo dopo passo lo sviluppo storico di questo fenomeno. È necessario però segnalare che questo processo di esasperazione subisce un’accelerazione che coincide con il declino politico-militare di Sparta e la sua progressiva marginalizzazione nel quadro dei rapporti di forza, prima greco-ellenistici e poi romani, che si accompagna ad una pressione verso un’omologazione delle forme d’identità. Poiché la memoria procede in modo “ricostruttivo”, non stupisce osservare a Sparta un raffinato processo di riorganizzazione del passato che reagisce a tale pressione e conduce ad una vera e propria invenzione della tradizione fondata sulla tensione tra purezza e contaminazione, tra conservazione e permeabilità al mutamento. Il successo di questa operazione è comprovato dall’altro straordinario caso che può essere messo in parallelo con quello spartano, sia pure con le dovute differenze, ossia la costruzione della memoria biblica. Nel mercato della memoria che si sviluppa nei secoli tra II avanti e II dopo Cristo, sono proprio i redattori del canone biblico a riconoscere in Sparta un modello possibile di riferimento, subito tradotto nei termini di un’immaginaria parentela ancestrale (come rivela la falsa epistola del re spartano Areo nel primo libro dei Maccabei)¹⁶.

Diversamente dagli esempi più noti di Solone ed Erodoto, i visitatori (intellettuali e rampolli di buona famiglia) che a partire dall’età post-classica si recano a Sparta per assistere a quelle cerimonie testimoniano il loro coinvolgimento nella sfera emotiva. Emblematico è il caso della fustigazione dei giovani intorno all’altare della dea Artemide *Orthia*, un rituale che costituiva lo snodo nevralgico nel processo di fabbricazione identitaria: una squadra di giovani tentava di rubare formaggi collocati sull’altare, mentre un’altra squadra doveva impedirlo utilizzando senza risparmio la frusta¹⁷. Nota da secoli, questa prova si era in precedenza svolta alla presenza esclusiva dei genitori e dei magistrati preposti. Ogni presenza straniera era esclusa per legge e costituiva un pericolo per la sopravvivenza della società spartana. A partire da un momento che occorre fissare verosimilmente in età romana o subito prima, questo rituale subisce una trasformazione paradossale, come attestano numerosi autori e testimoni diretti, da Cicerone a Plutarco e Pausania, ed altri fino alla fine del mondo antico. Sia Plutarco che Cicerone si presentano come testimoni diretti, ossia viaggiatori-spettatori:

[...] e questa descrizione non è da mettere in dubbio visto che tra gli efebi spartani di oggi, molti abbiamo visto morire sotto i colpi di frusta sull’altare di Artemide *Orthia* (Plutarco, *Vita di Licurgo* 18, 2).

[...] A Sparta gli adolescenti vengono accolti presso l’altare a frustate, in modo tale che molto sangue esca dalle carni (*ut multus e visceribus sanguis exeat*), talvolta addirittura, come sentivo dire quando mi trovavo là, fino alla morte (*ad necem*) [...] I ragazzi spartani, per quanto in preda al dolore delle frustate, non si lasciano sfuggire un gemito. Io stesso ho visto a Sparta gruppi di giovani combattere con incredibile impegno a pugni, a calci e con le unghie, a morsi persino, pronti a perdere la vita (*exanimarentur*) prima di dichiararsi vinti (Cicerone, *Tusculanae Disputationes* II 34 e V 77)¹⁸.

Da prova “iniziatica” di resistenza al dolore, finalizzata all’introduzione di una nuova generazione nella società degli adulti¹⁹, essa diviene uno spettacolo pubblico, aperto a tutti gli stranieri. Che non si trattasse di un’esagerazione dei nostri testimoni è comprovato dal fatto che già all’inizio dell’età romana venne eretto intorno all’altare un anfiteatro ligneo, con lo scopo evidente di agevolare il numeroso pubblico, sostit-

tuito in seguito, tra il II e il III secolo d.C., da una più stabile struttura in mattoni²⁰. Ma la trasformazione sorprendente si manifesta al livello del codice culturale: durante la cerimonia, spacciata come fedele riproduzione di quella di età arcaica, adesso i giovani arrivavano a morire sotto i colpi di frusta. Sotto questo aspetto il rito “iniziativo” così manipolato perde, pur mantenendone (e pretendendone) le apparenze, la natura statica e riproduttiva dei processi educativi, ma non per questo rinuncia alla sua fondamentale funzione di reiterare la gerarchia sociale e il suo schema dominante.

