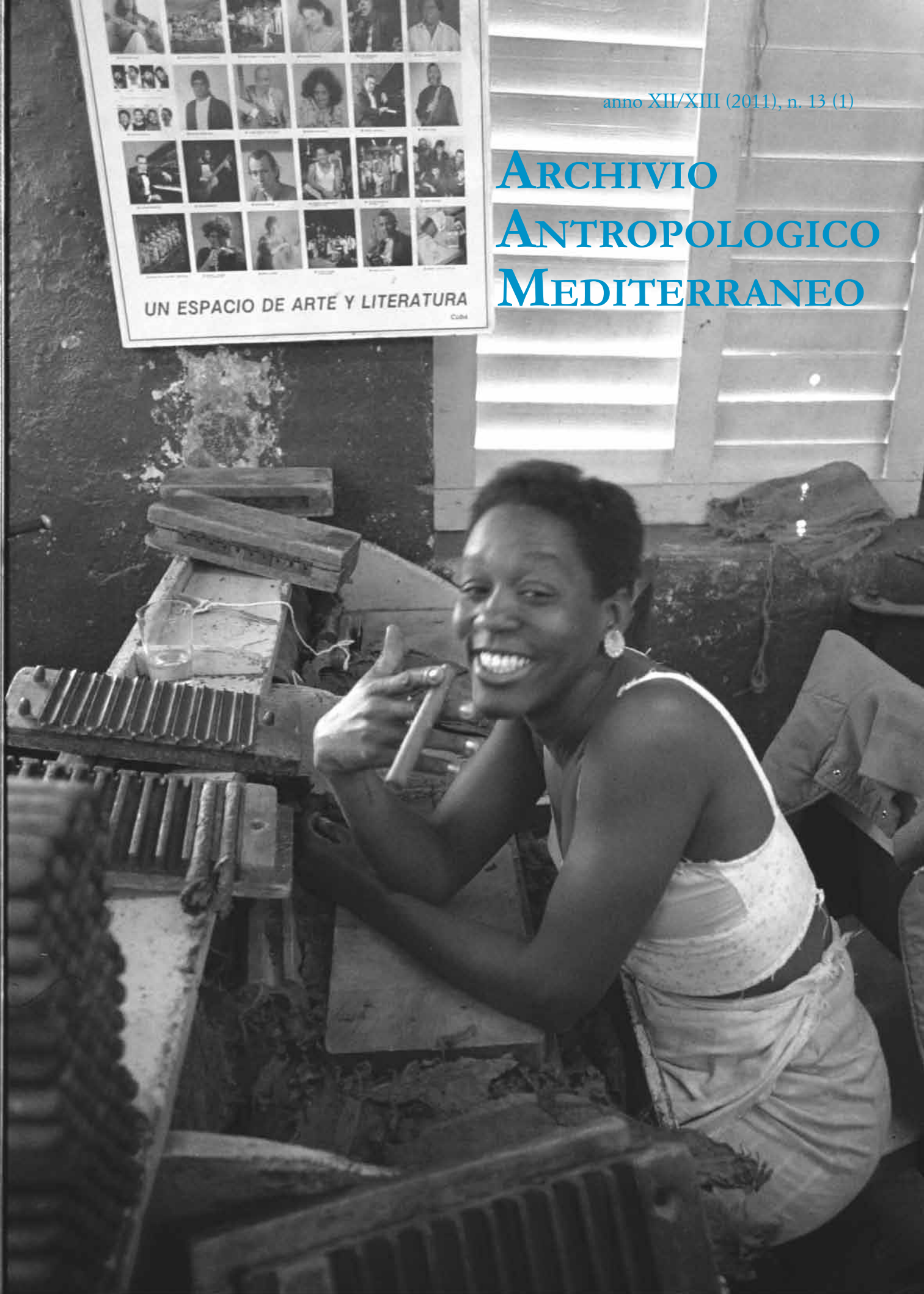


anno XII/XIII (2011), n. 13 (1)

# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

UN ESPACIO DE ARTE Y LITERATURA

Cuba





ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XII/XIII (2011), n. 13 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

Direttore responsabile  
GABRIELLA D'AGOSTINO

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

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

Impaginazione  
ALBERTO MUSCO

*Comitato scientifico*

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

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

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

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

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

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

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

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

MONDHER KILANI

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

PETER LOIZOS

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

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

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



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



fondazione ignazio buttitta

## Indice

### Ragionare

- 5 Tzvetan Todorov, *Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo*
- 11 Ulf Hannerz, *Operation Outreach: Anthropology and the Public in a World of Information Crowding*
- 19 Helena Wulff, *Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations*
- 27 Ralph Grillo, *Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK*

### Ricercare

- 37 Valentina Rametta, *Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario*
- 55 Paolo Favero, *Blessed be the Good Soldier: Cinema, Media and the Manufacturing of Nationhood in Post 9/11 Italy*
- 67 Stefano degli Uberti, *Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'altrove nel Senegal urbano*
- 85 Tommaso India, *La cura dell'uchimvi: nota sulla medicina tradizionale dei Wabehe della Tanzania*
- 101 Alessandro Mancuso, *Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu*

### Divagare

- 119 Antonino Buttitta, *Don Chisciotte innamorato*

### Documentare

- 131 Giuseppe Giordano, *Stabat Mater di tradizione orale in Sicilia*

147 Abstracts

*In copertina:* Foto di Nino Russo (Vinales Cuba, 1993)

Valentina Rametta

## *Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario*

*E il Coyote che canta / è lasciato fuori / perché  
temono / il richiamo / del selvatico. [...]   
Mi piacerebbe poter dire / Il Coyote sarà  
per sempre / Dentro di voi. / Ma non è vero.*

Gary Snyder, *Turtle Island*

### 1. Premessa

Una delle dominanti culturali che ha caratterizzato il panorama intellettuale dell'ultimo trentennio del Novecento è stata la riflessione sul paesaggio, sviluppando un repertorio di approcci disciplinari, temi e discorsi che, dall'ecoantropologia di Lanternari fino alle esperienze dell'*Ecological Art*, hanno fatto dell'oggetto-paesaggio la vera chiave ermeneutica e il supremo aspetto formale di tutto il pensiero postmoderno<sup>1</sup>. La tendenza alla "paesaggiologia" della cultura contemporanea, sintomo di una rivalutazione intellettuale al cui fondo si trova la volontà di un mutamento dei paradigmi tradizionali, si è trasformata però molto velocemente in uno slogan del postmodernismo accademico, arenandosi entro le secche intellettuali di un uso volgarmente apologetico. Questo carattere paesaggistico del pensiero contemporaneo rivela il paradosso di quella che Lyotard, ormai nel lontano 1979, ha definito la "condizione postmoderna": da un lato, l'esigenza di decentrare e riconfigurare l'orizzonte epistemologico delle categorie culturali e antropologiche, e il tentativo di formulare un nuovo umanesimo attraverso il ritorno del "paradigma escluso" nella cartografia dei saperi umani, e dall'altro la mutazione dello spazio materiale, l'eclissi radicale della natura che il critico neomarxista Fredric Jameson individua come il problema centrale delle società contemporanee:

Il Postmodernismo è ciò che ci si trova di fronte allorché il processo di modernizzazione si è compiuto e la natura è svanita per sempre. [...] si tratta di un mondo più compiutamente umano, nel quale tuttavia la "cultura" è diventata un'autentica "seconda natura",

un'immensa e storicamente originale *acculturazione del reale*, un grande balzo verso quello che Benjamin chiamava ancora "estetizzazione della realtà" (2007: 6).

In un classico dell'antropologia contemporanea, divenuto molto presto uno dei manifesti ideologici del pensiero postmoderno, Marc Augé indicava nello spazio una delle «figure dell'eccesso» che contraddistinguono la *surmodernité*, «un mondo che non abbiamo ancora imparato a osservare»; ed avvertiva che per misurarne la portata antropologica «abbiamo bisogno di re-imparare a pensare lo spazio» (1996: 33, 37). Il ritorno del paesaggio nella coscienza contemporanea è il tentativo di fare i conti con questa necessità di ripensamento, al centro di un problema epistemologico e antropologico, e di uno scollamento estetico-cognitivo tra soggetto e ambiente che lo stesso Augé individuava nella dialettica tra luoghi e non-luoghi (1996: 711). Il mutamento vertiginoso della spazialità urbana e del paesaggio naturale, che costituiscono il Giano bifronte della nostra modernità (La Cecla 1988, 2008), sono forse pensabili criticamente e antropologicamente in maniera diversa. La congiuntura creatasi tra collasso economico e collasso ambientale è connessa all'esportazione, e ad una espansione prodigiosa del modello economico occidentale in aree fino a oggi non ancora cooptate dagli interessi geopolitici internazionali<sup>2</sup>. L'unificazione tecnoeconomica delle diverse realtà geopolitiche, sotto la pressione del capitalismo finanziario internazionale, continua a suscitare reazioni sul piano etnico, religioso, sociale e artistico, intrecciando questi aspetti in un campo eterogeneo di ricollocazione discorsiva delle alterità in gioco, nel quale proprio il paesaggio costituisce un elemento fondamentale di resistenza culturale. In tal senso l'idea di *Wilderness*, del paesaggio selvaggio, emerge con una vocazione antagonista rispetto ai discorsi sul paesaggio *tout court*, immettendo in essi una forma di riattivazione politica e contro-culturale del senso. Questo aspetto deve spingere a riformulare i termini della questione. Il discorso sul paesaggio deve essere liberato da una visione appiattita sull'ideologema "natura *vs* cultu-

ra”, che nella letteratura antropologica ha assunto una funzione quasi dogmatica di rappresentazione dialettica (Descola 2005; Lai 2001), per essere riguadagnato alla coscienza critica e all’antropologia come campo di interazioni complesse e come categoria antropologica dell’immaginario, in cui il concetto di paesaggio, inteso in modo estensivo e polisemico, non è solo il prodotto storico di una cultura, in termini di relativismo ambientale e sociale, ma la traccia di un paradigma culturale universale e transstorico di pensiero complesso e di pensiero *engagé*, ovvero di pensiero implicato in un doppio senso: come «reciprocità di prospettive in cui l’uomo e il mondo si fanno vicendevolmente da specchio» (Lévi-Strauss 1996: 243) tra iterazioni fisiche, cognitive e simboliche, e come pensiero critico rispetto al presente (Meschiari 2008, 2010a; Serres 2000).

Ripartendo dal problema della mutazione dello spazio e dell’eclissi della natura quali fatti emergenti del presente, emerge in parallelo un aspetto antropologico importante: una penetrazione e una colonizzazione storicamente originali della natura e dell’inconscio. Si tratta non solo dell’espansione del *cityscape* e del neocolonialismo economico oltre la portata del sistema mondiale capitalista (Klein 2007), ma della distruzione delle sacche di resistenza ecologica e culturale del Terzo Mondo e delle cosiddette culture di interesse etnografico operata dalla Rivoluzione Verde e dall’espansione degli interessi geopolitici continentali (Jacobs 1991). La distruzione dell’elemento naturale in un’epoca di dissoluzione ambientale implica la riduzione progressiva degli ambiente primari e la conseguente “dislocazione dell’alterità”, di un’esperienza dell’altro deprivata della sua alterità, o più precisamente della “condizione” di alterità, per cui «l’altro della nostra società non è più la Natura, come avveniva nelle società precapitaliste, bensì in qualcos’altro ancora da identificare» (Jameson: 2007: 57). La prospettiva dialettica che emerge da questa riscoperta del paesaggio, come soggetto antropologico e come oggetto culturale, mostra dunque simultaneamente la sparizione della natura di fronte alla progressiva estetizzazione della realtà<sup>3</sup>, nel momento in cui la perdita di carisma e il contenimento sistematico dell’energia teorica<sup>4</sup>, la retorica dell’identità e della neoetnicità, dell’onnivora omologazione delle alterità su scala globale, ha spinto a ripartire proprio dal paesaggio come nuova entità mentale per ripensare e cartografare i conflitti del presente (Jarvis 1998; Meschiari 2008).

## 2. Antropologia del paesaggio

Di fatto, se in Europa l’interesse per lo spazio

urbano e per il paesaggio come processo culturale ha continuato a essere l’accezione di senso privilegiata attraverso la quale perimetrare e ridefinire la dialettica uomo/ambiente, affiancata al nuovo motivo *politically correct* della *Green economy*, molto raramente la discussione si è spostata oltre i limiti geografici dei luoghi antropizzati, e poco o nulla è stata la riflessione sul paesaggio come modello cognitivo trasversale di una ecologia profonda e come strumento di critica culturale della società moderna. In tal senso la particolare latitudine antropologica del concetto di *Wilderness* negli ultimi trent’anni si è agganciata ad alcuni movimenti politici, e a esperienze artistiche e letterarie di grande impatto critico e culturale, un filone esile ma energico che ha fatto da ponte tra riflessione ecologica, riflessione sociale e pensiero creativo, all’interno dei quali gli studi etnoantropologici sul paesaggio occupano un posto centrale e quasi consustanziale alla formulazione stessa del discorso sulla *Wilderness* (Baird Callicot 1998, 2008; Haen, Wilk 2006; Milton 1993; Nelson 1997; Oelschlaeger 1991, 1992; Rasula 2002; Scriven 1997; Shepard, McKinley 1969).

Prima di addentrarci nella *Wilderness*, la cui fenomenologia culturale copre un vasto campo di esperienze eterogenee che in America possono designare tanto il rapporto con la natura selvaggia di un pensatore libertario quanto quello di un cacciatore di cervi, occorre avanzare alcune precisazioni di carattere epistemologico sul “discorso paesaggio”. Nella letteratura sull’argomento il termine incontra una sorgività e una polisemia che non sempre è stata accolta in modo operativo, come utile indeterminata in grado di comprendere la fluidità dialettica dei concetti quali strumenti di un tipo di sapere, e dei relativi effetti di conoscenza che tale campo specifico è disposto a un dato momento ad accettare. La posta in gioco non è la discussione sulle modalità e sulle procedure di definizione dell’oggetto-paesaggio, ma ripensarne la pensabilità, «risvegliare un concetto assopito e di rimetterlo in gioco su una scena nuova, anche a costo di rivolgerlo contro se stesso» (Deleuze, Guattari 2002: 75), trovare idee che rendano testimonianza di quel «labirinto di interazioni» della «complessità umana e del flusso storico» di cui parla Feyerabend (2008: 16). Partendo dalla consapevolezza che in ogni strumento d’osservazione è insito un pregiudizio ideologico, una «fede percettiva» (Knapp 1985) che configura e rappresenta il campo di interazioni, bisogna muoversi nella direzione di una «frequente rinuncia alla ragione» (Feyerabend 2008: 146), impiegando il concetto di paesaggio come un concetto-valvola. Non si tratta di una sortita arbitraria dalle dialettiche per avallare un nuovo vuoto epistemologico, piuttosto il tentativo



di colmare quest'ultimo e ripensare le 'trappole dialettiche' riconoscendo al termine paesaggio il gioco ambivalente, negativo/positivo del ritaglio e della rarefazione (Calenge 2003; Lanternari 2003; Rogier 2009; Turri 1974; Zagari 2011). Questo *détournement*, questa virata di profilo implica non solo un ribaltamento di certe conclusioni critiche, ma soprattutto lo smarcamento dei discorsi prodotti sul paesaggio, e degli epicicli *a latere*, circolati come manifesti di propaganda di un certo nichilismo ermeneutico morbido e ilare<sup>5</sup>. In quest'ottica il termine paesaggio diviene inclusivo e poroso, diviene un concetto *border crossing*, ad autoingerimento, che può accidentalmente produrre novità contenendo l'appiattimento ideologico, a favore di un riverbero delle differenze pensate come l'idea del *bricolage*<sup>6</sup> di Lévi-Strauss (1996: 30-35), un repertorio dalla composizione eteroclita che interroga i concetti astratti del discorso teorico come segni materiali di una costellazione di esperienze.

