Archivio Antropologico Mediterraneo

anno XIX (2016), n. 18 (1)
ISSN 2038-3215

Antonio Pasqualino Museo
Internazionale delle Marionette

fondazione ignazio buttitta

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XIX (2016), n. 18 (1)

Semestrale di Scienze Umane

ISSN 2038-3215

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

Direttore responsabile
Gabriella D'Agostino

Comitato di redazione
Daniela Bonanno, Sergio Bonanzinga, Ignazio E. Buttitta, Gabriella D'Agostino, Ferdinando Fava, Alessandro Mancuso, Vincenzo Matera, Matteo Meschiari, Rosario Perricone, Davide Porporato (*website*)

Impaginazione
Alberto Musco (Officina di Studi Medievali)

Comitato scientifico
Marlène Albert-Llorca
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
Antonio Ariño Villarroya
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
Antonino Buttitta
Università degli Studi di Palermo, Italy
Iain Chambers
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
Alberto M. Cirese (†)
Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Italy
Jeffrey E. Cole
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
João de Pina-Cabral
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
Alessandro Duranti
UCLA, Los Angeles, USA
Kevin Dwyer
Columbia University, New York, USA
David D. Gilmore
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
José Antonio González Alcantud
University of Granada, Spain
Ulf Hannerz
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
Mohamed Kerrou
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
Mondher Kilani
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
Peter Loizos (†)
London School of Economics & Political Science, UK
Abderrahmane Moussaoui
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
Hassan Rachik
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
Jane Schneider
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
Peter Schneider
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
Paul Stoller
West Chester University, USA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
DIPARTIMENTO CULTURE E SOCIETÀ

Ricordare

5 Pietro Clemente, *Per Daniel Fabre, un antropologo francese molto italiano*

Documentare

15 Christian Bomberger, *Milda. Dal Baltico al Mar Caspio, una traiettoria rivoluzionaria*

Ricercare

25 Laura Menin, *'Men do not get scared!* (rjjala mā tāy-khāfūsh)*': Luck, destiny and the gendered vocabularies of clandestine migration in Central Morocco*

37 Laura Ferrero, *Egyptian migration to Italy: "Bringing gender (and family) in"*

51 Angela Biscaldi, *Where does Italian society allocate responsibility? The paradox of educational responsibility in contemporary Italian culture*

65 Alessandro Garino, *Il repertorio delle* m'almat *di Meknes Strutture ritmiche e moduli melodici*

Ragionare

119 Virgina Napoli, *Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino*

129 Gastón Julián Gil, *Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina. El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida*

145 Donatella Schmidt, *Femen. Movimento politico o gruppo performativo?*

165 Leggere - Vedere - Ascoltare

185 Abstracts

In copertina: Meknes (Marocco), 2015. Gruppo *me'lmat* (© Nico Staiti)

Pietro Clemente

Per Daniel Fabre, un antropologo francese molto italiano

Antefatto

Scrivo per una urgenza: Daniel Fabre è morto improvvisamente a Toulouse il 23 gennaio scorso. Era nato il 21 febbraio del 1947 a Narbonne. Aveva cinque anni meno di me. Per il suo lavoro e il suo spirito di ricerca, le collaborazioni avute, aveva conquistato la mia stima e la mia ammirazione. È stato un importante riferimento per l'antropologia francese dove ha ricoperto ruoli importanti sia presso il Ministero della Cultura che presso altre istituzioni, in specie l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, ma dagli anni Novanta lo è stato anche per gli studi italiani che ha frequentato con intensità, fino a diventare professore ordinario di Storia delle Religioni nell'Università di Roma 2 a Tor Vergata. L'urgenza è quella di ricordarlo. Di fare da ponte, quasi subito, a quello che verrà, e sarà magari uno sguardo più attento, un bilancio più profondo. Così io lo ricordo ancora sull'onda dell'emozione della notizia, del dolore dell'assenza, dell'impossibilità di nuovi incontri, per quel che è stato nella mia esperienza di studioso. Era nato a Narbonne, era cresciuto a Carcassonne e poi a Toulouse, tutti luoghi dell'area della Linguadoca – Rossiglione, prima di 'conquistare' Parigi. Il ciclo della sua vita è finito a Toulouse, i suoi funerali hanno avuto luogo a Carcassonne, come in un viaggio di ritorno. In lui vedo, come Alberto Mario Cirese mi ha insegnato, anche una storia comune a tanti di noi, quella di tanti studiosi che vengono dalla provincia e che mettono le loro bandiere nelle capitali della cultura, Daniel addirittura in due capitali che condensano i tempi lunghi della storia europea: Parigi e Roma.