Alcune osservazioni conclusive. È facile osservare qui all’opera due elementi in stridente contraddizione con lo spirito di ogni autentico percorso “iniziativo”: 1) in primo luogo la presenza di un pubblico di stranieri nel cuore stesso di un sistema culturale che aveva fatto della segretezza un valore-chiave e fortemente identitario; 2) ma soprattutto spiazza la morte dei giovani sotto i colpi di frusta, ossia la perdita irreparabile di futuri cittadini, che costituisce un palese *non sense* e una radicalizzazione estrema del meccanismo etnologico dello “spreco”. La disponibilità ad una morte reale e dolorosa rappresentata nei panni di una morte eroica¹¹ è davvero perturbante, e il suo effetto è ulteriormente accresciuto dal carattere di esibizione pubblica. Aggiungerei anche che la presenza del pubblico straniero è divenuta in questa cornice un elemento indispensabile e costruttivo. In altri termini, sembra di osservare in questo slittamento logico il sintomo di un passaggio da una modalità antropomica ad una antropofagica, tipica delle società cosiddette “antistoriche”, nelle quali gli elementi di marginalità e di anomalia ricevono un investimento simbolico centrale, rendendo simile il dissimile e interno l’esterno²².

Attraverso l’ostentazione e la spettacolarizzazione della sofferenza fisica e del coraggio fanatico si realizza l’illusione di un passato immobile e sempre disponibile da un lato, e dall’altro un uso strategico della sfera emotiva, cui si accennava prima, ossia la messinscena quasi teatrale, se non fosse per la sua drammaticità, di una nostalgia *ante litteram*. L’invenzione della tradizione, ci ricorda Eric J. Hobsbawm, mira alla soddisfazione del senso di appartenenza attraverso la sostituzione di un’egemonia reale con un’egemonia della “nostalgia”²³. La comunità tutta insieme si fa *tableau vivant* di un passato

che assume i colori esagerati dei canti epici di società fragili ed esposte a pressioni esterne irresistibili. Ciò comporta “ri-creare” un paesaggio culturale, o meglio “in-ventarlo”, nell’accezione che ne ha dato Roy Wagner, in riferimento alla capacità degli attori sociali di investire i simboli della propria cultura di nuovi significati (Wagner 1992). Perché ciò avvenga, l’abbiamo già detto, entrano in gioco sfera emotiva e senso del passato, ma ciò si realizza solo in spazi suscettibili di un’“eccedenza semantica”²⁴, come è appunto il santuario di Artemide *Orthia* a Sparta, attraverso un’operazione di *bricolage* simbolico. L’eccedenza semantica è rappresentata – mi sembra – proprio dalla morte dei giovani più robusti e più resistenti. La loro “distruzione” viene risemantizzata, in una cornice delegata alla sfera sacra: l’effetto è comunicare potenza/potere nel presente (di Sparta) e mostrare il valore del “passato” dietro il quale si cela la costruzione delle “origini”. Nella nozione di eccedenza resta implicita l’idea di scambio: Sparta si vede riconosciuto un primato identitario e gli spettatori ricevono un’occasione di recupero *sub oculos* del loro presunto passato, che consente loro di pensare per sé una collocazione accettabile nel nuovo contesto dell’impero greco-romano.

In realtà lo “spreco” di questi giovani segue una logica ancora più articolata, che non è qui possibile sviluppare, se non per cenni, ma che dipende dalle forti tensioni che la minuscola comunità spartana occulta, in primo luogo l’insopportabile sperequazione nella distribuzione della ricchezza fondiaria. La morte di questi giovani è onorata dalle loro famiglie attraverso l’erezione di colonne e statue (*mnemata*, accompagnati da iscrizioni a perenne memoria dei “vincitori dell’altare”, i *bomonikai*). La loro morte glorifica le famiglie di appartenenza e legittima la conservazione di privilegi socioeconomici che non sarebbero altrimenti sostenibili (Oliva 1972): in tal modo un passato inventato irrompe nella storia e sostiene un quadro sociale e politico basato sull’ordine verticale del tempo.

L’idea di eccedenza semantica è infine strettamente legata a quella di *lieux de mémoire*, ovvero gli spazi dove può operare il pensiero simbolico producendo un nuovo regime attraverso il richiamo alle radici²⁵: nei *lieux de mémoire* storia e memoria (che vanno sempre ben distinti) entrano in tensione e danno luogo a mutamenti nell’attribuzione di senso. L’idea di un “sovrappiù di senso” (*surplus de signification*) lascia campo

libero a nuovi ordini più adeguati, prodotti di una costruzione collettiva del *cultural heritage* e del *sense of past*. Una cosa è il “passato”, un'altra è il “senso del passato”: nel primo caso prevale la percezione della distanza e l'attitudine alla messa a fuoco, insieme con la capacità critica di cogliere le differenze e il cambiamento (ossia la conoscenza storica). Nel secondo caso l'attenzione è focalizzata sul legame di appartenenza, sulla continuità, sull'eredità (la tradizione)²⁶. Nei processi storici concreti entrambe queste dimensioni si intrecciano e concorrono a “filare” l'identità. Per tornare all'“eccedenza semantica”, mi sembra significativo che essa compaia in azione associata all'emotività, come nel caso spartano. È attraverso la sfera emotiva (cioè attraverso un'esperienza di confine, di limite e di potenziale disordine, come sempre è l'emotività rispetto al *logos*) che si opera lo scambio consentito dall'eccedenza di senso: solo così si mette in gioco l'identità.