Affinché l'antropologia del paesaggio abbia un respiro generalista e multidisciplinare, non basta prendere il soggetto paesaggio e intorno ad esso chiamare a raccolta due o tre scienze, piuttosto occorre che questo "soggetto" non appartenga a nessuna di esse e venga creato nuovamente, divenga un oggetto mentale inedito e una *condizione* per l'esercizio del pensiero. In questo senso, lasciare che il concetto di paesaggio imploda l'idea di *Wilderness* potrebbe sviluppare quella coscienza critica che manca da tempo dalle abitudini intellettuali locali. L'antropologia del paesaggio, dunque, si configura come un sapere ipotetico che deve ridefinire e riguadagnare continuamente il proprio oggetto-soggetto, offrendo di esso un fascio di interpretazioni intrecciate, una catena di rapporti frastagliati ricca di affluenti laterali che ingrossano il corso, ponendo come problema ermeneutico centrale quello della percezione, rappresentazione e scrittura del paesaggio, non riducibile a un modello unitario e ripetibile ma a un sistema di rapporti microdialogici, connettendo regimi di discorso differenti in un concorso di cause a più dimensioni. Immettere il concetto di *Wilderness* nell'orizzonte antropologico dei discorsi sul paesaggio non significa creare un sottoinsieme di questo o una variante dell'idea di natura, ma segue un doppio movimento e una doppia esigenza: contrapporlo in modo dialettico al concetto di paesaggio *tout court*, per tentare quel *détournement* interpretativo della dialettica natura *vs* cultura da un lato, e introdurre una nuova entità mentale (nuova quantomeno nel contesto italiano che ne fa tranquillamente astrazione) che possa far emergere l'urgenza e il bisogno di tornare a praticare, e costruire, il pensiero dell'*Altro/ve*. In Italia, di fatto, il concetto di *Wilderness* non esiste, se non in

una visione importata di scarsa penetrazione intellettuale e politica<sup>7</sup> o come accessorio di una riscrittura *à la mode* dell'argomento<sup>8</sup>, le cui intenzionalità riproducono la deriva commerciale e populista di una cultura che non riesce ad affondare il coltello della critica e stempera la ricerca, il confronto con ciò che è "altro" in un'immagine di facile e immediato consumo di massa (Centini 2003, Meli 2007).

L'esigenza di confrontarsi con oggetti mentali nuovi e inediti non è solo un bisogno intellettuale ma antropologico in senso profondo, riguarda tanto l'ingerenza ecologica, oggi sempre più al centro dei problemi planetari, quanto la necessità di una svolta etico-culturale (Ahmed, Shore 1995; Lanternari 2003). Siamo cioè al nocciolo di un movimento primario nell'esperienza del mondo, del quale la nostra contemporaneità – che si è appena lasciata alle spalle i fasti dei giochi linguistici del postmoderno – ha dismesso le coordinate. Il punto di vista che ritengo possa essere sviluppato proprio grazie alla grande "lezione di alterità" della *Wilderness*, è una resistenza alle abitudini intellettuali occidentali che appiattiscono l'asprezza e la durezza dell'*Altro/ve* in un moto perpetuo di conflitti e di identità esclusive, una "resistenza cognitiva" della percezione ai parametri della surmodernità globale che continua a precipitare ogni *Altro/ve* nello scenario consumato delle gastronomie etniche oppure nella creazione di un nemico da addomesticare e addormentare, magari rilocandolo in una riserva per convertire un pezzo di *Wilderness* in una piantagione destinata agli agrocanturanti o alla costruzione di una diga per l'irrigazione controllata (Hansford Vest 2005).

### 3. Sulle tracce della Wilderness

Dicevamo che l'idea di *Wilderness* è una lezione di alterità, ma è un concetto antropologicamente complesso e abbastanza imprevedibile anche lì dove è stato "inventato", perché può designare esperienze e concettualità della natura selvaggia molteplici, dalle nuove filosofie agrarie di Wendell Barry ai movimenti bioregionalisti, dagli anarcoprimitivisti alle ricerche etnoantropologiche di Richard Nelson, dall'ecologia profonda alla ricerca del mito delle terre estreme di un giovane della *middle class* (Berry 1977; Cafard 2003; Kerasote 2000; Kilgo 1995; Krakauer 1996; Lopez 2006; McGinnis 1998; Nelson 1983, 1997; Peacock 1990; Snyder 1992; Zerzan 2001). In questo magma eterogeneo, il cui tema dominante, affrontato in modo sistematico, è la riflessione tra uomo e natura e l'attenzione posta al problema dell'ecologia umana nella sua duplice tensione culturale e biologica, è possibile rintracciare la cellula staminale da cui si è generata l'idea

di *Wilderness*, concetto che fa i conti con un paesaggio materiale e mentale che è quello della cultura americana, la cui convivenza – tragica e costante – con i nativi è stata il confronto permanente con l’alterità non riducibile e non assimilabile (Lopez 1990; Nash 2001). Per la storia culturale europea non è possibile individuare un’esperienza radicale come questa, poiché il gioco dialettico/dialogico con i grandi spazi selvaggi e con le popolazioni “fuori legge” si era concluso durante il Medioevo, già dall’età dei comuni e dall’intensificarsi della dialettica città/campagna, concettualmente parallela all’invenzione del paesaggio moderno (Lai 2000; Meschiari 2008; Turri 1998). In tal senso Roderick Nash parla del concetto di *Wilderness* come ingrediente fondamentale nella costruzione dell’immaginario e dell’identità americani<sup>9</sup>, cresciuti in un paesaggio che ha mantenuto una continuità almeno fino a duecento anni fa, non disturbata dalle rivoluzioni industriali e dalla lunga storia culturale di un continente come l’Europa<sup>10</sup>:

La *Wilderness* è stata l’ingrediente base della cultura americana. Dalle materie primarie della *Wilderness* fisica, gli americani costruirono una civiltà. Con l’idea di *Wilderness* hanno cercato di dare identità e senso alla loro civiltà. [...] I luoghi selvaggi e gli elementi selvaggi ancora oggi godono di una popolarità diffusa. Di fatto, la salvaguardia della *Wilderness* è di nuovo minacciata dai tanti visitatori entusiasti e dallo sviluppo economico. Sorprendentemente, la *Wilderness* è in pericolo dall’attuale passione per la morte. Dalla prospettiva della storia intellettuale, questa rivalutazione è rivoluzionaria (Nash 2001: xi).

L’autore sta additando due aspetti fondamentali alla base dell’idea di *Wilderness*: essa ha a che fare con la percezione delle “qualità”, della “condizione” materiale di alterità dei luoghi, e *Wilderness* è anche rischio, esposizione verso il limite. L’idea di *Wilderness* ci mette di fronte a una dimensione materiale e a una dimensione che potremmo definire spirituale e filosofica, o più precisamente mitopoietica. Queste due dimensioni antropologiche non sono dicotomiche, ma si dispongono sul medesimo livello di costruzione semantica, sullo stesso piano del significato, articolato dal gioco simultaneo della percezione e della rappresentazione di ciò che è “altro” nella sua irriducibilità. Per comprendere meglio questo aspetto, è utile riferirsi all’etimologia della parola *Wilderness*: *will(d)-deor-ness* ovvero, da un lato il termine *wild*, col valore di “fuori controllo”, “senza regole”, “selvaggio”, “incolto”, e dall’altro *deor*, riferito alla selvatichezza propria degli animali, mentre il suffisso *-ness* indica condizione e qualità attribuita agli oggetti. La *Wilderness*

sarebbe la condizione di selvatichezza, lo stato proprio degli animali selvatici, mentre il *wil-deor* è proprio l’animale allo stato selvatico:

Nell’Antico Germanico e nel Norreno, da cui si è sviluppato in gran parte il termine inglese, la radice sembra essere stata *will* con il significato descrittivo di arrogante, ostinato, o incontrollabile. Da *willed* è venuto l’aggettivo *wilde* [selvaggio] utilizzato per trasmettere l’idea di un essere smarrito, indisciplinato, disordinato, o confuso. [...] Applicato inizialmente alla condotta umana, il termine è stato esteso ad altre forme di vita. Così l’antico inglese *deor* [animale] è stato preceduto dal prefisso *wild* per indicare le creature che non sono sotto il controllo dell’uomo. [...] A questo punto la derivazione di *Wilderness* è chiara. *Wildeor*, dalla forma contratta *wilder* ha dato luogo a *wildern* e infine *Wilderness*. Etimologicamente, il termine significa *wild-deor-ness*, il luogo degli animali selvaggi (Nash 2001: 1-2).

La *Wilderness* è la condizione dell’animale selvatico e, metonimicamente, il luogo dell’animale in quanto luogo anarchico al di fuori del controllo umano. Ciò che per la percezione *fa Wilderness* è la totale autonomia, l’assoluta indipendenza delle condizioni di esistenza del selvatico. È in gioco una doppia tensione: il rapporto con l’animale e la fascinazione che l’alterità selvatica esercita sull’immaginario. Lo storico e antropologo Jay Hansford Vest, concentrandosi sul suffisso *-ness*, ricorda che nelle regioni dell’Europa del nord e nelle lingue celtogermaniche questo era impiegato nella costruzione dei toponimi (si pensi ai toponimi scozzesi Loch-Ness, Fife-Ness o Buchan-Ness) e riconnette il termine all’idea di uno spazio materiale fuori controllo, alla condizione di selvatichezza propria del paesaggio:

In *will-der-ness*, allora esiste una “volontà-della-terra” [*will-of-the-land*], e in *wildeor*, c’è una “volontà-dell’animale” [*will-of-the-animal*]. Un animale selvatico è *self-willed-animal* un animale allo stato selvaggio, e similmente, le terre incolte sono *self-willed-land*, “luogo-fuori-controllo” (Vest 1985: 324).

Vest assimila l’idea di *Wilderness* sia alla selvatichezza degli animali che del paesaggio, concentrandosi anch’egli sul medesimo particolare sottolineato da Nash: il *self-willed*, la volontà selvatica. Lo strato profondo poggia dunque su una qualità che ha a che fare con le condizioni di esistenza concreta dei luoghi e degli animali, cioè sulla percezione di un’esistenza “altra” volitiva, autonoma e anarchica. Per tale ragione l’immagine della *Wilderness* poggia sull’assenza dell’uomo e sulla propria in-

trinseca, ostinata volizione, da cui, secondo Vest, sarebbe emersa l'idea di una "volontà della terra": la *Wilderness* non è un oggetto ma si riferisce a uno stato, una condizione, una durata qualitativa senza io<sup>11</sup>. Hansford Vest insiste sull'idea di *Wilderness* come terra che possiede un intrinseco *will power*, una forza selvaggia fuori dell'ordinario, e per tale ragione questi luoghi erano ritenuti dai primi indoeuropei luoghi sacri:

Il culto della natura per i primi indoeuropei era basato sul tema tradizionale dei luoghi naturali sacri, alieni alla profanazione umana e della loro tecnologia. Questi luoghi naturali erano *Wilderness* nel senso più profondo del termine; erano intrisi di forza volitiva [*wille force*] – autonoma, ostinata, incontrollabile – e di energia spirituale. Per questo i primi indoeuropei percepivano in essi un senso di mistero sacro, una presenza numinosa. Ed è da questa tradizione che emerge il concetto di una "volontà della terra" [*will-of the land*], il concetto di *Wilderness* (*ibidem*: 325).

È interessante notare come il termine inglese *will*, "volontà", da cui il verbo *to will* con il significato di "desiderare intensamente, volere" ma anche "dominare con la forza", e l'aggettivo *willed*, "dominato da altrui volontà", adombrano questi elementi di tensione dialettica (Nash 2001; Vest 1985). Tutte questi aspetti sono strettamente connessi all'idea di volizione, alla volontà di compiere delle azioni in un senso inatteso che Hansford Vest ha chiamato il *self-willed*, un soggetto fuori controllo che non sottostà a nessuna regola. Si potrebbe dire che la *Wilderness* è la cognizione di questa volizione individuale ed enigmatica di un oggetto della percezione che non è del tutto un oggetto, e in un certo senso anticipato dal desiderio. Ma la volizione bifronte, della terra e dell'animale, ci dice qualcosa di più sulla *Wilderness*. Essa implica l'idea di un comportamento, della presenza di forze in situazioni di vita significative, che magistralmente Gaston Bachelard (1975) chiamava «la legge dell'immaginazione degli atti», e ne svela il proprio doppio fondo dialettico: il fuori controllo come "non-istituito" e "fuori legge", da cui si è sviluppata l'immagine del "non-umano" e, per polarizzazione successiva, dell'anti-umano, dell'alterità per eccellenza. Le conseguenze intellettuali di questa idea di volizione si applicano direttamente, e si oppongono per sé stesse, all'ambiente regolato e ordinato che è specifico della nozione di civiltà.