Fabre in Italia

Il Fabre che ho conosciuto e stimato potrei definirlo il Fabre italiano, un Daniel diventato Daniele. Che in breve tempo ha parlato la nostra lingua, è diventato marito e padre ancora una volta, ha fatto di Roma l'asse della sua vita di studi e di famiglia, ma senza mai perdere del tutto la rotta di Parigi (ma anche di Toulouse e di Carcassonne i suoi luoghi di partenza). Questo Daniel lo ho incontrato in vari convegni ed è stato disponibile a molte nostre chiamate, gli sarò sempre grato di avere voluto con noi condividere e riconoscere Alberto Mario Cirese come Maestro in occasione dei suoi 80 anni e di averlo onorato ancora con una lettura pubblica del suo *Altri sé, per una antropologia delle invarianze*, edito da Sellerio nel 2010. Lo ho incontrato perfino nella casa sua e di Anna di Via Alessandria a Roma dove per gli ultimi miei anni di docenza romana sono stato ospite discontinuo. Siamo stati insieme a cena da Maria Minicuci, insieme al Dottorato senese aperto da Maurizio Bettini, e ci siamo intensamente incontrati a Pieve Santo Stefano, dove la sua ricerca sulla scrittura lo ha visto spesso interprete importante, e la rivista *Primapersona*, nata per volontà di Saverio Tutino, giornalista per gli esteri prima dell'*Unità*, poi di *Repubblica* e fondatore dell'Archivio Nazionale Diaristico a Pieve Santo Stefano (AR), lo ha visto come collaboratore in molti numeri (sito: http://archiviodiari.org/). Nel Daniel italiano c'è un ruolo importante di Anna Iuso, sua moglie, madre delle sue bimbe italiane, antropologa della scrittura e di altro all'Università di Roma, mediatrice e traduttrice per Daniel col mondo italiano, allieva anche lei a Toulouse, presso la sede locale dell'École del Hautes Etudes en Sciences Sociales, luogo di viaggi Erasmus molto importanti e influenti per studenti e dottorandi romani. E anche luogo di una sezione 'italianistica' dell'antropologia francese, da cui sono venuti studi su Levi e De Martino, e dialoghi importanti (ad esempio tra Giordana Charuty, Clara Gallini, Francesco Faeta). Forse fu un incontro di riflessione su Carlo Levi, la mia prima collaborazione italiana con Daniel, che mi diede anche lo stupore per l'originalità del suo scegliere punti di vista inconsueti nell'affrontare temi ed autori (Fabre 1999, Clemente 1999). Eravamo stati insieme, entrambi un po' spaesati, nel grande studio romano dove la vicenda di Levi era seguita da Gigliola De Donato, e ancora da Carlo Muscetta, figura per me quasi leggendaria dei dibattiti della generazione avanti, che lì io vidi per l'unica volta nella mia vita. Carlo Levi fu una zona di intersezioni di insiemi, tra l'italianistica antropo-

logica francese di Toulouse e l'antropologia nostrana, che stava nella tradizione di Carlo Levi, Ernesto De Martino, Alberto Cirese, tradizione complicata ma netta. Ma Levi, De Martino e Cirese avevano avuto letture e sguardi 'francesi' e anche viaggi francesi significativi nelle loro storie. Tra tutti una connessione forte con l'opera di Lévy-Bruhl, anche se in De Martino e Cirese in chiave critica. Ma già da prima, attraverso Anna, allieva, amica e collega a Roma, in una fase ancora molto 'linguadochese' del suo incontro con Daniel, Pieve Santo Stefano era diventato un luogo di riferimento per ascoltare anche le iniziative del GARAE, il *Groupe Audois de Recherche et d'Animation Ethnographique*, nato nel 1983, e, come la città di Carcassonne in cui sorgeva, luogo di riferimento per la vita di Daniel, ma anche di vari studi e di cui Daniel era ancora presidente al momento della morte.

Il primo numero che conosco della rivista GARAE Hésiode, un monografico su *La mort difficile*, è del 1994 ed è già ricco di riferimenti agli studi italiani, sia per un testo parziale di De Martino tratto da *Morte e pianto rituale* e tradotto da Giordana Charuty (*Lazzaro Boja*), sia per i riferimenti della prefazione di Daniel dedicata alla prima guerra mondiale, ad autori come Agostino Gemelli, Giuseppe Bellucci e Franco Cardini. Una traccia che seguiremo ancora. La morte consente visioni nuove anche delle proprie percezioni passate, delle intuizioni, dei nessi, che mettono in discussione la conoscenza che si crede di avere. Chiede verità più profonde, più severe, non chiede conciliazioni: almeno nel nostro mestiere la verità coincide con la sincerità intellettuale.