Nel caso in esame, alla realizzazione di questo scambio è necessario, non meno degli Spartani, il pubblico esterno, quello dei viaggiatori che con la loro presenza ne certificano la legittima realtà. È un mondo colto nello sforzo di inventare e musealizzare i tratti più artificiosamente ancestrali, di un'ancestralità immaginaria e “domesticata” che ricuce gli strappi con un appello alla memoria delle origini e a un condiviso investimento in cui si intrecciano le due dimensioni della fedeltà e della memoria²⁷. Si tratta di costruire un regime di intelligibilità del presente attraverso il riferimento ad un passato in cui storia e mito tracciano il profilo dell'eredità ancestrale²⁸. Lo spettacolo “iniziativo” diventa così un cantiere che rielabora e riproduce nella loro forma originaria le presunte radici ancestrali al servizio di microidentità differenti in cerca di un solido e condiviso ancoraggio al passato e alla tradizione. A Sparta è il pubblico straniero a legittimare il processo di riconoscimento, senza il quale non vi è identità possibile: i “turisti” innescano anzi questo processo di “autoriconoscimento”. Gli Spartani diventano ormai se stessi, nel mutato paesaggio di potere del Mediterraneo ellenistico e poi greco-romano, solo alla presenza dello “straniero” in veste di viaggiatore-turista. Questo monopolio della memoria “originaria”, che gli Spartani di età romana si arrogano, manipola l'identità e la viola attraverso il pervertimento di quella *loi de participation*, richiamata da Louis Gernet²⁹. In questo cantiere delle “origini” sono

dunque gli “stranieri”, e possiamo ben usare a questo punto il termine “turisti”, a sostenere il peso principale, nella forma di un viaggio che è già in sé un ritorno, un *nostos*: da un viaggio a Sparta il turista antico tornava con il sentimento di un'identità ritrovata.

Note

* Questo testo è stato presentato al convegno *Tourism belongs to whom? Exploring tourism in theory and practice*, Palermo 17-19 giugno 2010. Sono grato agli organizzatori per averne autorizzato la pubblicazione in questa sede. Ho apportato poche modifiche che non alterano il contenuto dell'intervento.

¹ Alexopoulou 2009. Scarpi 1992: 9, 196. Non farò qui riferimento ai viaggi di Odisseo, quasi sempre “involontari”, ma non semplicemente “forzati”. In altri casi il *nostos* sembra annullato, ma è solo un'illusione: nell'*Eneide* il viaggio non prevede, è vero, il ritorno a Troia ma resta centrale il senso del ritorno alla casa delle origini.

² André, Baslez 1993. Riflessioni sul viaggiatore antico e sui primi germi di turismo si trovano, sotto il profilo dello statuto dello straniero, in Baslez 2008, al quale si rimanda anche per la prospettiva sociologica.

³ Casson 1994: 233.

⁴ Marasco 1978: 81ss., che allarga in particolare l'orizzonte degli interessi ai viaggi e pellegrinaggi per motivi religiosi e/o legati alla salute. Sulle difficoltà di distinguere tra turismo e pellegrinaggio cfr. ora Williamson 2005: 219-252.

⁵ Più recente e anche più sensibile ad aperture di tipo socio-antropologiche è il volume curato da Fasce, Camassa 1992. La dimensione simbolica è esplorata da Baslez 2003: 87-100. Sul successo “turistico” del santuario di Delfi è sufficiente richiamare la testimonianza di Plutarco, *Sugli oracoli della Pizia*, 394d.

⁶ Il concetto di *connectivity* è stato introdotto in questo campo con successo da Horden, Purcell 2000: 123ss.

⁷ Baslez 2008: 63ss.

⁸ Per Hartog (2002: 3-17), il viaggio diviene metafora efficace per osservare la “respirazione tra sé e l'altro della cultura greca”.

⁹ Erodoto I 29, trad. it. di V. Antelami, in Asheri 1988: 33. Testimonianze significative anche in Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 7, 2 e Plutarco, *Vita di Solone* 25, 1. Piccirilli 1976: 23-30. Camassa 2009: 67-92. Osservazioni utili anche in Baslez 2008: 56-57, 165. L'*apodemia* è un termine complesso che rimanda ad uno schema concettuale molto ampio, che coinvolge anche la sfera divina, cfr. Pironti 2008: 221-229.

¹⁰ Hartog 1992.

¹¹ Myres 1908: 121-168. Redfield 1985: 97-118.

¹² Baslez 2008: 160-166.

¹³ Trad. di E. Pegone, in Pegone 1997.