Da un punto di vista antropologico la concettualità dell'idea di *Wilderness* come forza volitiva dei luoghi, potrebbe essere estesa nell'elaborazione di un modello analitico complesso nello studio dei sistemi ideologici delle diverse culture in rap-

porto al paesaggio e alla *Sacred ecology*, come suggerito *in nuce* dalle osservazioni di Hansford Vest (1985). Di recente infatti si è sviluppato lo studio dell'archeologia dei luoghi naturali, cioè dei siti non modificati dall'uomo ma iscritti all'interno di una topografia e di una topologia rituale precisa (Berkes 1999; Bradley 2000). Questi luoghi notevoli del paesaggio sono stati percepiti, per certe peculiarità geomorfologiche, come *ierofanie*, come manifestazioni del sacro. Queste potrebbero essere connesse, a livello più generale e trasversale di analisi, allo studio delle origini della percezione e della rappresentazione dello spazio, tenendo in conto il concetto di *Wilderness* come categoria dinamica nell'ecologia del paesaggio (Oelschlaeger 1991). Il senso del sacro dei luoghi presso molte culture di interesse etnografico rivela una certa connessione con l'idea di *Wilderness* da un punto di vista cognitivo, si pensi agli Aborigeni della Terra di Arnhem, che dividono il territorio tra luoghi sicuri e luoghi insicuri, il cui pericolo è connesso ad un alto livello di sacralità; i Gourmantchè del Burkina Faso, nel cuore dell'Africa nera, i quali percepiscono il loro villaggio come avvolto dalla presenza dello spazio selvatico che chiamano *fuali*<sup>12</sup>, una zona geografica ambigua, in continuo movimento e incombente su di essi (Cartry 1979). O ancora, la geografia sacra dei Saami, che si estende sul territorio seguendo degli snodi nevralgici che chiamano *sejdi*, luoghi naturali sacri scelti nel paesaggio per le loro peculiarità morfologiche (Meschiari 2002/04: 64). L'ipotesi non è appiattare le differenti cosmologie a una invariante a-culturale, ma collocare le analisi etnografiche all'interno di un dibattito teorico più generale sui nessi che legano la topologia e i concetti dell'alterità, cogliere il "come" di una costruzione dialettica primaria, all'interno della quale l'idea di *Wilderness* sia intesa come modello interpretativo e come categoria operativa di fenomeni analoghi in culture altre, ovvero che tenga conto di alcune *invarianti* nella percezione e rappresentazione del paesaggio tra società di cacciatori-raccoglitori, e ridiscuta in modo analogo, cioè in una prospettiva etnoecologica, il moderno interesse per il paesaggio di *Homo Metropolitanus*.

#### 4. La condizione della Wilderness

L'idea di *Wilderness* e il concetto di volizione poggiano su qualcosa che potremmo definire interazione tra due *presenze* o tra due *volontà*, qualcosa che implica un'irriducibilità del rapporto dialettico tra corpo e paesaggio, e tra identità e alterità, che non presuppone solo un *aut aut* tra soggetto e oggetto, piuttosto li *inerisce* l'uno nell'altro. Le dina-

miche tra selvaggio/civilizzato (*scilicet* natura/cultura, da cui dinamico/statico, pericolo/sicuro) non sono solo coppie oppositive di rappresentazione del mondo, ma poggiano su un piano connettivo, vicinale e consistente, una zona di indiscernibilità che tocca e riversa uno nell'altro. La variazione implica l'effetto di una intrusione, che avvicina il gioco dialogico della volizione in un doppio movimento: l'io è un qui e l'altro è un altrove, ma simultaneamente si fa l'esperienza inversa, cioè l'io è un altro/altrove e l'altro è un qui. La chiave di lettura della *Wilderness* americana risiede proprio in questo dislivello percettivo, il quale è storicamente il dislivello tra Vecchio e Nuovo Mondo, altalenante tra due tensioni: il confronto permanente tra il luogo noto, familiare e leggibile, e un luogo ignoto, senza coordinate leggibili<sup>13</sup>. Nel dinamismo di questo confronto/scontro continuo, il pensiero americano ha saputo scorgere un *valore* pregnante nell'alterità del paesaggio selvaggio, paesaggio che è anche, e sempre, alterità di luoghi e popoli. L'idea di *Wilderness* implica che la relazione tra il Sé e l'Altro è innescata a partire dal paesaggio, nel quale la percezione di una differente volontà di controllo sembra essere stata un dato che ontologicamente ha preceduto l'identità. In quanto tale, la *Wilderness* come concezione culturale storicamente determinata è espressione di un dualismo dialogico che conferisce ai due termini in questione una processualità fortemente dinamica. Per la mentalità americana la *Wilderness* rappresenta questo dualismo concentrico, dove il polo della natura, del paesaggio concreto, dell'animale e del confronto permanente con i popoli indigeni del continente non conduce invariabilmente, in una sorta di relazione causa-effetto, all'alternativa tra assimilazione, domesticazione ed estraneità, ma quasi ad una impossibilità di contenere e addomesticare integralmente l'Altro/ve. La riflessione sul rapporto uomo/natura in ambito americano ha una tradizione molto lunga (Buell 1995), sin dai primordi dell'avventura coloniale del continente, e in particolare negli ultimi duecento anni ha sviluppato un corollario di temi connessi in modo fondativo alla convivenza con i nativi (Lopez 1990). Diversamente dal contesto europeo, che di ritorno ha elaborato un'immagine talvolta sfocata, talvolta fantastica dell'alterità del Nuovo Mondo, la *Wilderness* ha portato a emersione un complesso spettro di esperienze dell'altro, non soltanto quale *impasse* «di un io che nel momento in cui è chiamato a rappresentare l'altro, di fatto riconferma se stesso» (Cocchiara 2000: 25), ma di una fascinazione, di una penetrazione della volizione selvatica nella mentalità e nell'ideologia collettiva, che ha prodotto una moltitudine di esperienze tradottesi anche in pratiche di sperimentazione sociale alternative

all'ordine centrale dello Stato (Scriven 1997).

La penetrazione dell'idea di *Wilderness* nell'immaginario americano è tale da essere un tassello fondamentale anche nella costruzione della storia e dell'identità religiosa del paese (Rolston 1992). L'ideologia della cristianizzazione, sviluppatasi come costola della più generale idea di progresso e di civilizzazione secondo i canoni già descritti dalla tradizione antropologica del “fardello dell'uomo bianco”, ha associato il concetto di *Wilderness* a quello di terra desolata, minacciosa, priva di cultura e senza legge, in questo caso sovrapponendo al “senza legge” della dimensione sociale l'assenza della legge divina. Il significato germinale della *Wilderness*, di luogo fuori dal controllo, subisce un restringimento semantico. Implicando l'idea di un luogo indipendente dall'azione umana, nel senso della non dipendenza da altrui volontà se non quella del *self-will*, dell'autodeterminazione, ha prodotto un'accezione negativa del concetto di *Wilderness* accentuandone il polo del “non-umano”. La *Wilderness* assume l'aspetto di una terra disordinata e disabitata, *terra nullius* al confine dell'umanità, che designa paradossalmente un luogo dell'assenza, un luogo privo di vita. Con questo carattere ideologico il termine fa ingresso per la prima volta nel 1526, nella traduzione anglosassone dei testi biblici di William Tyndale, e per questa via verrà accolto nelle Scritture come equivalente di “deserto” (accezione ancora presente nei dizionari di oggi) condizione di solitudine e selvatichezza (Nash 2001: 3). La *Wilderness* biblica declinata come *wildlife*, vita allo stato selvaggio, e *wildland*, terra incolta e vergine, può essere dunque un concetto reazionario di propaganda nazionalista, non solo in contrapposizione agli indigeni da civilizzare e assimilare, ma strettamente legata al paradigma agropastorale dell'ideologia giudeocristiana, ampiamente diffuso nella cultura puritana americana e ancora oggi largamente presente. Si pensi ad esempio all'idea di *Wilderness* sviluppata dal movimento dell'Agrarianismo di Wendell Berry e al suo «manifesto del contadino impazzito» (1977), e al *Biblical Agrarianism* legato all'esperienza delle comunità tradizionali giudeocristiane come i Mannoniti o gli Amish (Inge 1966).

Le radici della storia culturale del continente configurano la civilizzazione come “creatrice” della *Wilderness*. Essa è stata il paradigma dell'uomo della frontiera, del pioniere venuto nel Nuovo Mondo, attratto non solo dal desiderio di terre da sfruttare ma da uno stile di vita «che assomiglia sempre più a una condizione di spirito, a un intuito libertario che preferisce alle lotte sociali e di religione la lotta con gli elementi» (Meschiari 2010a: 38). Come ricorda Roderick Nash (2001: 27-30), per il pioniere la *Wilderness* è una lotta con le forze della natura. Nel

magma dei documenti più disparati – resoconti di viaggio, diari, memoriali, riflessioni filosofiche e naturalistiche – nella costruzione della grande epopea del processo di civilizzazione e di «conquista della Wilderness» (*ibidem*: 24), questa è indicata con termini che riflettono tutta l'intensità emotiva e il carico di fascino subito, descritta attraverso metafore militari, come in una sfida al limite dell'esposizione. La rilevanza culturale della Wilderness (un'idea di paesaggio che in Europa non ha analoghi, paragonabile forse, per rilievo culturale, alla "scoperta" delle Alpi nell'ultimo quarto del Settecento<sup>14</sup>, e alla presa nell'immaginario dell'amalgama tra scienza e letteratura delle *rêverie* geologiche, cfr. Meschiari 2008: 17-45), rappresenta per la mentalità americana l'idea di un confronto inevitabile con una volontà ostile. Il Nuovo Mondo dei pionieri, del *frontiersman*, è un "altro" mondo non misurabile. La geografia fisica delle vaste aree popolate da una vegetazione primordiale, da paesaggi aspri e rocciosi, da popoli selvaggi e da animali ostili, comincia a oscillare ambiguamente tra spirito di controllo e respiro libertario, tra cancellazione e nostalgia. La dimensione materiale della Wilderness intreccia una dimensione spirituale a cavallo di un'invenzione duplice tra luogo e idea, tra natura e cultura, in un paese in formazione pulsante di contraddizioni. La contraddizione è anche l'oscillazione tra due visioni opposte del mondo, tra due sentimenti della natura che Henry David Thoreau individuava nel conflitto tra l'assoluta libertà dello stato selvaggio contrapposta «a una libertà e una cultura puramente civili» (1989: 11).

Per comprendere bene questa dialettica lacerante, vorrei mettere in parallelo due frammenti di due scrittori vissuti entrambi agli inizi del Novecento e autori di due testi sulla vita degli uomini di frontiera. Il primo frammento è di Horace Kephart, che trascorse gli ultimi venticinque anni della propria vita nelle Great Smoky Mountains della Carolina del Nord. In un testo pubblicato nel 1913 dal titolo *Our Southern Highlanders*, che racconta la vita dei montanari di origine scozzese nella regione meridionale dei monti Appalachi, scrive:

Per qualsiasi pioniere – e per le loro donne e figli – la vita era una lunga, dura e crudele guerra contro la forza degli elementi. [...] La prima lezione della vita di frontiera era la fiducia in sé stessi. «Confida solo nelle tue braccia», ti dice la Wilderness, «contro il freddo e la carestia e i nemici, oppure certamente morirai!». Ma c'era una compensazione. [...] E la ricompensa per coloro che resistevano era la più pura indipendenza che possa esistere sulla terra. [...] «Io sono l'artefice del mio destino, io sono il capitano della mia anima» (1913: 306).

Ciò che appare immediatamente evidente è l'associazione della Wilderness con il primitivo impulso del *self-willed*, il rapporto con una situazione non governabile, la condizione del mondo senza legge nel quale l'uomo è a confronto con le forze elementari. Kephart non era un pioniere lanciato allo sbaraglio nella Wilderness degli Appalachi ma un intellettuale attratto dalla vita libera del confine. Il dettaglio non è irrilevante. Kephart si comporta da etnologo, descrivendo il modo di vivere dei montanari di frontiera, il contesto ecologico, la geografia delle montagne, le abitudini alimentari, la lingua e i canti, ma in parte le intenzioni del testo sono quelle di uno scrittore. L'incipit del libro si apre con il riferimento a un racconto di Edgar Allan Poe nel quale si fa allusione alle montagne selvagge del West Virginia, «il primo riferimento in letteratura a uno dei montanari delle regioni del sud» (*ibidem*: 13). Kephart dice che le terre della Carolina del Sud sono avvolte dal mistero, di quelle regioni non si conosce molto. In occasione del suo primo soggiorno nelle Great Smoky Mountains, tra le cime più alte del sistema degli Appalachi, esistevano solo una manciata di articoli di giornale «scritti da questa generazione, che descrive la terra e il suo popolo», ma non esistevano «racconti o storie che parlassero delle intime conoscenze locali [...] intorno a queste dimore nell'America orientale c'era uno strano silenzio; era una *terra incognita*» (*ivi*). Il giro di riferimenti che Kephart compie, da Poe al reperimento di informazioni sulla regione, mettono in luce alcune connessioni della Wilderness con i temi etnoantropologici. Kephart dedica capitoli interi al rapporto con i nativi della regione, al dialetto montano, ai canti e ai detti, agli aspetti del folklore scozzese trapiantato, e sembrano animare in lui una volontà di comprensione dei conflitti e il fascino per una *terra incognita* da guadagnare prima di tutto all'immaginario. Il sottotitolo del libro rivela molto bene questa doppia natura, a cavallo tra lo *storytelling*, tra racconto di una epopea, la grande avventura dei montanari negli Appalachi, e lo studio, la comprensione del loro stile di vita.

In un testo praticamente coevo a quello sui montanari di Kephart, pubblicato appena un anno prima da Francis Parkman, un giornalista e pittore di paesaggio che percorse la *Oregon Trail*, una delle vie di migrazione verso il nord del continente americano durante l'avventura della frontiera, appare però anche qualcos'altro. Diversamente dal precedente, il testo di Parkman, che descrive la vita nella regione delle Rocky-Mountain dell'Oregon, è intriso di nostalgia per un mondo e per un paesaggio in rapida trasformazione, svelando l'altro volto della Wilderness:



Invece di tende indiane, con il loro trofeo di arco, lancia, scudo e scalpi penzolanti, abbiamo villaggi e città, località di soggiorno per chi cerca divertimento e salute in una società piacevole, moda di Parigi, riviste, la più recente poesia e l'ultimo nuovo romanzo. [...] Il bisonte è sparito e dei tanti milioni rimangono le ossa. Bestiame domestico e recinti di filo spinato hanno soppiantato le grandi mandrie e i pascoli sconfinati. Quelle serenate disarmoniche, i lupi che ululano nella sera intorno al fuoco di bivacco del viaggiatore, hanno ceduto all'arsenico e ridotto al silenzio la loro musica selvaggia (1912: XVIII).