Un incontro francese

Il Fabre francese lo avevo conosciuto a Aix en Provence, un anno in cui erano attivi scambi antropologici tra le Università di Siena e di Aix, coordinati da Piergiorgio Solinas e Christian Bromberger, tra il 1980 e il 1982. Daniel aveva dunque tra i 33 e i 35 anni. Lo aveva invitato Christian Bromberger, suo coetaneo 'parigino' diventato provenzale, e poi in un certo senso 'rivale' e competitore negli studi antropologi francesi e nei ruoli nella *Mission du patrimoine ethnologique* del Ministero della cultura e in altri ruoli pubblici. Sono stati due tra gli antropologi di maggiore spicco della generazione post-levistraussiana. La conferenza di Daniel era dedicata al tema delle iniziazioni giovanili, il titolo se non erro era *Le roi des oiseaux*. Daniel non mi rimase simpatico, e il suo argomento delle iniziazioni dei ragazzi, nonostante anche io fossi uno studioso delle tradizioni, mi pareva poco attuale, e trattato con un approccio che sentivo forse come semiotico e strutturalista. Penso che mi sbagliai, perché vari anni dopo quel tipo di approccio mi apparve anche nella sua complessità e nei suoi debiti verso Philippe Ariès, un autore cui guardavo con qualche pregiudizio. In effetti fu la collaborazione che Daniel ci offrì per un convegno su bambini e contrade a Siena anni dopo (1996), a dare rilievo al suo approccio sulle iniziazioni che allora non mi aveva interessato. Ebbi altri contatti con il giro dei colleghi di Toulouse dopo il mio arrivo a Roma, dove era attivo uno scambio con la rete tolosana dell'École des Hautes Etudes, sentii anche una lezione di Claudine Vassas, sulle leggende sugli ebrei, che mi lasciò ugualmente perplesso per il taglio simbolico-semiotico, ma è vero che in quegli anni mi addestravo a decostruire quel tipo di approcci. Scopro ora che si trattava di una parte della ricerca finanziata dalla *Mission du Patrimoine Ethnologique* dal 1980 al 1985 in area pirenaica dei Feneoulledes (Pirenei orientali), una ricerca di notevole impegno che fu anche una sorta di base formativa per una generazione di studiosi (Amiel, Blanc, Fabre, Fabre-Vassas 1985). Daniel aveva già lavorato sui Pirenei, sia a raccolte di fonti orali e narrazioni, sia a studi di archivio, arrivando al suo primo libro importante, non conosciuto in Italia, nel 1973, *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e siècle* (Paris, Hachette-Littérature), un mondo sul quale aveva lavorato lo storico Leroi Ladurie (1966, 1975). Quando uscì aveva 26 anni.

Rividi Daniel Fabre a Tours nel 1993 per un grande convegno promosso dalla *Mission du Patrimoine Ethnologique* sui temi dell'Europa e delle culture (Fabre 1996a). Rivestiva un ruolo importante nella *Mission du Patrimoine Ethnologique* allora, fatto sta che qui ebbi l'immagine di un Daniel nel pieno di una sua leadership nazionale sul campo di studi, sempre circondato da persone, atteso all'arrivo e alla fine degli incontri da giornalisti e ammiratori, i suoi interventi erano considerati oracolari, e in essi c'era un progetto di politica culturale molto marcato. Lo vidi sempre da lontano, sempre circondato, sempre 'necessario', e la mia simpatia per lui non ebbe modo di crescere, anzi la sua distanza da noi ospiti, legata anche al fatto di essere una sorta di 'guru' di una movimento intellettuale la cui natura non mi era chiara, ridusse ancora il mio feeling. Quello di Tours fu un convegno molto partecipato, molto europeo e molto francese allo stesso tempo, e molto discusso, cui la struttura della *Mission* diede un supporto molto forte. Il mio primo impatto con questo studioso, le cui origini stavano tra i Pirenei e il mare non fu amichevole, ma distante.

Dopo qualche anno Daniel sarebbe diventato italiano ma impegnato a non perdere il suo ruolo di studioso francese aprendo nuovi fronti di ricerca

ormai a Parigi, come direttore di studi dell'EHESS, in un laboratorio particolare, il LAHIC, Laboratoire d'Anthropologie et d'Histoire de l'Institution de la Culture (Fabre 2003), fondato da lui in collaborazione con Anna Iuso e altri del gruppo della *Mission*.

Di questo ricordo lontano segnalo qualche tratto caratterizzante, nella produzione di Daniel Fabre, ma anche dei suoi diversi e molti gruppi di collaboratori, anche per l'uso di termini che definiscono con forza alcune modalità del 'campo' di ricerca. Nel LAHIC è il termine 'institution' *de la culture*, così come nella discussione sul patrimonio viene usato il termine di 'injonction' patrimoniale, parole che 'incorporano' nell'oggetto forme di azione legate a un potere. Non li troviamo nel lessico italiano.