¹⁴ Schlesier, Zellmann 2004. Ne sono esempio paradigmatico i *Gulliver's Travels*, tra le prime testimonianze del successo legittimante del modello spartano. Higgins 1983: 513-531: «Spartan institutions have a general and specific relevance to the politics and ethics of *Gulliver's Travels* [...] I propose to show the political appeal Sparta had for Swift and the profound contribution of Spartan institutions to the ideal societies of *Gulliver's Travels*» (ivi: 513). Sulle affinità con il pensiero di N. Machiavelli si sofferma Lock 1980: 41-43. Impossibile qui dare conto dell'eccezionale presenza di Sparta nella costruzione dell'identità europea, bastino i seguenti ormai classici riferimenti: Ollier 1933 e Rawson 2002.

¹⁵ Cusumano 2006: 85-100 e Cusumano 2005: 113-30. Cfr. anche Scarpi 1992: 143 e Hooker 1984: 213-214.

¹⁶ Momigliano 1931 e Gargiulo 2004: 167-173.

¹⁷ Senofonte, *Costituzione dei Lacedemoni*, II 9: «[...] (Licurgo) avendo proposto come obiettivo desiderabile che rubassero il maggior numero possibile di formaggi dall'altare di Artemide Orthia, ordinò che altri giovani li frustassero [...]». Cfr. Platone, *Leggi* 633b. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 18, 1 (Piccirilli 1998: 265-266, con commento e bibliografia). Plutarco, *Sentenze laconiche*, 239 c-d. Pausania, III 16, 10-11. Marrou 1971; Vernant 1984: 13-27 e Vernant 2000: 151-186.

¹⁸ La prima parte della testimonianza di Cicerone (II 34) si riferisce al rituale della fustigazione (*diamastigosis*), mentre la seconda, suggellata da una dichiarazione autoptica (V 77) si riferisce verosimilmente al rituale dell'isolotto del *Platanistàs* sull'Eurota, descritto in dettaglio da Pausania (III 16, 10). Cicerone fece un *tour* in Grecia tra il 79 e il 77 a.C. Altre testimonianze in Luciano, *Anacharsis* 38 e

Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* VI 20. Lo spettacolo era noto ancora nel IV sec. d.C.: Libanio, *Orazione* I 23. Certamente questo tipo di pratiche ebbe fine con la presa della città da parte di Alarico nel 396 d.C. Dopo questa data restiamo privi di testimonianze.

¹⁹ Enorme la bibliografia. Mi limito al classico Brelich 1969: 113ss. Cfr. anche Scarpi 1992: 14-15 e 129-130.

²⁰ Cartledge 2001. Di «cultural tourism» parlano chiaramente Cartledge, Spawforth 2001: 207-208. Sulla ripresa del sistema iniziatico al tempo dell'imperatore Adriano, con l'esasperazione degli aspetti più brutali e la comparsa di meccanismi «nostalgici», si sofferma Kennell 2010.

²¹ Sul motivo della morte eroica o «bella morte» cfr. Loraux 1977: 105-120. Mi pare possibile definire questa pratica una parodia drammatica del *pro patria mori*.

²² Lévi-Strauss 1943: 122-139. In *Tristes Tropiques* Lévi-Strauss (1955) distingue queste due modalità di repressione, ma si potrebbe anche definirle due modalità d'integrazione.

²³ Sui paradossi della nostalgia Bettini 2002: 102ss. Come è stato chiarito in modo innovativo da una serie di ricerche riunite in Hobsbawm, Ranger 1987: mentre l'*antico* può divenire per un effetto paradossale recente e falso, l'*invenzione* è invece sempre spacciata e creduta come originale e autentica. È recentemente tornato a riflettere su questa categoria operativa Amselle 2008: 187-194.

²⁴ Sorcinelli 2009. Il concetto risale, che io sappia, a C. Lévi-Strauss, che ne fa uso nella sua introduzione a M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, del 1950, un bilancio dell'opera di Mauss, morto mentre era in corso di pubblicazione il volume. Riporto le parole di Lévi-Strauss in Mauss 1983: XLIX, «Dans son effort pour comprendre le monde, l'homme dispose donc toujours d'un surplus de signification [...] Cette distribution d'une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de la pensée symbolique». Non occorre ribadire quanto la nozione di *surplus de signification* sia stata stimolata dalla riflessione di Mauss sul dono, che implica l'idea stessa di eccedenza.

²⁵ Bruhns, Burguière 2003, in particolare laddove si fa riferimento al ricordo: «[...] au récit des origines pour justifier l'organisation de la société ou la possession d'un territoire [...] la figuration du lien social et la construction des identités» (*ibidem*: 38).

²⁶ Hobsbawm 1974: 13-27. Bloch 1988: 278-292, con la risposta polemica di Appadurai 1989: 201-219.

²⁷ Anderson 1996, a proposito del rapporto tra origini, ancestralità e nazionalismi; la riflessione di Anderson è esplicitamente legata ai tragici avvenimenti nella Jugoslavia nell'ultimo decennio del XX secolo.