Ben lontano dall'essere un ritorno periodico del buon selvaggio nel pensiero addomesticato della società civilizzata, il corto circuito che descrive Parkman, rievocando l'immagine della moda di Parigi e dell'arsenico in quella che fino a un decennio prima era *terra incognita* di bisonti e lupi, sembra essere la feritoia da cui emerge una realtà che è già entrata nel passato e nel ricordo. La musica delle alture selvagge è diventata un oggetto del desiderio, è diventata uno stato della mente. Nell'immagine di Parkman la *Wilderness* di fatto, non c'è già più, creando una specie di brusio immaginario dall'andamento intermittente in cui si ascolta la storia scalfirsi, tra accelerazioni e immobilità dialettiche, tra immagine presente e immagine latente, tra perdita irreparabile e nostalgia.

##### 5. *La Wilderness come scrittura di luoghi*

Tentando alcune possibilità d'esplorazione del contemporaneo interesse per la *Wilderness*, vorrei suggerire alcuni autori camminando attraverso una manciata di testi che hanno plasmato un genere letterario largamente praticato negli Stati Uniti, quello della *Nature Writing* o *Landscape Writing*, traducibile in modo approssimato con "scrittura della natura" o "letteratura di paesaggio"<sup>15</sup> (Lopez 1989, 1997; Rasula 2000). L'attenzione rivolta dalla critica alle forme di scrittura del paesaggio è largamente documentato sia dall'emergere nella letteratura e nella sociologia di nuove istanze militanti, come l'ecocritica, l'ecofemminismo, l'ecocentrismo (Fromm, Glotfelty 1996; Iovino 2006; Scriven 1997), sia dall'osmosi delle strutture di *fiction* e di *non-fiction* nella sperimentazione delle strategie discorsive, rendendo estremamente magmatico il panorama dei generi e il confine tra essi (Elis - Boshner 1996). Questo carattere plurale della letteratura americana, a cavallo tra scienza e letteratura, rivela un bifrontismo dell'immaginario che, diversamente dall'Europa e ad eccezione di pochi autori come Michel Serres o Kenneth White, non si è tra-

dotto nell'*aut-aut* di un bilinguismo ma ha saputo produrre cordate interdisciplinari di grande respiro generalista. Nel pensiero americano la *Wilderness* e il rapporto con il paesaggio è sempre stata una riflessione all'incrocio tra letteratura e scienza già a partire dalle prime descrizioni dei coloni trasferiti nel Nuovo Mondo, una "tradizione" che si è mantenuta costante anche presso i padri fondatori del pensiero americano moderno, i trascendentalisti, passando attraverso la letteratura modernista fino a oggi (Buell 1995; Kilgo 1995; Lopez 1997; Nash 2001). La *Wilderness* suggerisce un problema di scrittura che si rivela essere un problema di "traduzione" dell'alterità, di ricerca di un linguaggio, di strategie narrative adeguate di penetrazione espressiva e analitica.

La letteratura sulla *Wilderness*, che conta circa cinque o sei centinaia di volumi variamente indicizzabili tra testi filosofici, geografici, naturalistici, etnografici, manifesta la radicale indifferenza nei confronti della dialettica tra scienza e letteratura, e tra linguaggio poetico e linguaggio scientifico, rivelandone un'originaria connivenza e convivenza, aperta al qualitativo e al plurale. In questo senso l'idea di *Wilderness* si traduce in una lezione di metodo, in una impalcatura per strutture complesse che rendano testimonianza delle diverse dimensioni implicate nel paesaggio in rapporto all'uomo, e dell'uomo in rapporto al paesaggio. Paesaggio e scrittura diventano un terreno unico, un unico problema di spazi e di luoghi. Nelle parole di Gary Snyder si comprende lo scarto, in certa misura utopico, in cui si colloca questa particolare prassi della scrittura:

Nutriamo la speranza di creare una letteratura della natura contemporanea, che abbia radici profonde, che celebri la meraviglia del mondo naturale e che attinga alla bellezza – essendone al tempo stesso artefice – delle conoscenze scientifiche, straordinariamente ricche. Una letteratura, ancora, che possa affrontare la questione dei danni terribili che vengono perpetrati in nome del progresso e dell'economia mondiale (Snyder 2008: 45).

Per Snyder gli «esploratori della mente selvatica» sono gli scrittori e gli artisti, e «l'immaginazione poetica» è il territorio della mente selvatica (*ibidem*: 80). Da un ecosistema scaturisce un tipo di poesia e di storia che definisce «la letteratura dell'ambiente», e questa ha sempre a che fare con un'«ecologia dell'immaginazione» (*ibidem*: 46). Per gli scrittori americani parlare di *Wilderness* come di un oggetto immobile in una sola di queste dimensioni dell'esperienza, non restituisce l'idea di una conoscenza e di un sapere che è sempre saper-altro, di una prassi della scrittura che volge prima

di tutto alla lezione dell'etnopoetica (Snyder 1992). La letteratura della natura sorge nel mezzo di un territorio che sa intrecciare natura e cultura, attraversando opere poetiche e non narrative, di storia naturale e di etnologia, le scienze ecologiche e della terra. Un esempio di questo genere bilingue di letteratura sono *The Rediscovery of North America* (1990) e *Home Ground. Language for an American Landscape* (2006) di Barry Lopez, uno scrittore-faro della *Wilderness* contemporanea. Nel primo testo, ripercorrendo le ragioni storiche e ideologiche dell'ecicidio dei nativi americani da parte dei coloni europei, l'autore sostiene che sia stato il risultato dell'incapacità dell'Occidente di leggere la ricchezza geografica e culturale dell'Altro Mondo, e quasi a volerne sanare la percezione compone un catalogo di popoli e di luoghi del Nord America:

Questa breve litania di nomi, dovrebbe risvegliare in noi il senso di ampiezza di questo paesaggio [...]. Si tratta ancora, in qualche modo, del Nuovo Mondo. Si tratta di luoghi con cui possiamo avere ancora uno scambio profondo (Lopez 1990)

La necessità catalogatoria di Lopez, rievocata con un linguaggio e una prosa "poetica", rivela la portata antropologica del dire i luoghi come atto mitopoietico. Questo stesso sguardo antropologico anima l'altro testo, *Home Ground* (2006), un'opera imponente che Lopez concepisce come un glossario di termini inglesi, francesi, spagnoli e nativi delle forme del paesaggio e dei modi di dire il paesaggio, compendiato da più di quaranta scrittori, ognuno dei quali si è occupato di una o più voci ricostruendone la definizione, la storia linguistica, la geografia e il sapere tradizionale. L'operazione di Lopez vuole contrastare un linguaggio che «sta collassando in una vaga lista di parole anonime» (*ibidem*: XVI), e recuperare la profondità di saperi e conoscenze che una sola parola è in grado di riattivare, e per questo il glossario di Lopez sembra fare appello al potere analitico e poetico dei saperi tassonomici delle culture di interesse etnografico. Un'operazione analoga è infatti quella affrontata dall'antropologo Keith Basso (1996), il quale nel suo lavoro sul paesaggio e la lingua Apache spiega che la maggior parte delle loro storie e dei loro racconti tradizionali «comincia con un riferimento a una particolare caratteristica del paesaggio – un nome specifico come *butte*, *mesa*, fiume, o un altro elemento» (*ibidem*: 62). I nomi dei luoghi sono il punto di partenza per comprendere gli eventi e i sistemi di valori condivisi, l'emergere di una storia personale e collettiva in cui il paesaggio è indistinguibile dall'esperienza, qualcosa che non può essere compreso se non con una approssimazione narrativa.

L'idea di *Wilderness* dunque è connessa, sin dalle origini culturali del concetto, a una modalità di scrittura e ad alcuni temi cruciali, e universali, dell'antropologia tradizionale (Lee, DeVore 1968; Lévi-Strauss 1968). La caccia, la raccolta, l'evoluzione, l'ecologia, il rapporto con l'alterità animale e naturale (Nelson 1983, 1997; Kerasote 2000; Shepard 1998), sono al centro di un più vasto interesse culturale sulle strategie di sopravvivenza ambientale e sulle competenze ecologiche (Haen, Wilk 2006; Milton 1993). L'antropologia americana, cui si devono le ultime monumentali monografie prodotte, ha saputo connettere la ricerca etnoantropologica con le necessità concrete della condizione contemporanea, un'idea militante dell'antropologia capace di tentare strategie di *orientering*, convertendo la tendenza alla musealizzazione delle culture di interesse etnografico in materia viva capace di parlare al presente, di rispondere in modo efficace, sul piano della coscienza ecologica, alla crisi dell'immaginario e alla crisi ambientale del momento.

La rilevanza culturale assunta da questi grandi temi è visibile nel lavoro di uno dei più attivi etnologi e *nature writer* americani, Richard Nelson, il cui lavoro si è concentrato sulle culture indigene dell'Alaska e sul ruolo della caccia nell'immaginario americano contemporaneo (Nelson 1983, 1997). La sua ricerca sul campo presso i Koyukon della regione boreale dal titolo *Make Prayers to the Raven* (1983), che si è tradotta in una militanza attiva per la causa ambientale delle foreste del nord America contro le speculazioni delle industrie del legno e dei minerali, è stata la base *fictionale* per una serie televisiva nazionale in cinque atti, a testimonianza dell'emergere di un interesse per i problemi dell'ambiente, e della rilevanza dell'antropologia nel dibattito contemporaneo. Lo stile saggistico di Nelson riflette molto bene l'inclinazione dell'antropologia americana a traghettare una cultura nella coscienza collettiva di un'altra, il tentativo di indicare delle direzioni a partire dal confronto operativo con l'alterità, ridimensionando l'antropocentrismo del modello culturale occidentale. I lavori etnografici di Richard Nelson, come quelli di una fitta schiera di autori *Wilderness*, sperimentano strategie discorsive di *creative nonfiction writing*, una scrittura che si dichiara creativa e che non rinuncia al "malinteso" dell'incontro con l'altro, e a un bisogno di immaginare, di colmare quello che Lévi-Strauss, a proposito del pensiero selvaggio, ha definito il «temporaneo scarto che separa la ragione analitica dall'intelligenza della vita» (1996: 268). Certamente si potrebbe interpretare questa caratteristica dell'etnoantropologia connessa all'interesse per la *Wilderness* come effetto dell'antropologia cosiddetta postmodernista, che ha avuto il merito

di far emergere spazi più ampi di riflessione epistemologica generale. Ciò che appare evidente è che le prospettive di questo tipo di ricerca rivelano un radicalismo nella messa in crisi delle modalità standard di costruzione etnografica attraverso il ricorso alle strategie di *storytelling*, il quale ridefinisce i criteri del *topos* dell'osservazione partecipante, calettata e interamente tradotta in un'antropologia militante e in una coscienza di resistenza.

### 6. *La nostalgia del selvatico*

Tutti gli scrittori di paesaggio, siano essi poeti o etnologi, hanno scritto della *Wilderness* contenendosi in essa. Lo scavo culturale e linguistico intrapreso, attraverso l'approfondimento della lettura della varietà del paesaggio, la militanza attiva nella difesa dell'ambiente, nella causa dei diritti dei popoli indigeni, nella critica allo stile di vita addomesticato del pensiero occidentale, nell'immaginare utopie di convivialità tra uomo e natura, hanno trovato nella *Wilderness* il *playground* di connessione tra necessità e concettualità, tra profondità analitica e sguardo poetico, tra ideologia ed ecologia. L'idea di *Wilderness* è l'immagine di un presente remoto che interseca gli strati biologici e culturali dell'esperienza del paesaggio, un paradigma di pensiero ed un terreno nel senso proprio, in cui registrare le interferenze tra mente e paesaggio ma soprattutto il potenziale antropologico dell'*essere-per* del paesaggio, che «non sempre attivato, raramente ascoltato, può dire qualcosa di determinante sul passaggio [...] dalla conoscenza alla coscienza, dal dire al predire» (Meschiari 2010a: 16). Perché proprio una delle vocazioni della *Wilderness* è quella di essere pensiero *engagé* e *outsider* allo stesso tempo (Scriven 1997), ed è oggi sorgente di riflessioni sul modo in cui i luoghi fanno la mente, sull'importanza ecologica ed etica degli etnopaesaggi, sullo stato della cultura e sulla condizione umana. Per molti studiosi "selvaggi", come Kerasote, Nelson, Snyder, Shepard e Zerzan, la *Wilderness* implica una battaglia per le idee e una lotta per le immagini, una resistenza all'alienazione simbolica, ecosistemica e politica del mondo moderno (Zerzan 2007). Dall'ultimo posto nella scala delle preoccupazioni sociali l'idea di *Wilderness* rimette la questione ambientale al primo, obbliga a un prudente realismo ecologico, a rivedere tutte le priorità politiche ed economiche del pianeta. In questo senso David Foreman, ripartendo dal grado zero della *Wilderness*, afferma che

Questa ostinazione della terra [*self-willed land*] è il senso della *Wilderness*, e adombra in esso tutti gli altri. *Wilderness* significa "al di là del controllo umano". La

terra fuori dal controllo umano è uno schiaffo in faccia all'arroganza dell'umanesimo – elitario o dell'uomo comune, capitalista o socialista, primo o terzomondista; e per loro, è anche qualcosa da temere (Foreman 2000: 33).

In questo ideale schiaffo all'arroganza del modello antropocentrico si muovono alcune tra le più significative esperienze di resistenza conviviale legate all'idea di *Wilderness*. È il caso del bioregionalismo sviluppato da Gary Snyder e Max Cafard, un approccio conoscitivo, etico, economico, ideologico e sociale che si basa sull'educazione al riconoscimento nel territorio delle unità ecosistemiche, la "bioregione", che contribuiscono a plasmare le politiche pubbliche e accrescere i legami dei movimenti popolari con la terra. L'idea di bioregione è connessa al "pensiero selvaggio", cioè ai sistemi di interazione delle società tradizionali con quelle parti della natura intese come comunità. La fascia granitica di un bacino fluviale, una porzione di costa, una catena montuosa, sono delle particelle di alterità, cioè luoghi in cui dominano i «processi selvatici», e sono uno strumento eco-orientato di invenzione di «una nuova cultura regionale transnazionale» (Snyder 2008: 116). Max Cafard precisa questo aspetto contrapponendo il nazionalismo dei "regionalisti" all'ampiezza attraversata da una moltitudine di linee e processi della "regione", relativizzando «le pseudo-politiche e le pseudo-economie di ogni sistema di potere» (2003: 11). Il bioregionalismo si mostra non solo come contestazione dell'omologazione ambientale, dell'appiattimento della varietà ecosistemica, ma come contestazione generale del processo di globalizzazione e di annullamento delle alterità sia su scala macro che micro-sistemica (McGinnis 1998). L'idea della bioregione implica una dimensione localizzata della vita e dei processi di pianificazione territoriale in piena adesione alle esigenze di autodeterminazione decentrata dalle logiche di governo nazionale. Come spiega Cafard, la bioregione è un realtà ecologica che compone un sistema di alterità, un arcipelago di centri in conflitto costante con il potere centralizzato:

L'anti-centrismo regionalista è di una qualità diversa. Noi Surre(gion)alisti proclamiamo la fine del centrismo, ma cerchiamo di creare e ricreare un gran numero di centri. Poiché non c'è un centro [...] ma centri d'immaginazione che possono proliferare. Lo spirito umano ha sempre trovato il centro dell'universo in luoghi significativi. Infatti, ogni luogo può essere il centro. Tali centri sono centri di intensità spirituale, punti focali per la convergenza di realtà (Cafard 2003: 5).