Scritture popolari

Con Daniel italiano, ci siamo incontrati spesso, credo che gli incontri più intensi abbiano avuto luogo a Pieve Santo Stefano, uno spazio di collaborazione anche con Anna Iuso. Uno spazio che segnala anche l'attenzione di Fabre a luoghi non accademici della produzione culturale come era stato anche il suo GARAE. Qui confluivano suoi e miei interessi, e ricerche di Anna Iuso sulla scrittura popolare. Fu proprio Anna a coinvolgerci in un piccolo ciclo di lezioni formative, quando lanciammo il Comitato Scientifico di supporto dell'Archivio, una esperienza comune che non durò molto ma che fu molto interessante. La ricordo ora anche con questa fotografia di Giovanni Santi:

Nel sito dell'Archivio questa foto è apparsa per un omaggio a Daniel, dopo la sua morte: «Marzo del 1996, Daniel Fabre è accanto a Pietro Clemente nel teatro di Pieve. È una delle prime uscite del Comitato scientifico dell'Archivio dei diari».

Daniel è in un momento di pausa sereno, quasi lieto, con un cenno di sorriso e di soddisfazione sul volto. Io sono invece colto in un atteggiamento un po' difensivo e diffidente. C'era qualche tensione nel CS dell'Archivio ma forse è solo un caso che la foto ci abbia ripreso in due posture così diverse, ma forse anche corrispondenti a un atteggiamento verso il sapere. Certo Daniel era rispetto a me più curioso, esplorativo, fantasioso nelle connessioni ed aveva un gusto per la conoscenza che sembra qui espresso nel suo volto.

Daniel aveva fatto ricerche importanti sui temi della scrittura quotidiana, ci sono a mostrarlo due volumi, che sono anche modi di fare ricerca collettiva, essendo coordinati da lui ma legati a ricerche multiple su vari aspetti del tema comune, che Fabre con le sue introduzioni restituisce a un panorama comune (Fabre 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1997a, 1997b, 1998a, 1998b). Daniel era quindi allora forse lo studioso europeo che aveva fatto maggiore esperienza di studi antropologici sulla scrittura.

Io per mio conto venivo dal movimento legato alla rivista *Materiali di lavoro* di Rovereto, e all'Archivio che nasceva dalla raccolta delle scritture della Prima guerra mondiale e si estendeva nel tempo ad altre guerre ed altre scritture e dal quale nacque il progetto di una Federazione degli archivi della scrittura popolare che ci impegnò lungo gli anni Ottanta e i primi Novanta. Due mondi diversi. Io più anziano e più movimentista, lui, Daniel, più francese e più analista delle istituzioni e delle forme della vita quotidiana. La sua ricerca era sulla contemporaneità della scrittura e dei suoi usi, la mia sulla genesi delle scritture popolari legate alla storia italiana e alle guerre, e alla nascita di una scrittura dal basso via via cresciuta e diventata una delle forme della manifestazione di nuovi soggetti nella scena della scrittura e della cultura. Il mio approccio era legato a una storia italiana che cominciava con la Prima guerra mondiale, quando Leo Spitzer (1921), linguista austriaco, legge le lettere di prigionieri italiani e comincia a studiarle come forma di scrittura popolare; Alberto Cirese aveva collocato e trasmesso questa ricerca nella memoria degli studi. L'edizione italiana di Spitzer era stata pubblicata nel 1976, l'anno prima era uscito *Lettere da una tarantata* di Annabella Rossi (1975), corredato da una nota di commento di Tullio De Mauro, anche lui linguista, dedicata proprio all'italiano popolare. Nella mia generazione era stata la *Vita di Amelia*, di Annamaria Rivera (1984) a continuare il discorso e ad aprire alle esperienze di Rovereto e quindi di Pieve Santo Stefano. Ma i miei numi tutelari in questo mondo restano legati alla lettura di Primo Levi (1986) de *I sommersi e i salvati* e a George Semprun (1996) de *La scrittura*