²⁸ Bourdieu 1998: 50-51: «la ragione dell'esistenza umana ha natura sociale [...] è solo la società a rendere "importanti" le cose importanti» (trad. mia). Cfr. Calame 1998: 148.

²⁹ Gernet 2001²: 321.

Bibliografia

André J.-A., Baslez M.-F.

1993 *Voyager dans l'Antiquité*, Fayard, Paris.

Alexopoulou M.

2009 *The Theme of Returning Home in Ancient Greek Literature. The Nostos of the Epic Heroes*, Edwin Mellen Press, Lewiston (N.Y.).

Amselle J.-L.

2008 *Retour sur l'invention de la tradition*, in «L'Homme», 185-186: 187-194.

Anderson B.

1996 *Comunità immaginate*, Il Manifesto Libri, Roma.

Appadurai A.

1989 *The Past as a Scarce Resource*, in «Man», 16: 201-219.

Asheri D.

1988 *Erodoto, Le storie, libro primo. La Lidia e la Persia*, Fondazione Valla/Mondadori, Milano.

Baslez M.-F.

2003 *Voyager au-delà: la symbolique du voyage dans la pensée grecque*, in Duchêne H. (textes rassemblés par), *Voyageurs et Antiquité classique*, Edition EUD, Dijon: 87-100

2008 *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris.

Bettini M.

2002 *L'invenzione della nostalgia e le vacche degli Svizzeri*, in Bettini M., Calabrese O. (a cura di), *Bizzarra-*

Mente: eccentrici e stravaganti dal mondo antico alla modernità, Feltrinelli, Milano: 102-105.

Bloch M.

1988 *The Past and the Present in the Present*, in «Man», 12: 278-292.

Bourdieu P.

1998 *Leçon sur la leçon*, Les Editions de Minuit, Paris.

Brelich A.

1969 *Paides e Parthenoi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.

Bruhns H., Burguière A.

2003 *Présentation*, in *Imaginaires nationaux. Origines, usages, figures*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 58: 37-39.

Calame C.

1998 *Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque*, in «L'Homme», 38: 127-149.

Camassa G.

2009 *Scrittura e mutamento delle leggi in quattro culture del mondo antico (Mesopotamia, Anatolia ittita, Israele biblico, Grecia)*, in «Mythos» 3, n.s.: 67-92.

Cartledge P.

2001 *Spartan Reflections*, University of California Press/Duckworth, Berkeley & Los Angeles/London.

Cartledge P., Spawforth A.

2001 *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of Two Cities*, Routledge, Oxford.

Casson L.

1994 *Travel in the Ancient World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (I ed. 1974).

Cusumano N.

2005 *Spazio, corpo, identità. Definirsi e definire a Sparta*, in *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità*, Atti del 3° Incontro Orientalisti (Roma, 23-25 febbraio 2004), a cura di Gargiulo M., Peri C., Regalzi G., Roma, (<http://purl.org/net/orientalisti/atti2004.htm>): 113-30.

2006 *Devenir Spartiate*, in *La Guerre en tête. Journée d'études*, Paris 31 janvier 2003, in «Cahiers d'Anthropologie Sociale» 2 (éd. par S. D'Onofrio et A.-Chr. Taylor), L'Herne, Paris: 85-100.

- Fasce S., Camassa G. (a cura di)
1992 *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, ECIG, Genova.
- Gargiulo M.
2004 *Sulla parentela di Ebrei e Spartani*, in *Atti del XVII Convegno internazionale dell' AISG, Gabicce Mare 2003*, in «Materia Giudaica», IX/1-2: 167-173.
- Gernet L.
2001² *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, Albin Michel, Paris (I ed. 1917).
- Hartog F.
1992 *Lo specchio di Erodoto*, Il Saggiatore, Milano.
2002 *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino.
- Higgins I.
1983 *Swift and Sparta. The Nostalgia of "Gulliver's Travels"*, in «The Modern Language Review», vol. 78, 3: 513-531.
- Hobsbawm E. J.
1974 *La funzione sociale del passato*, in «Comunità» 171: 13-27.
- Hobsbawm E. J., Ranger T. (a cura di)
1987 *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- Hooker J. T.
1984 *Gli Spartani*, Bompiani, Milano.
- Horden P., Purcell N.
2000 *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Kennell N. M.
2010 *Spartans. A New History*, Wiley-Blackwell, New York.
- Lévi-Strauss C.
1943 *Guerre et commerce chez les Indiens d'Amérique du Sud*, in «Renaissance. Revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études» 1-2: 122-139.
1955 *Tristes Tropiques*, Librairie Plon, Paris.
- Lock F. P.
1980 *The Politics of 'Gulliver's Travels'*, Oxford University Press, Oxford.
- Loraux N.
1977 *La «belle mort» spartiate*, in «KTEMA» 2: 105-120.
- Marasco G.
1978 *I viaggi nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- Marrou H. I.
1971 *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma.
- Mauss M.
1983 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris (I ed. 1950).
- Momigliano A.
1931 *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, G. Chiantore (E. Loescher), Roma.
- Myres J. L.
1908 *Herodotus and Anthropology*, in R. R. Marett (ed.), *Anthropology and the Classics*, The Clarendon Press, Oxford: 121-168.
- Oliva P.
1972 *Sparta and her social problems*, Hakkert, Amsterdam.
- Ollier F.
1933 *Le mirage spartiate. Étude sur l'idealisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, De Boccard, Paris.
- Pegone E.
1997 *Platone, Leggi*, Mondadori, Roma.
- Piccirilli L.
1976 *Erodoto e l'apodemia di Solone*, in *Contributi di storia antica in onore di Albino Garzetti*, in «Pubblicazioni dell'Istituto di storia antica e scienze ausiliarie dell'Università di Genova» 14, Genova: 23-30.
1998 *Plutarco, Le vite di Licurgo e di Numa*, Fondazione Valla/Mondadori, Milano.
- Pironti G.
2008 *Sous le ciel d'Eryx. A propos d'Elie, Sur la nature des animaux*, X, 50, in Cartry M., Durand J.-L., Koch Piettre R. (eds), *Architecturer l'invisible*, Brepols Publishers NV, Turnhout: 221-229.
- Rawson E.
2002 *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- Redfield R.
1985 *Herodotus the Tourist*, in «Classical Quarterly» 80: 97-118.