L'ottica di Cafard è quella del "filone geoanar-



chico”, di pensatori libertari che attraverso l’idea di *Wilderness* hanno sviluppato un approccio radicale ai problemi dell’ambiente e dell’ecologia umana. È qui che si inserisce sia la “scienza sovversiva” di Paul Shepard, che l’anarcoprimitivismo di John Zerzan.

Nell’ottica della *Human ecology* di Shepard la *Wilderness* non è solo fuori, negli *habitat* inalterati, nelle specie selvatiche o nelle culture non ancora assimilate dal modello occidentale, ma all’interno del nostro corredo genetico, iscritto nei nostri moduli cognitivi sotto forma di quello che chiama «genoma pleistocenico selvatico» (Shepard 1992), un’eredità che rivelerebbe come molte idee sul paesaggio che credevamo moderne, prerogative delle raffinate opzioni estetiche occidentali, siano la filiazione recente di un quadro biologico-culturale più antico e più complesso che rimonta all’esperienza primaria della *Wilderness* nella storia evolutiva di *Homo sapiens sapiens*. La *Wilderness* per Shepard è il nostro modo di rapportarci al mondo selvatico, provenendo da un grumo primario di coevoluzione ecologica ed estetica condiviso dalla nostra specie. Attraverso la rilevanza antropologica e cognitiva accordata all’imperativo territoriale della caccia, allo studio delle *wild culture* di oggi e al complesso sistema del meccanismo predatorio, Shepard preferisce parlare di *Wildness* come condizione mentale di selvatichezza (*ibidem*: 49), in contrapposizione a una idea e a un uso della *Wilderness* che vede associata a una mentalità di *enclave*, che isola «i DNA selvatici come relitti estetici, come lo sono le vestigia dei popoli tribali» (*ibidem*: 53). La *Wildness* non è solo la condizione dei luoghi o delle culture di interesse etnografico, ma

si tratta in sintesi di un archetipo dell’ecologia profonda, una soluzione paraprimitiva, una contro-rivoluzione paleolitica, una nuova cinegetica, un venatoria mentale. In qualsiasi modo possano essere chiamate, le nostre migliori guide, quando impariamo a riconoscerle, saranno gli stessi popoli tribali (*ibidem*: 77).

Shepard invita dunque a “fare ritorno nel Pleistocene”, ponendo la continuità tra l’uomo contemporaneo e il suo antenato arcaico non solo su base anatomica e fisiologica, ma a partire dal patrimonio genetico-cognitivo. Il Post-primitivismo di Shepard non è un modo più semplificato di considerare la vita, ma il tentativo di riguadagnare la reciprocità con le origini selvatiche. Shepard cerca di minare, attraverso la messa in discussione del paradigma storico, il fraintendimento della dimensione ecologica inaccessibile all’ideologia dell’era moderna<sup>16</sup>, riportando la cultura e la mente dell’uomo moderno alle radici del pensiero selvaggio (*ibidem*:

53). Le argomentazioni di Shepard sulla *Wildness* traducono la prospettiva primitivista in una zona infra-storica in cui regnano la psicologia e la fisiologia e il bisogno di «ricollocare la storia nella preistoria in termini di biologia, di geologia e, infine, di cosmologia» (Lévi-Strauss 1962: 283).

Alle idee di Paul Shepard sul ruolo del passato preistorico si ricollegano le teorie di un altro primitivista, John Zerzan, anarchico ambientalista che si è concentrato sull’origine dell’alienazione, sul «fallimento del pensiero simbolico» e sulla critica della civiltà moderna (2001, 2007). Le teorie di Zerzan, oltre alla radicalità politicamente scorretta tipica dei pensatori anarchici, coniugano l’analisi sociopolitica con il più rigoroso ambientalismo, hanno dato vita a una prospettiva rivoluzionaria di anarco-ecologismo, che in America ha ispirato la prassi sociale di numerosi gruppi antagonisti autogestiti come gli *Eugene Anarchists* e la *Coalition Against Civilization*, in continuo conflitto con il potere centrale, e numerosi periodici radicali come l’*Earth First!*, il *Live Wild or Die* e il *Green Anarchists* inglese (Zerzan 2007). Questi esempi concreti di resistenza traducono nella prassi libertaria il tentativo di reinventare la vita quotidiana e trasformare la percezione del mondo. Il *nature writer* Barry Lopez ha dedicato al tema della resistenza un libro, composto dalle storie di personaggi dissidenti «al servizio della memoria e dell’immaginazione» (Lopez 2007: 29). Attraverso la forza poetica della parola e dell’esperienza, dello *storytelling* come «rifiuto di diventare una vittima del proprio senso di ingiustizia» (*ibidem*: 44) queste figure della resistenza, da Owen Daniels «abbandonando Parigi» al Rio de la Plata della dittatura argentina, espongono il nervo della società tardocapitalista.

Il ritorno del selvatico nella coscienza contemporanea e l’interesse verso i problemi dell’ecologia profonda, seppure con caratteristiche specifiche nuove, sono alla base delle moderne pratiche neopagane, e di *revival* folklorico come gli esempi spagnoli del Ballo dei Selvaggi e dell’*Hombre de Musgo*, tradizioni legate al culto della terra e degli animali (Lancaster 1997; Luhrmann 1993). I gruppi neopagani e *new age*, il nuovo interesse per le pratiche sciamaniche, il culto del druidismo celtico o del *Wild Man* in Gran Bretagna, Germania, Italia, sono fenomeni culturali che appartengono a un patrimonio arcaico di credenze, in molti casi ispirate alle culture di interesse etnografico e orientate verso una concezione eco-centrica e pan-umana del mondo naturale e a una fenomenologia della metamorfosi animale connesse alla dimensione venatoria.

Il desiderio del selvatico come contestazione sociale, politica e culturale, si iscrive infine come modello antropologico nell’emergere delle pra-

tiche artistiche eco-orientate (Cembalester 1991; Lord 1996). Già a partire da alcune significative esperienze della *Land Art* degli anni '60, e dagli *happening* di Joseph Beuys in difesa della natura, il problema ecologico e l'interesse per il selvatico sono stati oggetto di un'attenzione particolare, che oggi sta vivendo un'esplosione senza precedenti. L'arte geopoetica di Claudia Losi, la pratica del *walkscape* degli Stalker (Careri 2006), i progetti *site-specific* del Laboratorio La Spezia, gli arcipelaghi di arte ambientale *en plein air* di Arte Sella e della Marrana, la *walking art* di Hamish Fulton (2005), sono tutte direttamente ispirate alla *Wilderness* intesa come modello di confronto e di connessione con l'alterità non addomesticabile della natura. Il tipo di concettualità artistica che viene a emersione dalla contemporanea mobilitazione intellettuale degli artisti è un'arte orientata antropologicamente verso i temi dell'ambiente, dell'ecologia profonda, del paesaggio concreto e del rapporto con l'alterità animale. A quest'ultima si lega la *performance* di Joseph Beuys tenuta nel maggio del 1974 dal titolo *Coyote. I like America and America likes me*, in cui l'artista-sciamano alla ricerca di un'unione perduta con la natura, tenta di addomesticare l'animale selvatico leggendo ad alta voce il Wall Street Journal. Beuys crede nella coincidenza integrale tra arte e scienza sociale, e arte per lui vuol dire dar forma all'utopia. Tentando di comprimere il tempo della storia umana nello spazio dell'incontro con la natura, nelle sue *action* ricorrono animali totemici come il cervo e la lepre, allegorie dell'alterità del selvatico nella costruzione e nella definizione delle culture.

Se Beuys fa entrare il selvatico nelle gallerie d'arte, Hamish Fulton con l'idea della *walking art* (Ful-

ton 2000), traduce il desiderio del selvatico nella frequentazione materiale e spirituale del paesaggio camminato che assume la forma di una protesta: «La natura è la sorgente della mia arte, e l'arte è la forma di protesta passiva contro il dominio della vita urbana. Io sono interessato alla *Wilderness* non alle metropoli»<sup>17</sup> (Fulton 2005). La pratica del *walkscape* di Fulton entra per molte vie come un problema di estetica politica perché da un lato s'ispira alle grandi avventure del viaggio a piedi, collocandosi entro una rete fittissima di precedenti che hanno fatto della camminata nel paesaggio un atto di coscienza ecologica che supera il gesto artistico (Solnit 2002), in risonanza con le camminate dei primi ominidi all'origine della specie fino ai viaggi di Chatwin; e dall'altro perché la camminata traduce l'impegno a costruire un'esperienza della natura che ha vita propria e non ha bisogno di essere materializzata in lavoro artistico (Careri 2006).

La cultura contemporanea sembra dunque attraversata da questa nostalgia per il selvatico, dalla ricerca dell'esperienza e del contatto con la *Wilderness*. Da questa feritoia la condizione di selvatichezza dei luoghi e degli animali ancora oggi continua a essere oggetto di una fascinazione e di un'attrazione mentale irresistibile per scrittori, filosofi, etnologi, artisti, ecologisti e uomini comuni in cerca di un'utopia conviviale. Quella che Thoreau (1989: 45) chiamava «fantasticherie selvaggia» trascende i limiti della storia, l'ordine del tempo e dell'evoluzione culturale, emerge nella pratica artistica e intellettuale come un modello di pensiero iperinclusivo e totalizzante di riabitare la terra con quella coscienza ecologica che, di fatto, non è ancora implicata nella nostra cultura.

## Note

<sup>1</sup> Nel presente articolo il termine Postmodernismo fa riferimento alla differenziazione tra il "Postmoderno" come stile e l'uso estensivo del concetto di "Postmodernismo" come logica culturale, operata da Fredric Jameson (2007). Il concetto di Postmodernismo designa lo status proprio della cultura tardo-capitalista contemporanea, vista come risultato della perdita di una sfera di autonomia e della sua progressiva assimilazione alla logica economica, mentre il concetto di Postmoderno designa lo stile proprio di alcune espressioni artistiche, a partire dagli anni '60. Il presente lavoro intende disporre il discorso sul paesaggio e sull'idea di *Wilderness* all'interno di questo quadro interpretativo, portandone a emersione il ruolo di soggetti e il livello specificatamente qualitativo nella disposizione culturale del Postmodernismo, che non a caso Jameson indica come logica culturale a vocazione eminentemente spaziale, utilizzando come modello di rappresentazione l'immagine del *cognitive mapping*. L'espressione *cognitive mapping* rappresenta un problema bifronte, ovvero la funzione mediatrice e mediana delle categorie spaziali da un punto di vista epistemologico, e la loro conseguente riformulazione quale problema cognitivo in relazione al generale mutamento delle condizioni della percezione, assumendo dunque i tratti complessi di un problema di "estetica politica" (2007: 50-66).

<sup>2</sup> Si veda il dossier *in progress* realizzato dal gruppo di ricerca «Cartografare il Presente» del Comitato Internazionale di Bologna per la Cartografia e l'Analisi del Mondo Contemporaneo, dal titolo *L'energia nel XXI secolo: rischi, sfide, prospettive*, disponibile online sul sito del gruppo <http://www.cartografareilpresente.org/rubrique4.html?lang=it>.

<sup>3</sup> L'antropologia della *surmodernité* di Marc Augé esprime questa tendenza all'estetizzazione del paesaggio proprio attraverso l'analisi di uno dei «luoghi antropologici» utili per ripensare lo spazio nella contemporaneità, il non-luogo: «Il rapporto con la storia che ossessiona i nostri paesaggi è forse in fase di estetizzazione e, simultaneamente, di desocializzazione e artificializzazione» (1996: 69).

<sup>4</sup> Basti ricordare il controverso saggio di Stephen Knapp dal titolo *Against Theory* (1985), un saggio programmatico di critica teorica "senza teoria". In questo scritto l'autore intende la teoria come una tendenza a generare problemi teorici separando termini che in realtà non sono separabili se non su un piano esemplificativo. Tale aspetto viene ricondotto a due tipi di "errori" di prospettiva: la separazione dell'intenzione autoriale

e del significato dei testi, e una patologia epistemologica più ampia che separa la "conoscenza" da quella che l'autore chiama "fede", generando l'idea che ci si possa «porre al di fuori della propria fede» (Knapp 1985: 27). Questo tipo di considerazioni sono di particolare pertinenza per il discorso sul paesaggio perché permette di cogliere il nocciolo della forma teorica della "negazione" di uno status ontologico e concettuale, e in secondo luogo permette di rivedere uno dei *topoi* della teoria antropologica, cioè l'"osservazione partecipante", come impossibilità ad uscire dal proprio elemento o situazione particolare, e rivendicarla come categoria generale della ricerca.

<sup>5</sup> Se parlare di paesaggio, di primato della spazialità sulla temporalità, di crisi epistemologica e di ricerca di nuovi paradigmi conoscitivi, di decentramento del soggetto, di società dei simulacri e degli spettacoli, di anarchia del metodo, richiama quasi automaticamente una certa diffidenza culturale in voga tra gli anni '70 e gli anni '80, e allo stesso tempo un certo intellettualismo intriso di metafore e ibridismi linguistici, dall'altro non nasconde il disagio nel quale si sono trovate, e si trovano ancora, le categorie del pensiero occidentale, le quali di fronte alla sostanza reale del Reale – per usare un'espressione che strizza l'occhio al Postmoderno – hanno mostrato la loro sterilità al punto da aver generato una sorta di *avocazione* integrale delle possibilità conoscitive, confinate entro gli spazi angusti di una soggettività critica depotenziata a cui è concessa (nel migliore dei casi) soltanto l'illusione della "ragion cinica" e di un orgoglioso relativismo culturale, senza che questo produca lezioni di metodo.