o la vita. Storie dunque diverse che si incontravano con qualche punto di intersezione e molta curiosità per l'approccio dell'altro. A Pieve Santo Stefano, nel dialogo con lui e con Anna Iuso, elaborai un senso della differenza tra tradizione italiana e tradizione francese in cui un ruolo importante avevano i diversi antenati, per lui Durkheim e Mauss, per me Croce e De Martino. Per lui la costruzione sociale dell'individuo, per me la storia di vita come atto di libertà, come principio di riorganizzazione e di accesso alle culture. È la chiave diversa con cui scrivemmo in uno stesso libro nato tra Pieve ed Arezzo, *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, a cura di Anna Iuso (1999). Lui scrisse sulla nascita sociale dell'intimo in un epistolario femminile francese degli anni '30 dell'Ottocento, e sugli antecedenti di una storia dell'intimo non ancora socialmente individualizzata (Fabre 1999), io – nel commentare in una postfazione i materiali di tutto il convegno – notavo che nell'approccio metodologico alcuni autori (e pensavo a Fabre) «quando parlano di singole donne [...] non sono mai solo scritture individuali, ma atti sociali di costruzione relazionale di nuove forme di socialità» (Clemente 1999: 243). Daniel cercava di oggettivare la soggettività e io cercavo di soggettivare l'oggettività. Quasi movimenti complementari di un saggio di Pierre Bourdieu (1992) sul metodo sociologico. Ma qui si vede anche che Daniel non cita a ogni pie' sospinto Lévi-Strauss, né Marc Augé, non è legato alla cultura francese dei Godelier e Meillassoux, ma cerca per maglie larghe e diverse, conosce e cita i letterati e gli storici. Non rappresenta l'antropologia dominante accademicamente, ma ha forse un altro progetto, che ritroveremo in un suo saggio dedicato alla lettura francese di Ernesto De Martino. Si vedrà un Daniel inquieto verso una antropologia francese 'asfaltata' dallo strutturalismo dominante ma anche dall'etnologia extraeuropea; Daniel lavora per una antropologia della Francia in cui abbiano pieno diritto di accoglienza anche i classici ma marginalizzati temi del folklore e tutti i temi del contemporaneo. Cerca di costruire una antropologia della società complessa, del presente, con basi storico-folkloriche, ma anche con una pratica della teoria che si rivela più vicina in modo tatticamente vario a Bourdieu e a Sartre che non a Lévi-Strauss o a Meillassoux; si intuisce la ricerca di una propria strada originale in cui l'antropologo si occupa anche di artisti, di arte, di monumenti, di scritture, di letteratura, di forme religiose, di simbolismo, di turismo, di tradizioni e di feste, di riti di ogni tipo, ma in specie di iniziazione. Come si vede un corredo raro, ma che ha più somiglianze in Italia nell'eredità demologica, che non in Francia.

Nel mio testo, nel volume *Scritture di donne*, si vede che cerco di dire sempre che anche l'antropologo è un individuo e che connetto le memorie delle nostre fonti con le mie. Un altro dialogo, quasi complementare, come questo, ci sarà ancora per un altro incontro dentro un convegno e poi dentro un altro libro, questa volta a Rovereto. Un convegno di cui ho un ricordo particolarmente bello è *Vite di carta*, a cura di Quinto Antonelli e di Anna Iuso (2000), un dialogo anche tra Rovereto e Pieve Santo Stefano, luoghi dei principali archivi delle scritture italiani. Qui Daniel (in una quasi post-fazione) cerca di dare una identità al fenomeno sociale della nascita di archivi europei delle storie personali scritte e di comprendere il fenomeno della scrittura autobiografica, e in che modo queste nuove istituzioni locali e i soggetti che vi sono coinvolti contribuiscono alla conoscenza del mondo contemporaneo e degli individui che lo costruiscono (Clemente 2000). Nel mio scritto invece accentuo il 'ritorno a casa' delle storie di vita, sia coniugandolo nelle mie memorie personali sia nel ruolo di guida e scoperta che questo tipo di testi ermeneutici hanno nel farci capire i mondi sociali. Ripercorro le storie di Cesare Segre, di Maurice Halbwachs e di George Semprun, come se fossero quelle di miei parenti e antenati, e concludo con le scritture bambine che connettono ancora – come documenti sottratti al tempo – il mio rapporto con Carlo, fratello minore morto prima di me ma ancora vicino, con tante sue scritture bambine che ci raccontano insieme (Clemente 2000).

È in questi convegni che maturo nel confronto con Daniel, più giovane di me ma più dinamico nella sperimentazione dei suoi terreni, qualcosa del mio modo di pensare l'antropologia. Ed è questa una immagine del suo ruolo negli studi italiani, traversati con generosità e grande apertura e che ha prodotto un confronto forte tra questi e quelli francesi che ci ha reso più visibili a noi stessi e ha reso più trasparenti molte delle nostre e delle 'loro' sindromi culturali e intellettuali, ci ha 'connessi' a quella antropologia più ricca di successi, mostrandone anche aspetti critici, per i quali Daniel si avvicinava di più alla tradizione italiana che a quella del suo paese.