Scarpi P.

1992 *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Marsilio, Venezia.

Schlesier R., Zellmann U. (eds)

2004 *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages*, LIT Verlag, Münster.

Sorcinelli P.

2009 *Viaggio nella storia sociale*, Bruno Mondadori, Milano.

Vernant J.-P.

1984 *Une divinité des marges: Artémis Orthia*, in «Recherches sur les cultes grecs et l'Occident», 2, Centre Jean Bérard, Naples: 13-27.

2000 *Tra onta e gloria: l'identità del giovane Spartiata*, in Idem, *L'individuo, la morte, l'amore*, Raffaello Cortina, Milano: 151-186.

Wagner R.

1992 *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano.

Williamson G.

2005 *Mucianus and a Touch of the Miraculous: Pilgrimage and Tourism in Roman Asia Minor*, in Elsner J., Rutherford I. (eds), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford University Press, Oxford: 219-252.

Abstracts

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
 Université de Toulouse-Le Mirail
 LISST-Centre d'Anthropologie Sociale
marlene.albert@wanadoo.fr

Memoria e oblio dei campi di concentramento dei Repubblicani spagnoli nel sud ovest della Francia

Nel 1939, alla fine della Guerra Civile spagnola, migliaia di Repubblicani oppositori del Generale Franco finirono in esilio in Francia. Sin dal loro arrivo, essi furono internati nei campi e costretti a condizioni di vita molto dure. Sino agli anni Settanta del Novecento, questo inglorioso episodio della storia francese è rimasto praticamente nell'oblio. Oggi, almeno nel sud del Paese, non passa giorno in cui qualcuno non evochi la memoria dell'esilio e dell'internamento dei Repubblicani spagnoli in Francia. Questo contributo, basato sul caso del Campo di Le Vernet, mostra il processo che dall'oblio ha condotto alla memoria dei campi e ne analizza le caratteristiche.

Parole chiave: Memoria; Oblio; Campi di concentramento; Repubblicani spagnoli; Ebrei.

Memory and oblivion of the internment camps of the Spanish Republicans in South-West France

In 1939, at the end of the Spanish Civil War, which set Republicans against General Franco partisans, tens of thousands of them flowed into exile in France. Upon their arrival, they were interned in camps where living conditions were very hard. Until the 1970s, this inglorious episode in the history of France had practically fallen into oblivion. Today, in the south at least, never a day passes but somebody evokes the memory of exile and internment of Spanish Republicans in France. This paper - based on the Camp of Le Vernet case - shows the process that leads from oblivion to recovery of the memory of the camps and analyses what characterizes this memory.

Key words: Memory; Oblivion; Internment camps; Spanish Republicans; Jews.

EUGENE COHEN
 Department of Sociology and Anthropology
 College of New Jersey, Ewing, New Jersey
cohen@tcnj.edu

Sensible men and serious women: order, disorder, and morality in an Italian village

For over a decade, anthropologists engaged in a vigorous debate regarding the utility, meaning, and explanation of honor and shame in Mediterranean communities. There are competing interpretations regarding these cultural constructions, but no consensus. Partly, this is a result of examining honor and shame as discrete domains deriving from more fundamental conditions.

In this paper, I examine, in detail, the ethnography of honor and shame in a central (Tuscany) Italian village. I use these data to contend honor and shame are not encapsulated domains, but are part of a wider and fundamental cognitive framework and world view involving the nature of inter-personal relations, understandings regarding the attributes of human nature and an agonistic perception of the human condition.