<sup>6</sup> «Nel suo antico significato, il verbo *bricoler* si applica al gioco della palla e del biliardo, alla caccia e all'equitazione, ma sempre per evocare un movimento incidente: quello della palla che rimbalza, del cane che si distrae, del cavallo che scarta dalla linea diritta per evitare un ostacolo. [...] Il *bricoleur* è capace di eseguire un gran numero di compiti differenziati, ma diversamente dall'ingegnere, egli non li subordina al possesso di materie prime e di arnesi, concepiti e procurati espressamente per la realizzazione del suo progetto: il suo universo strumentale è chiuso e per lui, la regola del gioco consiste nell'adattarsi sempre all'equipaggiamento di cui dispone, cioè a un insieme via via "finito" di arnesi e di materiali, peraltro eteroclitici, dato che la composizione di questo insieme non è in rapporto con il progetto del momento, né d'altronde con nessun progetto particolare, ma è il risultato contingente di tutte le occasioni che si sono presentate di rinnovare o di arricchire lo *stock* o di conservarlo con i residui di costruzione e di distruzione antecedenti» (Lévi-Strauss 1996: 29-30).

<sup>7</sup> Nonostante l'assenza esiste però l'*Associazione*

*Italiana Wilderness* (AIW), fondata da Franco Zunino e ispirata alla coscienza conservazionista dei primi ambientalisti americani. La «via italiana alla preservazione delle terre selvagge», come la definisce il fondatore, è «prima di tutto e soprattutto, conservazione degli spazi selvaggi attraverso formali impegni di salvaguardia che siano il più duraturi possibile», e rivendica l'appartenenza ideologica al filone cosiddetto della *received Wilderness idea* (Baird Callicott, Nelson 1998, 2008; Foreman 2000; Rolston 1998; Stankey 1989), la definizione tradizionale e storicizzata di *Wilderness* che rimonta ai padri fondatori dell'ambientalismo di fine Ottocento, e confluita nella definizione formale del *Wilderness Act* del 1964, nel quale è indicata a partire dal contrasto con le aree in cui dominano i segni antropici e riconosciuta come un luogo indipendente dalle azioni umane «in cui l'uomo stesso è un visitatore occasionale» (Baird Callicott 2000: 24). L'associazione ha il grande pregio di aver istituito numerose aree protette nel territorio italiano, ma la sua azione resta culturalmente ai margini sia del dibattito politico in materia di responsabilità ecologica sia incidendo poco nella coscienza collettiva.

<sup>8</sup> Per il lettore italiano gli unici testi disponibili sono un breve *pamphlet* di Massimo Centini (2003) il quale, seppur dedicato alla *Wilderness*, si limita a citarne i due autori *cliché* per eccellenza, Henry D. Thoreau e Aldo Leopold, dimenticandosi di consultare una incredibile varietà di riferimenti alcuni dei quali imprescindibili per affrontare l'argomento, optando piuttosto per una rivisitazione "all'italiana" attraverso una sequela di autori (Hannah Arendt, Julius Evola, Mircea Eliade, Giorgio Bertone, per citarne alcuni) che nulla hanno a che fare con la *Wilderness*. L'altro lavoro disponibile per tastare il polso della ricezione locale in materia è un testo che affronta l'argomento secondo il tradizionale canone del genere letterario dell'escursionismo americano di fine Ottocento. L'autore compie un'operazione più avveduta della precedente, offrendo al lettore, oltre ad un compendio di cose già note (il sempre presente Thoreau e il trascendentalismo di Ralph Waldo Emerson), un saggio di letteratura dei nativi d'America e un capitolo conclusivo dedicato al bioregionalismo di Gary Snyder (Meli 2007). In entrambi i casi l'idea di *Wilderness* è approssimata ad una visione idilliaca e sentimentale che scivola dai *topoi* del *West* alla lettura in chiave spiritualista e *new age* della natura.

<sup>9</sup> Le traduzioni dei passi scelti dai testi di cui non esiste edizione italiana, quando non altrimenti specificato, sono mie.

<sup>10</sup> Seguendo questa pista concettuale si potrebbe rileggere la storia secolare dei modelli di rappresentazione dell'Altro dalla Grecia in poi che hanno continuato a propagarsi nelle trattazioni geografiche, nelle sinte-

si scientifiche e storiche, nei resoconti di viaggio e nei documenti "etnografici" dei secoli successivi. Concetti come lo stato di natura, il modello del diffusionismo della civiltà, i *topoi* del buon selvaggio e del barbaro, l'immagine dell'altro come essere ferino al confine con l'animalità, la retorica dell'alterità, andrebbero riscritti interamente mantenendo sullo sfondo il concetto di *Wilderness*.

<sup>11</sup> Se si volessero trovare delle analogie con alcune esperienze filosofiche in ambito europeo, quest'idea di volizione del selvatico potrebbe essere accostata al concetto di spazio liscio di Gilles Deleuze, che nel pensiero del filosofo trova ulteriori sviluppi con il problema dell'immanenza. In *Millepiani* infatti l'idea dello spazio liscio è tradotta come un'entità sospesa tra l'astratto e il concreto, in cui i materiali segnalano *forze* o servono loro da *sintomi*: «La percezione, qui, è fatta di sintomi e valutazioni, non di misure e proprietà. Per questo lo spazio liscio è occupato dalle intensità, i venti e i rumori, le forze e le qualità tattili e sonore, come nel deserto, la steppa o i ghiacci» (Deleuze, Guattari 2003: 668).

<sup>12</sup> Così scrive Cartry: «Di notte lo spazio del *fuali* avanza nel villaggio fino al limite segnato dai recinti delle abitazioni, penetra a volte negli interstizi tra queste. Quando il sole è allo zenith, il territorio del villaggio sembra costellato da piccole isole di "terreno selvatico" in cui è pericoloso penetrare. *Fuali* implica qualcosa di indistinto, l'assenza di contorni differenziati, l'evanescenza dei confini» (Cartry 1979: 268). Spostando l'attenzione sugli aspetti percettivi emerge un tipo di concettualità dello spazio "selvatico" che si avvicina molto a quella di "luogo fuori controllo" e di "volontà della terra". Per i Gourmantchè il paesaggio che sfugge al controllo e all'ordine del luogo abitato «tende a trasformarsi in "terreno selvatico"», e un vasto campo semantico di costruzioni linguistiche include nozioni dello spazio selvatico che hanno effetto sul corpo umano in un modo specifico: «se state per troppo tempo "in terreno selvatico" è come essere svuotati» (*Ibidem*: 269).

<sup>13</sup> Una conferma di tipo archeologico potrebbe venire dalle ricostruzioni sulle evidenze dell'espansione neolitica, che mostrerebbero come questa sia avvenuta non a ventaglio ma a macchie, in cui i luoghi colonizzati durante le varie fasi di spostamento venivano assimilati morfologicamente ed ecologicamente a quelli di origine, come se la "scelta" dei luoghi dipendesse dal grado di leggibilità e di riducibilità a ciò che era familiare. Per questo si veda Oelschlaeger 1991.

<sup>14</sup> La *Wilderness* farà "ritorno" nel pensiero europeo attraverso l'immaginario romantico legato alla scoperta delle Alpi. Il paesaggio delle Alpi e delle nevi perenni possono essere assimilati a una alterità geografica ina-

bitabile e ostile. I ghiacciai, come certe aree *Wilderness* americane, sono luoghi che si possono frequentare ma non abitare. In questo senso le Alpi fanno *Wilderness*, sono terra desolata, un deserto di ghiaccio da cui l'uomo è fisicamente escluso ma dal quale è mentalmente attratto. Questo luogo inospitale sarà oggetto di una mitopoesi che lo popolerà di mostri e draghi, e dovrà attendere la nascita della glaciologia per essere trasformato da luogo indecifrabile in "bellezza", in manifestazione del sublime naturale. Alla scoperta delle Alpi è legata la nascita della scalata come sport di culto dei romantici britannici, che fonderanno alla metà del XIX secolo l'Alpine Club, un incrocio tra un circolo di *gentleman* e una società scientifica. Il modello dell'associazione alpinistica, non a caso svolgerà un ruolo importante nello sviluppo della coscienza ambientalista americana, coniugando l'interesse per le bellezze naturali alla responsabilità etica nei confronti del paesaggio. La nascita dei primi club escursionistici americani come l'*Appalachian* e il *Sierra Club* di John Muir, uno dei padri fondatori dell'ambientalismo americano, sono stati parte integrante del pensiero conservazionista che ha portato al *Wilderness Act*.

<sup>15</sup> In Italia potrebbe accostarsi alla *nature writing* l'idea dei "romanzi-paesaggio" che Italo Cavino utilizza nell'analisi di alcuni scrittori della cosiddetta "Linea ligure", quali Francesco Biamonti e Giuseppe Conte, presenze di scrittori che per questo loro intrinseco senso del luogo definisce «fuori dal tempo», quasi si trattasse di un anacronismo rispetto alle tendenze letterarie emergenti di quegli anni. Per un'analisi del problema si veda Meschiari 2008: 46-69.

<sup>16</sup> Anche William Burkert nel saggio sulle tracce biologiche dell'esperienza del sacro identificava la portata sovversiva dell'elemento naturale nella costruzione dei processi culturali: «la natura umana è esclusa dagli studi culturali. [...] Con questo approccio esclusivamente culturale qualsiasi indagine sugli elementi o fondamenti naturali di un fenomeno [...] diventa in potenza peggio che un'eresia» (1996: 19). L'esclusione del paradigma naturale dagli studi umani corrisponde all'espulsione del lato selvatico dal nostro attuale paesaggio mentale.

<sup>17</sup> Le citazioni e gli aforismi sono presi dai pannelli che l'artista realizza dopo le sue camminate per le esposizioni nelle gallerie d'arte. Per questo si rimanda al catalogo della mostra Fulton (2005).

## Riferimenti

- Ahmed A. - Shore C. (eds.)  
1995 *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*, Athlon, London.
- Augé M.  
1996 *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano.
- Bachelard G.  
1975 *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari.
- Baird Callicott J., Nelson M.P. (eds.)  
1998 *The Great New Wilderness Debate*, University of Georgia Press, Athens GA.  
2008 *The Wilderness Debate Rages On. Continuing the Great New Wilderness Debate*, University of Georgia Press, Athens GA.
- Basso K.  
1996 "Stalking with Stories", in Id. *Wisdom Site in Place. Landscapes and Language among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque: 37-70.
- Berkes L.R.  
1999 *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*, Tylor & Francis, Philadelphia.
- Berry W.  
1977 *The Unsettling of America. Culture and Agriculture*, Sierra Club Books, San Francisco.
- Bradley R.  
2000 *An Archeology of Natural Places*, Routledge, London.
- Buell L.  
1995 *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature and the Formation of American Culture*, Harvard University Press, Harvard.
- Burkert W.  
1996 *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Adelphi, Milano.
- Cafard M.  
2003 *The Surre(gion)alist Manifesto and Other Writing*, Exquisite Corpse, Baton Rouge.
- Calenge C.  
2003 "Ideologie verte et rhetorique paysagere", in *Communications* 74/1: 33-47.

- Cartografare il presente-[www.cartografareilpresente.org](http://www.cartografareilpresente.org)
- Careri F.  
2006 *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, Einaudi, Torino.
- Cartry M.  
1979 "Du village a la brousse ou le retour de la question. A propos des Gourmantche du Gobnangu", in Izard M., Smith P. (sous la direction de), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris: 265-282.
- Cembalest R.  
1991 "The Ecological Art Explosion", in *ARTnew* 90/6: 96-105.
- Centini M.  
2003 *La Wilderness. La natura selvaggia e l'uomo*, Xenia Edizioni, Milano.
- Cocchiara G.  
2000 *L'eterno selvaggio*, n. ed. a cura di Gabriella D'Agostino, Sellerio, Palermo.
- Deleuze G., Guattari F.  
2002 *Che cos'è la filosofia*, Einaudi, Torino.
- Descola P.  
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Elis C., Boschner A. (eds.)  
1996 *Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing*, Altamira Press, Walnut Creek.
- Feyerabend P.  
2008 *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano.
- Foreman D.  
2000 "The Real Wilderness Idea", in *USDA. Forest Service Proceedings* 15/1: 32-38.
- Fromm H., Glotfelty, C. (eds.)  
1996 *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, University of Georgia Press, Athens GA.
- Fulton H.  
2000 *Wild Life. Walks in the Cairngorms*, Poligon, Berlino.  
2005 *Keep Moving*, catalogo della mostra (MUSEION – Museo d'Arte Moderna, Bolzano, 18 febbraio - 8 maggio 2005) Edizioni Charta, Milano.
- Haen N., Wilk R.R. (eds.)  
2006 *The Environment in Anthropology. A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*, New York University Press, New York.
- Hansford Vest J.  
1985 "Will-of-the-Land. Wilderness Among Primal Indo-Europeans", in *Environmental Revie. Special Issue: Roots of Ecological Thought* 9/4: 323-329.  
2005 "The Old Man River an the Sacred: A Meditation upon Aputosi Pii'Kani Tradiction and Environmental Ethics", in *The Canadian Journal of Native Studies* 25/2: 571-607.
- Jacobs M.  
1991 *The Green Economy: Environment, Sustainable Development and the Politics of the Future*, Pluto Press, London.
- Jameson F.  
2007 *Postmodernismo, ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma.
- Jarvis B.  
1998 *Postmodern Cartographies. The Geographical Imagination in Contemporary American Culture*, St. Martin's Press, New York.
- Kephart H.  
1913 *Our Southern Highlanders. A Narrative of Adventure in the Souther Appalachian and Study of Life among Mountaineers*, Outing Publishing Company, New York.
- Kerasote T.  
2000 *Bloodties. Nature, Culture and the Hunt*, Kodansha International, New York.
- Kilgo J.  
1995 *Deep Enough for Ivorybills*, University of Georgia Press, Athens GA.
- Klein N.  
2007 *Shock Economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano.
- Knapp S.  
1985 "Against Theory", in Mitchell, W. J. (ed.), *Against Theory*, University of Chicago Press, Chicago: 11-28.
- Krakauer J.  
2008 *Nelle terre estreme*, Corbaccio, Milano.
- Inge M. T.  
1966 *Agrarianism in American Literature*, Odyssey Press, New York.