Nella analisi della scrittura Daniel ci ha lasciato temi forti, e anche verbi che ne mostrano la potenza, l'*ingiunzione* della scrittura, l'*indirizzare* come verbo della ineliminabile socialità e costruzione di alterità della scrittura, ma anche l'*intimo* (un costrutto ben diverso dalla *intimacy* metodologica proposta da Michael Herzfeld) e *la cosmologia della modernità* in cui l'individuo e l'intimo si collocano come costruzioni del mondo contemporaneo sempre più 'naturalizzate' (Fabre 1998).

Anche tra il mio modo di vedere, che infine ho

definito anche in un rapporto di differenza col suo, mi sembra emergere una certa complementarietà, come se si trattasse dello stesso mondo visto da due punti diversi. Come scrisse Luis Borges (1961: 51) delle due facce della medaglia che sono in Dio una sola («Forse le storie che ho narrate sono una sola storia. Il dritto e il rovescio di questa medaglia sono, per Dio, uguali»).

Gli studi italiani rivisti con quelli francesi

Mi è rimasta nel ricordo una apertura inedita sulla cultura antropologica francese che venne dall'intervento di Daniel Fabre al convegno su De Martino tenutosi a Napoli nel 1995 a trenta anni dalla morte. Era un Fabre fresco di Italia, che, nel volume, edito nel 1997, ha titolato il suo testo *De Martino altrove: sulla sua ricezione francese.* Si tratta di un saggio di 37 pagine (pp.139-176) caratterizzato da una strategia argomentativa e narrativa che da allora mi ha fatto sempre fare attenzione ai modi di scrittura di Fabre, ai percorsi principali e secondari, alle tattiche di dilazione e di spostamento, agli incipit seduttivi e alle mescolanze letterarie, al ritorno forte e stringente all'argomentazione nei finali. Ma qui feci quasi un salto nella sedia mentre ascoltavo, perché parlando di De Martino e della sua recezione francese Daniel fece una contro-storia dell'antropologia in Francia. Una storia molto critica verso l'antropologia dopo Lévi-Strauss, e molto positiva per l'antropologia dei fermenti postbellici, quella di Leiris e di Métraux, poi spenti sotto l'egemonia strutturalista. Il testo è un percorso straordinario sulle somiglianze e le differenze che spinsero a tradurre De Martino in Francia, ed è anche una minuziosa e appassionante storia editoriale, e di coincidenze, amicizie e accoglienze che videro una zona di 'incontro' tra i mondi di Lévi-Strauss e quelli di De Martino (nati come si sa a pochi giorni di distanza nel 1908 nel segno del sagittario, uno a Bruxelles e uno a Napoli) e poi videro la stella di Lévi Strauss occupare tutto l'orizzonte e cancellare il passato, o meglio costruire un nuovo presente. *Il mondo magico* fu pubblicato nel 1963 e *La terra del rimorso* nel 1966 entrambi da Gallimard, in una collana fondata Da Rivet, Rivière e Métraux, e poi diretta da Leiris; nel 1965 era stato Pierre Nora ad autorizzare la traduzione e la pubblicazione de *La terra del rimorso*. Quindi una grande accoglienza con traduzioni anche di singoli saggi su riviste; De Martino tradotto prima di Evans-Pritchard e Malinowski. Fabre argomenta l'attenzione dei francesi verso De Martino in chiave di 'possessione', oggetto degli studi africani di Leiris e di quelli centroamericani di Métraux, e per il rilievo del concetto di 'presenza' e di 'crisi della presenza', in relazione agli approcci alla possessione. Infine, il tema del razionalizzare antropologicamente l'apparente irrazionalità viene visto da Fabre come impresa condivisa, senso ultimo dei lavori sul Voudou di Métraux e sulla possessione di Leiris, ma centrale nel lavoro di De Martino, soprattutto nel rapporto con Eliade.

Seguendo queste tracce Fabre segnala l'attenzione dell'etnologia francese al pensiero di Sartre e Merleau-Ponty, ai temi de *L'essere e il nulla*: coscienza, falsa coscienza, autenticità, responsabilità, che hanno qualcosa a vedere con i temi della presenza e dell'essere nella storia di De Martino, per altri versi annotatore attento di Sartre. Fabre segnala questa pista (nello studio su De Martino) come più rilevante che non quella del rapporto suo con Heidegger. Quindi passando per la Francia egli dà un contributo significativo alla ermeneutica demartiniana.