Keywords: Italy (Tuscany); Honor; Shame; World View; Inter-Personal Relations.

Uomini responsabili e donne serie: ordine, disordine e moralità in una comunità italiana

Per più di un decennio gli antropologi si sono impegnati in un acceso dibattito sulla pertinenza, il significato e il senso dell'onore e della vergogna nell'area del Mediterraneo. Le interpretazioni fornite per queste costruzioni culturali sono state spesso contrastanti e non si è raggiunto un accordo. Ciò è dipeso, in parte, dal fatto che l'analisi ha riguardato l'onore e la vergogna intesi come ambiti separati derivanti da altre condizioni fondamentali.

In questo contributo, propongo, in particolare, un'etnografia dell'onore e della vergogna presso una comunità dell'Italia centrale (in Toscana). L'obiettivo è mostrare come queste due sfere, lungi dall'essere isolate, vadano invece inserite in un più ampio quadro cognitivo e in una visione del mondo che coinvolge le relazioni interpersonali, la comprensione degli aspetti della natura umana e del suo modo di percepire agonisticamente la propria condizione.

Parole-chiave: Italia (Toscana); Onore; Vergogna; Concezione del mondo; Relazioni interpersonali.

ANTONINO CUSUMANO
 Università di Palermo
 Dipartimento di Beni Culturali
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo
dancus@tiscali.it

Pane al pane e vino al vino

È noto che il pane e il vino rappresentano due pilastri centrali delle basi alimentari dei popoli del Mediterraneo, essendo entrambi i frutti fecondi e millenari di due fondamentali piante di civiltà: il grano e la vite. In quanto segni eccellenti di riproduzione ciclica della terra e per ciò stesso di rifondazione del vivere e dell'esistere, pane e vino sono simboli paradigmatici dell'indissolubile simbiosi tra l'umano e il vegetale, tra l'umano e il sovraumano. Assicurando la transizione dalla natura alla cultura, il loro consumo ha contribuito a determinare status e gerarchie, a plasmare forme e pratiche rituali, a conferire identità e memoria, a dare ordine e significato al mondo. Per alcuni aspetti in opposizione dialettica, ponendosi il pane sul versante del cotto e il vino su quello del fermentato, l'uno e l'altro sono nella prassi e nella lingua popolare siciliana elementi complementari di un'endiadi formale e concettuale, di un binomio semantico irresistibile e inscindibile, significanti indiscutibilmente diversi ma – a livello delle strutture profonde – sostanzialmente riconducibili ad un comune orizzonte di senso.

Parole chiave: Relazioni pane-vino; Fermentazione; Simboli; Proverbi; Riti.

“Pane al pane e vino al vino”. *Symbolical meanings of bread and wine in Mediterranean cultures*

It is known that bread and wine are two fundamental pillars of the basic diet of the peoples of the Mediterranean, being both thousand-year old and fruitful products of two key plants of civilization: wheat and vine. As excellent signs of the cyclical reproduction of the earth and thereby of the re-foundation of life and existence, bread and wine are paradigmatic symbols of the indissoluble symbiosis between the human and the vegetable kingdom, between the human and the superhuman. By ensuring the transition from nature to culture, their consumption has contributed to determine status and hierarchy, shape ritual forms and practices, give identity and memory, give order and meaning to the world. Being in some respects in dialectical opposition, as bread is cooked and wine is fermented, they are both, in practice and in the Sicilian vernacular, complementary elements of a formal and conceptual hendiadys, of an irresistible and inseparable semantic pair, significant indisputably different, but – at the level of deep structures – essentially referable to a common horizon of meaning.

Key words: Bread-wine connection; Fermentation; Symbols; Proverbs; Rituals.

NICOLA CUSUMANO
 Università di Palermo
 Dipartimento di Beni Culturali
 Viale delle Scienze - 90100 Palermo
remocl@libero.it

Turisti a Sparta: il passato che non torna e l'invenzione della tradizione

Quando è nato il “turismo culturale”? Di solito il punto di partenza generalmente indicato e privilegiato è l'Europa del Settecento. Tuttavia è possibile esplorare altre culture, più distanti nel tempo, ma pur sempre strettamente collegati alla nostra, almeno nell'autorappresentazione dell'identità di cui si alimenta il nostro Occidente.

Si focalizzerà l'attenzione sul mondo greco, con alcune osservazioni generali sul viaggio culturale che è alla radice stessa della storiografia: destinato a divenire in seguito un *topos* obbligato nelle dichiarazioni proemiali degli storici, il viaggio, anzi i viaggi, del *pater historiae* Erodoto introducono ad un'esplorazione sottile e ambigua dell'identità greca. Tuttavia, è il “turismo” culturale a Sparta, divenuto rapidamente tappa obbligata della classe dirigente greco-romana, a fornire il caso più interessante.

Parole chiave: Turismo culturale; Memoria; Passato; Origini; Sparta.