- Iovino S.  
2006 *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Edizioni Ambiente, Milano.
- La Cecla F.  
1988 *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari.  
2008 *Contro l'architettura*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Lai F.  
2001 *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- Lancaster L.  
1997 "Buddhism and Ecology. Collective Cultural Perceptions", in Tucker M.E., Williams D.R. (eds.), *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, Harvard.
- Lanternari V.  
2003 *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari.
- Lee R., De Vore I. (eds.)  
1968 *Man the Hunter. The First Intensive Survey of a Single, Crucial Stage of Human Development – Man's Once Universal Hunting Way of Life*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- Lévi-Strauss C.  
1968 "The Concept of Primitiveness", in Lee, De Vore 1968: 149-352.  
1996 *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.
- Lopez B.  
1989 *Crossing Open Ground*, Vintage, New York.  
1990 *The Rediscovery of North America*, New York, Vintage.  
1997 "A Literature of Place", in *Portland Magazine* 16/2: 22-25.  
2007 *Resistance*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Lopez B. (ed.)  
2006 *Home Ground. Language from an American Landscape*, Trinity University Press, San Antonio TX.
- Lord A.  
1996 *Art Ephemerality and Ecology. Towards a Definition of Ecologically Oriented Art*, Master of Visual Arts Thesis, Griffith University Press, Brisbane.
- Luhrmann T.  
1993 "The Resurgence of Romanticism. Contemporary Neopaganism. Feminist Spirituality and the Divinity of Nature", in Milton 1993: 217-232.
- Lyotard J. F.  
2007 *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- McGinnis M. (ed.)  
1998 *Bioregionalism*, Routledge, London.
- Meli F.  
2007 *La letteratura del luogo. L'idea di Wilderness da St. John de Crèvecoeur a Gary Snyder*, Edizioni Arcipelago, Milano.
- Meschiari M.  
2002-2004 "Lineamenti di archeologia dello spazio. Per un'analisi dell'arte rupestre", in *Archivio Antropologico Mediterraneo* 5-7: 61-86.  
2008 *Sistemi selvaggi. Antropologia del paesaggio scritto*, Sellerio, Palermo.  
2010a *Terra Sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo.  
2010b *Nati dalle colline. Percorsi di etnoecologia*, Liguori, Napoli.
- Milton K. (ed.)  
1993 *Environmentalism. The View from Anthropology*, Routledge, London.
- Nash R.  
2001 *Wilderness and the American Mind*, Yale University Press, New Haven.
- Nelson R.K.  
1983 *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press, Chicago.  
1997 *Heart and Blood. Living with Deer in America*, Random House, New York.
- Oelschlaeger M.  
1991 *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, Yale University Press, New Haven.  
1992 (ed.) *The Wilderness Condition. Essays on Environmental and Civilization*, Island Press, Washington.
- Parkman F.  
1912 *The Oregon Trail. Sketches of Prairie and Rocky Mountain Life*, Crowell & Co, Charleston.
- Peacock D.  
1990 *Grizzly Years. In Search of the American Wilderness*, Henry Holt, New York.
- Rasula J.  
2002 *This Compost. Ecological Imperatives in American Poetry*, University of Georgia Press, Athens GA.

- Rogier A.  
2009 *Breve trattato sul paesaggio*, Sellerio, Palermo.
- Rolston H.  
1992 "Wildlife and Wildlands. A Christian Perspective", in Hessel D. (ed.) *After Nature's Revolt. Eco-Justice and Theology*, Fortress Press, Minneapolis.  
1998 "The Wilderness Idea Reaffirmed", in Callicott, Nelson 1998: 367-386
- Scriven T.  
1997 *Wrongness, Wisdom, and Wilderness. Toward a Libertarian Theory of Ethics and the Environment*, University of New York Press, Albany.
- Serres M.  
2000 *Retour au contrat naturel. Conference*, Bibliothèque National de France, Paris.
- Shepard P.  
1992, "A Post-Historic Primitivism", in Oelschlaeger 1992: 40-89.
- Shepard P., McKinley D. (eds.)  
1969 *The Subversive Science. Essays Toward an Ecology of Man*, Houghton-Mifflin Company, Boston.
- Snyder G.  
1992 *Nel mondo selvaggio*, Red Edizioni, Como.
- 2008 *Ritorno al fuoco. Ecologia profonda per il nuovo millennio*, Coniglio, Roma.
- Solnit R.  
2002 *Storia del camminare*, Mondadori, Milano.
- Stankey G.H.  
1989 "Beyond the Campfire's Light. Historical Roots of the Wilderness Concept", in *Natural Resources Journal* 29: 9-24.
- Thoreau H.D.  
1989 *Camminare*, SE, Milano.
- Turri E.  
1974 *Antropologia del paesaggio*, Edizioni Comunità, Milano.  
1998 *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, Venezia.
- Zagari F.  
2011 "Una bellezza inattesa. Il paesaggio come bene comune", in *Alfabeta2* II/7: 38.
- Zerzan J.  
2001 *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino.  
2007 *Senza via di scampo? Riflessioni sulla fine del mondo*, Arcana, Roma.



# Abstracts

TZVETAN TODOROV  
CNRS, Paris

*Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo*

L'autore ripercorre il proprio rapporto con le scienze umane e sociali durante un cinquantennio (1960-2010). Richiamando il lavoro di Claude Lévi-Strauss e il suo modello teorico che assimila le scienze umane alle scienze esatte, eliminando ogni traccia di soggettività, l'articolo pone a confronto il contributo di Germaine Tillion che, negli stessi anni, affermava l'impossibilità di eliminare l'esperienza personale dello studioso dai risultati del proprio lavoro. Un approccio pluralista alle discipline umanistiche è la raccomandazione che l'Autore ci consegna nelle conclusioni.

Parole chiave: Oggettività; Soggettività; Conoscenza letteraria; Scienze Umane/Scienze naturali; Pluralismo metodologico

*Human and Social Sciences. A retrospection*

The author describes his contacts with the social and human sciences during the last 50 years (1960-2010). His first major encounter is with the work of Claude Lévi-Strauss, who recommended the assimilation of the humanities to the exact sciences and the elimination of all traces of subjectivity. This attitude is compared with the contribution of Germaine Tillion who defends the impossibility to eliminate the personal experience of the scholar from the results of his work. In conclusion, the author recommends a pluralistic approach to the humanities and the social sciences.

Key words: Objectivity; Subjectivity; Literary knowledge; Human and Natural Sciences; Methodological Pluralism

ULF HANNERZ  
Stockholm University  
Department of Social Anthropology  
[ulf.hannerz@socant.su.se](mailto:ulf.hannerz@socant.su.se)

*Operation Outreach: Anthropology and the Public in a World of Information Crowding*

Fairly recently there was a story in newsmedia in Sweden about some young *nouveaux riches* who displayed their wealth by ostentatiously pouring out champagne in the sink. At about the same time, another item described a public occasion where a feminist politician, well-known since her past as leader of the country's main postcommunist party, had set fire to 100000 kronor (some 10000 euro) in bills, to make some point dramatically. This drew widespread comment, although it may be that while few could remember exactly what the point was, the suspicion was confirmed that this was not a person to be trusted with public funds.

Anyway, both the champagne pouring and the money on fire undoubtedly drew some added attention in the media because they occurred during the summer, when good stories tend to be hard to come by. One journalist contacted me after he had heard from someone that there were North American Indians who also had public rituals of destruction, something called "potlatch". And so he asked if I would care to offer an anthropological perspective on their new occurrence in Sweden. I suggested that if he wanted to know more about potlatch he could take a look at the Wikipedia article, but apart from that I declined the invitation to comment on the Swedish politician going Kwakiutl.

If we wonder about the part of anthropology in contemporary public life and public knowledge, we may find that it is sometimes, in fact rather frequently, like that. People who have no close acquaintance with the discipline expect the anthropologists to be in control of exotic tidbits from around the world, and thus able to offer possibly entertaining, although otherwise probably rather useless, parallels, comparisons, or overviews. Perhaps some of us will then indeed try to search the global ethnographic inventory for something to say, out of a sense of public duty or seduced by the possibility of fifteen seconds of fame. Again, in this instance, I was not tempted.

Key words: Branding; Commentary; Journalism; Politics; Multilingualism

*Eccessi di azione: il ruolo pubblico dell'antropologia in un mondo sommerso dalle notizie*

Di recente è circolata nei media svedesi la storia di alcuni giovani arricchiti che fanno mostra della loro ricchezza gettando champagne nel lavandino. Più o meno nello stesso periodo un'altra voce descriveva un'occasione pubblica durante la quale una femminista, nota per il suo passato come leader del principale partito postcomunista della nazione, aveva dato fuoco a 100.000 corone (circa 10.000 euro) in contanti, per rendere spettacolari alcuni punti del suo discorso. Ciò ha prodotto una vasta eco, sebbene alla fine abbia trovato comunque conferma il sospetto che non si trattasse di una persona affidabile per la gestione di fondi pubblici.

In ogni caso, sia lo spreco di champagne sia il denaro bruciato, senza dubbio ottennero una particolare attenzione da parte dei media perché entrambi i fatti capitano in estate, quando le buone storie da raccontare scarseggiano. Un giornalista mi contattò dopo che aveva sentito da qualcuno che c'erano degli Indiani nordamericani che praticavano anch'essi dei rituali pubblici di distruzione, qualcosa chiamato "potlach". E quindi mi chiese se mi interessasse fornire una prospettiva antropologica sulla nuova comparsa di questi rituali in Svezia. Suggestivo che avrebbe potuto sapere qualcosa in più sul potlach, nel caso avesse questo desiderio, dando una semplice occhiata all'articolo di Wikipedia, e a parte questo declinai l'invito a commentare i politici svedesi mutanti Kwakiutl.

Se ci interrogassimo sul ruolo dell'antropologia nella vita pubblica contemporanea, potremmo scoprire che consiste a volte, di fatto direi piuttosto frequentemente, in qualcosa del genere. Gente che non ha familiarità con la disciplina si aspetta che gli antropologi padroneggino "bocconcini" esotici un po' di tutto il mondo, e per questo siano in grado di offrire una possibilità di intrattenimento, probabilmente non molto utile, magari qualche parallelismo, qualche confronto, o una visione d'insieme. Forse alcuni di noi tenteranno allora di esplorare l'inventario etnografico globale per avere qualcosa da dire, in risposta a un senso del dovere pubblico o sedotti dalla possibilità di quindici secondi di gloria. Per quanto mi riguarda, almeno in quel caso, non mi venne la tentazione.

Parole chiave: marchio; commento; giornalismo; politica; multilinguismo

HELENA WULF  
Stockholm University  
Department of Social Anthropology  
helena.wulff@socant.su.se

*Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations*

*Already Evans-Pritchard identified anthropology in terms of cultural translation, a notion which has been influential in the discipline, as well as debated. The debate has generated insights into issues of interpretation, understanding and authenticity. When I study the transnational dance world, or the world of contemporary Irish writers, I translate these settings with their concerns into academic conceptualizations. This is what I was trained to do. But during my fieldwork in the dance world, one dancer after another kept asking me "So you're a writer – why don't you write about us in the paper?" The people I was studying seemed to suggest that I should make myself useful by writing about them in the newspaper, and also, they told me, in dance magazines, international and Swedish ones. In order to give something back to the people that had allowed me access to the closed world of ballet, I thus set out on my first piece of cultural journalism for Svenska Dagbladet, a Swedish daily. This entailed a different type of translation. Now I had to make my anthropological findings not only accessible but also attractive to a wider readership familiar with the arts, but not necessarily with anthropology. The purpose of this article is to explore the process of writing cultural journalism drawing on anthropological research.*

Keywords: Cultural journalism; Cultural translation; Creative writing; Travel; Transnational

*Antropologia e giornalismo culturale. Storia di due traduzioni*

Già Evans-Pritchard intese l'antropologia in termini di traduzione culturale, una nozione che ha esercitato molta influenza sulla disciplina e anche molto discussa. Il dibattito ha prodotto una particolare sensibilità per i temi dell'interpretazione, della comprensione e dell'autenticità. Nello studiare il mondo transnazionale della danza, o quello degli scrittori irlandesi contemporanei, traduco questi ambiti e le loro problematiche nei termini delle concettualizzazioni accademiche. È ciò che la mia formazione mi spinge a fare. Tuttavia, nel corso del mio lavoro di campo sul mondo della danza, molti iniziarono a chiedermi "dunque sei una scrittrice – perché allora non scrivi un bell'articolo su di noi?" Le persone che studiavo sembravano suggerirmi che avrei potuto rendermi utile scrivendo di loro sul giornale e anche, mi dissero, su riviste specializzate, internazionali e svedesi. Allora, per ricambiare le persone che mi avevano permesso di

entrare nel mondo chiuso del balletto, mi accinsi a scrivere il mio primo pezzo di “giornalismo culturale” per la *Svenska Dagbladet*, un quotidiano svedese. Questo mi impegnò in un tipo diverso di traduzione. Avevo il compito di rendere le mie scoperte antropologiche non solo accessibili ma anche attraenti per un più ampio pubblico di lettori dotato di una certa familiarità con l’arte, ma non necessariamente con l’antropologia. In questo articolo esamino il processo che a partire da una ricerca antropologica porta a fare del “giornalismo culturale”.

Parole chiave: Giornalismo culturale; Traduzione culturale; Scrittura creativa; Viaggio; Transnazionale

RALPH GRILLO  
Dept of Anthropology  
School of Global Studies  
University of Sussex  
Brighton, BN1 9SJ, UK  
[r.d.grillo@sussex.ac.uk](mailto:r.d.grillo@sussex.ac.uk)

*Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK*

*Study of the discrimination which affects migrants and their descendants in contemporary Europe has focused principally on social and economic exclusion and its consequences for integration. The concept of ‘cultural exclusion’, which refers to the way in which institutions and their personnel may fail to take into account the religion and ‘culture’ (in the anthropological sense) of migrants and their descendants when resources and rights are accessed and allocated, broadens the notion of social exclusion in a manner that speaks directly to the work of anthropologists. Building on the UNDP’s concept of ‘cultural liberty’, the paper explores immigrant and ethnic minority cultural and religious exclusion specifically in the context of encounters with the law and legal processes in the UK, and examines how far the law and those operating in its shadow could or should make room for, ‘other’ values, meanings and practices.*

*Key words: Cultural exclusion; Ethnic minorities; Religion; Law; UK*

*L’esclusione culturale: minoranze migratorie e Diritto nel Regno Unito*

Lo studio della discriminazione che colpisce i migranti e i loro discendenti nell’Europa contemporanea si è concentrato soprattutto sull’esclusione economica e sociale e sulle sue conseguenze per l’integrazione. Il concetto di ‘esclusione culturale’, che si riferisce al modo in cui le istituzioni, e il loro personale, nel garantire accesso e nell’allocare risorse e diritti, possono non tenere in conto la religione e la ‘cultura’ (in senso antropologico) dei migranti e dei loro discendenti, allarga la nozione di esclusione sociale in una maniera che si rivolge direttamente al lavoro degli antropologi. Basandosi sul concetto di ‘libertà culturale’ adottato dall’UNDP, lo scritto esplora l’esclusione culturale e religiosa delle minoranze etniche costituite dagli immigrati nel contesto specifico dei rapporti con la legge e i procedimenti legali nel Regno Unito, ed esamina fino a che punto la legge e i funzionari pubblici incaricati di applicarla potrebbero o dovrebbero lasciar spazio a valori, significati e pratiche ‘altre’.