Ma intorno anche ai temi dell'impegno e dell''engagement' della rivista *Temps modernes* viene emergendo il dialogo con la cultura italiana sia di De Martino sia di Carlo Levi, che a sua volta aveva conosciuto la cultura antropologica francese e in particolare Lévi-Bruhl. Anche Lévi-Strauss agli inizi dialogò proprio su questa rivista con i temi della magia trattati da Leiris e De Martino, poi lungo gli anni Sessanta crebbero l'egemonia e il potere universitario dello strutturalismo e il rapporto con Sartre diventò oggetto di polemica; sul versante demartiniano Fabre ci ricorda che tra le ultime parole raccolte da Cesare Cases al capezzale di Ernesto De Martino, c'era stata per Lévi-Strauss una condanna di irrazionalismo e l'espressione 'bisogna distruggerlo'. Una espressione che Fabre cita dal testo di Cesare Cases pubblicato in *Quaderni piacentini* nel 1965 e in traduzione da *L'esprit* nel 1966. Testo poco noto anche agli studi italiani. Ho sempre avuto interesse per la storiografia degli studi, che è quella che ci definisce dentro le storie che ci hanno fondati e quindi ci identifica anche nel cambiamento. Questa proposta di Fabre per me è stata uno squarcio nel cielo dell'antropologia europea. Mi ha mostrato l'evidenza di tante cose, tra queste l'emarginazione del folklore, di autori come Van Gennep, tornati all'attenzione prima tramite gli studi anglosassoni e poi assai tardi anche in Francia. La cultura storica e letteraria di Fabre lo portava a rivendicare la ricchezza e la pluralità degli studi francesi tra anni Trenta e Sessanta, e di fatto, con la vocazione plurale dei suoi studi, se ne è fatto erede.

Anche la sua lettura (Fabre 1999) del *Cristo si è fermato ad Eboli* di Carlo Levi è molto originale. Fabre si disinteressa da subito del fatto che si tratti o meno di un libro antropologico, mira al contenuto, alle pratiche rivelate, alla forma di conoscenza,

e coglie nel suo soggetto autore, operare una modalità nuova dell'essere sul campo né oggettivisticamente né soggettivisticamente, ma relazionalmente. Anche qui c'è un gioco di tracce francesi: ritroviamo Sartre (amico personale di Carlo Levi e suo 'editore' in Francia) e Leiris, per le forme diaristiche c'è il riferimento al Malinowski dei *Diari* e anche al Wittgenstein dei *Diari*. Ma soprattutto, al di là di stretti confini disciplinari, troviamo in questione la complessità del processo di conoscenza tra rappresentazioni degli altri, ruolo dell'autore nel mondo rappresentato e visioni altre del conoscitore, tra mondo della razionalità e mondo dell'affettività, in una scena assolutamente ricca di tracciati dell'antropologia dei sentimenti, delle relazioni, del potere e della reciprocità. Come nel caso di De Martino, portare Levi concettualmente in Francia arricchisce l'antropologia italiana di interpretazioni non indigene, di orizzonti di senso nuovi, di una comunità europea degli studi spesso dimenticata, o solo appiattita anche'essa tra marxismo e strutturalismo.

L'istituzione della cultura

Nel numero 1 della rivista *Lares* del 2003 si dava notizia, e traduzione in italiano, delle linee del progetto del LAHIC (Fabre 2003), il *Laboratoire d'Anthropologie et Histoire de l'Institution de la Culture*, acronimo invidiato da molti per la 'laicità' implicata nelle iniziali. Un nuovo progetto di ricerca di gruppo voluto da Daniel Fabre, perseguito e costruito a Parigi mentre era in Italia, e che non ha avuto da noi molte ripercussioni e non ancora significative traduzioni, anche se *Les Monuments sont habités*, volume collettivo a cura di Fabre e Iuso (2010), è una parte importante del Convegno organizzato a Matera, da cui il libro nasce, e vi erano rappresentati vari casi di monumenti abitati del sud d'Italia (quasi un ritorno a quel Sud di De Martino che aveva interessato Sartre e Leiris), ma è stato pubblicato in Francia e in francese. Il LAHIC rappresenta un filo rosso della ricerca di Fabre, dedicato alla "istituzione della cultura" ovvero – si potrebbe dire con altra terminologia – alla "produzione sociale e istituzionale della cultura". Un tema di lungo periodo della ricerca di Fabre e della antropologia e storiografia francese, un tema che, in termini di nazione e cultura, aveva visto una relazione centrale di Daniel Fabre (1993a) a Tours nel 1993. In questo ambito sono stati elaborati campi di ricerca e concetti di difficile sintesi. Tanti temi che Daniel ha studiato rientrano in questa cornice, il concetto stesso di "production institutionelle du monument historique" (Fabre 2010) – penso ai monumenti abitati –, ma anche all'arte dei folli, al tema delle case degli artisti e della genialità monumentalizzata, e quindi al campo delle 'emozioni patrimoniali' in cui l'identità passa per il patrimonio. Ma al cuore di questi temi c'è anche l'idea guida di una cosmologia della modernità in cui l'arte ha preso il posto della religione e quindi tende ad occupare lo spazio storico del sacro. Anche gli studi sull'individuo e la scrittura, e quelli sul collezionismo, rientrano in una costruzione sociale dell'individuo che – laicizzato – investe sentimenti di valore nel campo della cultura. Assai interessante in questo senso il raccordo che nel 2008 Daniel Fabre ha segnalato tra tradizione ebraica laicizzata e cultura moderna, a partire dalla storia genealogica di Claude Lévi-Strauss, e dal ruolo di suo bisnonno Isaac Strauss, musicista e collezionista, e della trasformazione in patrimonio artistico di oggetti della vita quotidiana e di quella sacra del mondo dei rabbini (Fabre 2008). È un movimento che, per Fabre, caratterizza la modernità e costruisce un campo ben transennato, dotato di confini e di regole, a partire dal quale lo Stato interviene in nome della Nazione, per creare tutele e protezioni, destini d'uso verso le generazioni e operare quella "injonction patrimonial" che fa parte dei concetti guida della ricerca del LAHIC. Nello stesso ambito Fabre colloca alcune originalissime esperienze di studio di forme di pittura legate a traumi della guerra e della modernità che non danno luogo a marginalità ma vengono accolte nel campo del 'patrimonio' essendo riconosciute nel mondo egemonico (e più sacro) della cultura, quello dell'arte.