Tourists in Sparta: the past that does not come back and the invention of tradition

When the “cultural Tourism” is born? The point of departure is generally identified in the European culture of XVIII century. Nevertheless it's possible to examine other cultures, which are historically more remote, but at the same time strictly connected with our, in accordance with the status of “identity” that characterizes Occidental world. The attention will be focalised on the ancient Greece. This paper will reserve some reflections to the cultural travel and his relevance among the Greeks. A meaningful example is the travel of the historians: since Herodotus, it has been considered an element necessary and topical, as we can observe in the proemial declarations. The travels of Herodotus, the pater historiae, enable a penetrating and ambiguous exploration of the Greek identity. In the second part of the paper the focus of attention will be on Sparta, a celebrate destination of the cultural travels of the Greek and Roman elite. This town, for many reasons, provides the most attractive case-study.

Key words: Cultural Tourism; Memory; Past; Origins; Sparta.

DAVID D. GILMORE
 Dept. of Anthropology
 Stony Brook University
 Stony Brook NY
dgilmore@notes.cc.sunysb.edu

Peasant and Others in Rural Spain. The Relevance of Models

Since the days of Eric Wolf, most social scientists have routinely depicted peasants as oppressed and exploited, as the bottom rung of society. But are peasants always down-trodden and despised? Can peasants enjoy a high status, be respected, even admired in their society? This paper offers a modest corrective to the prevalent Marxist view from Andalusia (southern Spain). There, peasants – even the poorest – so long as they had a piece of land, represented a solid middle class in local terms, enjoying a relatively prized status. I try to explain the structural context of this glaring exception to the generic paradigm of peasant subjugation by describing the status of peasants relative to other agrarian social classes.

Key words: Peasants; Stratification; Social class; Spain; Andalusia.

I contadini e gli Altri nella Spagna rurale. L'importanza dei modelli

Dai tempi di Eric Wolf, la maggior parte degli studiosi di scienze sociali ha rappresentato i contadini come oppressi, sfruttati e collocati al rango più basso della società. Ma i contadini sono davvero così disprezzati e oppressi? Possono invece apprezzare la loro condizione, essere rispettati e diventare persino oggetto di ammirazione? Questo articolo offre un modesto correttivo alla prevalente visione marxista dell'Andalusia (Sud della Spagna). In questa regione i contadini – anche i più poveri – in quanto proprietari di un terreno, rappresentavano un solido ceto medio locale, tenuto in una certa considerazione. Cerco di illustrare il contesto strutturale di questo caso di studio, che costituisce un'eccezione al generico paradigma del contadino assoggettato, descrivendo la sua condizione in rapporto alle altre classi sociali del mondo agrario.

Parole chiave: Contadini; Stratificazione; Classe sociale; Spagna; Andalusia.

ELISABETTA GRANDE
 Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro,
 sede di Alessandria
 Dipartimento di Studi giuridici ed economici
 Via Mondovì 8, 15100 Alessandria
elisabetta.grande@jp.unipmn.it

Diritti Umani egemoni: il caso della circoncisione femminile. Un appello a considerare seriamente il multiculturalismo

L'articolo si interroga sulle differenze che intercorrono fra la circoncisione femminile e le altre pratiche modificatrici degli organi sessuali, in particolare la circoncisione maschile e la mastoplastica additiva, e spezza una lancia a favore dell'applicazione di uno standard unico di valutazione delle diverse pratiche modificatrici. Solo un approccio inclusivo, che tratti "noi" al pari degli "altri", può infatti restituire credibilità all'idea di diritti umani "universali", che altrimenti rischiano di diventare meri strumenti di egemonia culturale. Per prendere sul serio il multiculturalismo occorre, insomma, secondo l'autrice, utilizzare un approccio integrativo, che metta davvero tutte le pratiche culturali sullo stesso piano.

Parole chiave: Multiculturalismo, Egemonia culturale; Diritti Umani; Circoncisione maschile e femminile; Mastoplastica additiva.

Hegemonic Human Rights: the Case of Female Circumcision. A call for taking multiculturalism seriously

In addressing the issue of female circumcision, the paper suggests that only a comprehensive approach towards all modifications of sexual organs, using a single, not a double, standard will make the human rights discourse on sexual organs' modifications less imperialistic, more effective and less assimilating. A more inclusive notion of human rights, a notion that includes "us" – the Westerners – as well as "them" – the "Others" – serves, it is argued, to give credibility to the "human rights spirit". What makes female circumcision a human rights' violation while male circumcision and breast augmentation are considered acceptable and even respectable cultural practices? Trying to find out the reason for singling-out female circumcision, the author will briefly address a number of issues, including health concerns, patient's consent (choice), sexual fulfillment limitation, and beauty requirements in different cultures. Taking multiculturalism seriously, it is argued, calls for an integrative approach towards the plurality of cultures and practices.

Key words: Multiculturalism; Cultural Hegemony; Human Rights; Female/Male Circumcision; Breast Augmentation.