Parole chiave: esclusione culturale, minoranze etniche, religione, diritto, UK.

VALENTINA RAMETTA  
Università di Palermo  
valentinarametta@yahoo.it

*Il desiderio del selvatico. La Wilderness come categoria antropologica dell'immaginario*

Nel quadro della riflessione contemporanea sul paesaggio il concetto di *Wilderness* si configura come categoria antropologica originaria, come paradigma primario di pensiero che interseca gli strati biologici e culturali nella percezione e nella rappresentazione del rapporto uomo/ambiente. Il moderno interesse per il selvatico che trasversalmente coinvolge le nuove istanze dell'ecologia umana, dell'etnoecologia, dell'ecocritica, della letteratura e dell'arte, mette in discussione le dialettiche consolidate del modello culturale antropocentrico, esplorando il legame con l'alterità dell'elemento naturale nella costruzione della strategie di sopravvivenza ambientale, delle competenze ecologiche e della definizione sociale.

Parole chiave: *Wilderness*; Antropologia del paesaggio; Scrittura della natura; Ecologia umana; Anarchismo verde.

*The Desire for the Wild. Wilderness as an Anthropological Category of Imagination*

*In the context of contemporary reflection on the landscape, the Wilderness concept takes the form of original anthropological category, as the primary paradigm of thought that crosses cultural and biological layers in the perception and representation of the relationship between man and environment. The modern interest for the wild what involve crosswise new instances of human ecology, etnoecology, ecocriticism, literature and art, to rise a questions the consolidated dilectic of anthropocentric cultural model, exploring the connection with the otherness of the natural element in the construction of environmental survival strategies, ecological competences and social definition.*

Key words: *Wilderness*; *Landscapes Anthropology*; *Nature writing*; *Human Ecology*; *Green Anarchy*.

PAOLO FAVERO  
Centre for Research in Anthropology (CRIA), Lisbon  
University Institute  
Director of Post-Graduation Program in Digital Visual  
Culture  
paolofavero@gmail.com

*Blessed be the Good Soldier: Cinema, Media and the Manufacturing of Nationhood in Post 9/11 Italy*

*This article addresses the contemporary wave of nationalism in Italy looking upon one of its pivotal figures, i.e. the soldier. Focussing primarily on post-war cinema and contemporary media reports regarding Italian soldiers in foreign missions of war (but offering also glimpses on schoolbooks from the fascist era) the article will offer an exploration of the continuities and discontinuities in the representation of the Italian soldier across history in Italian popular culture suggesting how, in line with the self-representation of the Good Italian, the soldier has always been presented as a good human being, one inevitably detached from historical responsibilities.*

Key words: *Cinema*; *Representation*; *Nationalism*; *Soldiers*; *Contemporary Italy*.

*"I nostri (bravi) ragazzi". Cinema, media e costruzione del senso di appartenenza nazionale nell'Italia del 'dopo 11 settembre'.*

Questo articolo analizza la rappresentazione del soldato nella cultura popolare italiana. Mettendone a fuoco la centralità nella costruzione contemporanea del senso di appartenenza nazionale, l'articolo evidenzia continuità e discontinuità nella rappresentazione del soldato in contesti diversi, con particolare attenzione al cinema del Dopoguerra e ai dibattiti mediatici a proposito del coinvolgimento italiano nelle missioni di "pace" all'estero. Attraverso l'analisi di alcuni passi tratti da libri scolastici dell'epoca fascista, l'articolo suggerisce inoltre come la cultura popolare italiana sia stata capace di tenere in vita un'immagine coerente del soldato italiano, rappresentandolo principalmente come un "soldato buono". Nonostante sia generalmente dipinto come un individuo mosso da amore e altruismo, talvolta gli si riconoscono tratti di egoismo, opportunismo e pigrizia. L'insieme di tutte queste caratteristiche, per quanto apparentemente incoerenti tra di loro, ottiene l'effetto di attenuare ogni forma di responsabilità storica.

Parole chiave: *Cinema*; *Rappresentazione*; *Nazionalismo*; *Soldati*; *Italia contemporanea*.

STEFANO DEGLI UBERTI  
 Università di Bergamo  
 stefano\_du79@yahoo.it

*Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'Altrove nel Senegal urbano*

Le rappresentazioni dell'Altrove sono un'angolazione peculiare per capire le aspirazioni al viaggiare di molti africani; questo fattore assume un ruolo centrale nelle esperienze individuali e collettive, diventando un elemento significativo che apre spazi di definizione del sé. Finora, un interesse minore è stato rivolto verso le varie forme e gli ambiti, non solo geografici, in cui l'Altrove è rappresentato, assunto di solito come l'espressione di un universalismo occidentale, nutrito da immagini e modelli culturalmente globalizzati. Al contrario, questo contributo sottolinea come l'idea di Altrove si costruisce storicamente in un contesto locale, facendo luce su come alcuni aspetti culturali locali producono uno specifico senso di spazialità, favorendo la formazione della frontiera tra 'qui' e 'là'. Volgendo lo sguardo alle aree urbane di *M'bour-Saly*, si osserva il ruolo svolto dai processi turistici e in quale misura essi diano significato alle immagini, alle narrazioni e alle pratiche attraverso cui gli individui esprimono il loro 'desiderio dell'Altrove'. Si problematizza l'idea *naïf* di un'Europa collettivamente percepita come uno stereotipato ed omogeneo El Dorado: la sua percezione sembra piuttosto legata alle esperienze soggettive e locali dei singoli.

Parole chiave: Senegal; Turismo; Migrazione; Altrove; Immaginario.

*Tourism and Migratory imaginaries. Experiences of Elsewhere in Urban Senegal*

*Representations of the 'Elsewhere' is as peculiar field to understand the aspirations to travel of many African people; this factor assumes a pivotal role in individual and collective experiences, becoming a meaningful device that opens up spaces of self-definition. So far, a minor interest is devoted to styles and arenas where the Elsewhere is represented, often assumed as the expression of culturally globalised images and models of a Western universalism. Conversely, this contribute underlines how the 'idea of Elsewhere' is constructed historically within a local context, shedding light on how some cultural local aspects produce a specific sense of spatiality, fostering the formation of the frontier between 'here' and 'there'. Looking at the urban areas of M'bour-Saly, I show the role played by the touristic processes and to what extent they give meaning to images, narrations and practices through which people express their 'desire of Elsewhere'. The work aims to problematise the naïf idea of Europe, collectively perceived as a stereotypical and homogeneous El Dorado: its perception seems rather to be linked to the subjective local experiences of individuals.*

Key words: Senegal; Tourism; Migration; Elsewhere; Imaginary

TOMMASO INDIA  
 Palermo, Fondazione Buttitta  
[tommaso.india83@gmail.com](mailto:tommaso.india83@gmail.com)

*La cura dell'uchimvi. Nota sulla medicina tradizionale tra i Wabebe della Tanzania*

In questo articolo collego i concetti dell'eziologia e della cura delle malattie tra i Wabehe, una popolazione della Tanzania centro-meridionale, alla loro cosmologia. In questo sistema medico tradizionale, il ruolo di terapeuta è svolto dai *waganga wa kienyeji* (letteralmente: "dottori del villaggio"). Dopo aver analizzato il rito di cura dell'*uchimvi* (lett. "malocchio"), nell'ultima parte descrivo come, negli ultimi anni, i sintomi dell'HIV/AIDS siano stati assimilati e trattati dai *waganga* come casi di *uchimvi*. Essi, con il rito di cura del *uchimvi*, aiutano i loro pazienti ad averne una prima conoscenza e, infine, a 'com-prendere' l'HIV/AIDS.

Parole chiave: Wabehe; Antropologia medica; Rituali terapeutici; Curatori tradizionali; HIV/AIDS e medicina tradizionale

*The cure of uchimvi. A note on traditional medical system among Wabebe (Tanzania)*

*In this article I link concepts of health disorder's etiology and therapy among the Wabebe's, a people living in the south and central part of Tanzania, to their cosmology. In their traditional medical system, people affected by health disorder's are treated by the waganga wa kienyeji, "the village doctors". After focusing on the rite of treatment of uchimvi ("evil eye"), in the last pages I describe the way HIV/AIDS is conceived and treated by the waganga as occurrences of uchimvi. By this way of interpreting this disease, waganga so help their patients to have a former knowledge of it and, finally, to 'understand' the HIV/AIDS.*

Key words: Wabebe; Medical anthropology; Therapeutic rituals; Traditional curers; HIV/AIDS and traditional medical systems.

ALESSANDRO MANCUSO  
 Università di Palermo  
 Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici,  
 Socio-Antropologici e Geografici  
[mancusoale@yahoo.it](mailto:mancusoale@yahoo.it)

ANTONINO BUTTITTA  
 Università degli Studi di Palermo  
[info@fondazionebuttitta.it](mailto:info@fondazionebuttitta.it)

*Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu. Seconda parte.*

Tra i Wayuu, una popolazione indigena sudamericana che ha adottato l'allevamento di bestiame nel secolo XVII, il mare ha valenze simboliche differenti, che oscillano tra due poli opposti. Nel primo, esso è rappresentato come un luogo destinato a restare sotto il dominio del 'mondo altro', associato con la morte e le malattie; nel secondo esso diventa un luogo addomesticabile e appropriabile. In questa seconda parte, esamino dapprima i modi in cui il mare compare nei miti cosmogonici, e del suo rapporto con l'immagine dei Bianchi; successivamente analizzo il legame tra la credenza secondo cui gli animali marini sono gli animali domestici di Pulowi, la signora del 'mondo altro', e quella che il bestiame abbia un'origine marina.

Parole chiave: Wayuu; indigeni sudamericani; dicotomia selvaggio/domestico; alterità; sistemi di classificazione.

*Images of places and figures of Alterity: the sea among the Wayuu. Second part.*

*Among the Wayuu, a South-American indigenous people which adopted cattle-rearing since the XVII<sup>th</sup> Century, the sea can assume different symbolic values, which sway between two opposite polarities. According to the first one, it is a place which will always be under the mastery of the 'otherworld', linked with death and sickness; according to the second one, it can become a place to be domesticated and appropriated. In the second part of this paper, I first describe the ways the sea appears in the cosmogonical myths and its relationship with the image of the White-men; afterwards, I study the link between the belief that sea animals are the cattle of Pulowi, the Master of the 'Otherworld', and the belief that cattle come from the sea.*

Key words: Wayuu; South American Indians; wild/domesticated dichotomy; alterity; systems of classification.

*Don Chisciotte innamorato*

Il significato dell'opera di Cervantes non è ancora stato inteso nella sua pienezza. Non è la vicenda di un cavaliere ideale, come ha letto la critica romantica, neppure il rifiuto del mondo della cavalleria né una sua parodia. Il suo senso ultimo si sostanzia e si esprime nell'amore per Dulcinea che, sebbene figura centrale della narrazione, nella realtà non esiste. In questo suo non esserci, infatti, si occulta quanto Cervantes ha voluto dirci. Il disagio di Don Chisciotte non consiste nell'impossibilità di vivere come un vero cavaliere, ma nel fatto che la realtà nella quale si riconosce non esiste. Non diversamente da Dulcinea, è un parto della sua fantasia, del suo bisogno di inventarsi un mondo altro rispetto a quello che ha sperimentato e patito.

Parole chiave: Cervantes; Don Chisciotte; Cavaliere; Realtà/Fantasia; Follia

*Don Quixote in love*

*The meaning of Cervantes' work has not been completely assessed in all its complexity. It is neither the story of an ideal knight, as the romantic critics would say, nor the denial of the cavalry world, nor even his parody. Its ultimate meaning is expressed in Don Quixote's love for Dulcinea. Although she is the central character of the narration, she does not exist in reality. The non-existence of Dulcinea points at Cervantes' hidden message. Don Quixote's unease does not consist in the impossibility to live as a real knight, but in the fact that his reality does not exist. Like Dulcinea, his reality is a product of his fantasy, of his need to invent another dimension different from that he has experimented and suffered.*

Key words: Cervantes; Don Quixote; Knight; Reality/Fantasy; madness



GIUSEPPE GIORDANO  
[giusegiordano@teletu.it](mailto:giusegiordano@teletu.it)

### *Stabat Mater* di tradizione orale in Sicilia

I comportamenti musicali svolgono tuttora un ruolo fondamentale entro i contesti celebrativi della Settimana Santa in Sicilia. Suoni strumentali (inni e marce dei complessi bandistici, segnali prodotti con trombe, tamburi, crepitacoli ecc.) e soprattutto canti tradizionali – in siciliano, latino e italiano – marcano le azioni rituali connesse alla rievocazione della passione e morte del Cristo, con stili e modalità esecutive ampiamente variabili. Lo *Stabat Mater* è uno tra i canti che più frequentemente ricorre nei riti pasquali di numerosi centri dell'Isola. A causa della sua nota origine "letteraria", questo testo assume un valore emblematico come attestazione del legame tra ambienti popolari e ambienti colti nella formazione dei repertori musicali cosiddetti paraliturgici. Questo contributo offre una panoramica generale sulla presenza dello *Stabat Mater* nella tradizione etnomusicale siciliana, analizzando alcune esecuzioni del canto e delineando i contesti socio-culturali in cui da secoli se ne tramanda la pratica, spesso a opera di cantori associati a confraternite laicali o ad ambienti parrocchiali.

*Parole chiave:* Stabat Mater; Oralità; Settimana Santa; Paraliturgia; Sicilia

### *Stabat Mater of oral tradition in Sicily*

*Musical behaviours still provide an important role during Holy-Week Sicilian celebrations. Instrumental sounds (hymns and marches of band ensembles, signals performed by trumpets, drums, crepitacols, etc.) and traditional song – in the Sicilian dialect or in Latin and Italian – mark the ritual actions that traditionally evoke the passion and death of Jesus Christ. The Stabat Mater is often sung in Easter rites of several Sicilian villages. For its "literary" origin this text has an emblematic value to show the connection between "high" and folk contexts in the creation of paraliturgic repertoire. This contribution offers a general view of the presence of Stabat Mater in ethnomusical Sicilian tradition, analyzing some of the musical performances, and delineating the socio-cultural contexts in which for several centuries the practice has been transmitted, often by singers associated with laical Confraternities or with parishes.*

*Key words:* Stabat Mater; Oral tradition; Holy-week; Paraliturgy; Sicily