Emozioni, memorie, riti

Il saggio *Peindre la mémoire* (Fabre 2005) dedicato a due pittori 'traumatizzati' dalla Seconda guerra mondiale, l'uno ebreo polacco, l'altro italiano di Pontito (Pistoia), è uno straordinario esercizio sui confini tra arte e antropologia ma anche tra campi della cultura, della mente, e forme della sua patrimonializzazione. Ventiquattro pagine intensissime che si potrebbero studiare anche nella prospettiva di 'categorizzare' la forma-saggio, nelle modalità in cui Fabre la ha resa viva, inquieta, pulsante, esplicita nella ricerca 'davanti al lettore' di percorsi diversi della verità, di tattiche e strategie della argomentazione. In effetti in questo testo emerge una ulteriore componente degli interessi di Daniel Fabre, essa è la mente, ed è la memoria, come macchina produttrice di forme simboliche che vengono poi collocate nella 'istituzione della cultura', un tema questo sul quale Fabre aveva dato alcuni cenni forti di interesse nel 2001 (Tira-

gallo 2001), discutendo a Roma il libro di Alberto M. Cirese, *Ragioni metriche*, in occasione del suo ottantesimo compleanno, e facendo riferimento a studi di neuroscienziati sulle zone del cervello che presiedono a certi fenomeni di simbolizzazione (l'area della musica e della sintassi). Da qui le curiosità di indagine di Daniel ci porterebbero in movimenti a raggiera su molti fronti, non a caso nei suoi scritti sono sempre citati poeti, letterati, storici, sociologi, critici dell'arte, e mai solo antropologi. Ma non possiamo seguire tracce così complesse.

Il quadro più ampio del lavoro sul patrimonio e sulla istituzione della cultura resta infine il volume a sua cura: *Emotions patrimoniales* con una sua amplissima introduzione: *Le patrimoine porté par l'émotion* (Fabre 2013a, 2013b: 13-100) e una raccolta di testi centrata sugli usi contemporanei della memoria, dell'arte, dell'identità su campi che vanno dall'arte alla biblioteconomia, ai musei della guerra, alla reazione alle catastrofi che colpiscono l'arte (tra questi casi c'è l'alluvione di Firenze in uno studio di Anna Iuso), una tipologia delle emozioni patrimoniali e di critica, facendo fede da un lato al progetto ben più lontano che Fabre aveva proposto con Althabe e Lenclud ma quasi come un 'manifesto' in *Vers une ethnologie du présent* (Althabe, Fabre, Lenclud 1992), dall'altro mostrando l'ambito interdisciplinare e il campo largo (arte, archeologia, museografia, biblioteconomia) assunto come patrimonio oggetto di analisi.

Ho raccontato che ho conosciuto Daniel Fabre nei primi anni Ottanta ad Aix, in una lezione sui riti di iniziazione maschile. L'argomentazione non mi aveva convinto, ma ero rimasto molto colpito dall'affermazione che Sartre, bambino inurbato e intellettuale, avesse potuto fare la sua iniziazione maschile non catturando uccelli nei nidi o uccidendo lucertole o piccoli animali, bensì viaggiando nella grande biblioteca di suo nonno Charles Schweitzer. Qualcosa di quella lezione mi era comunque rimasto dentro. Circa 10 anni dopo, quando Daniel cominciava ad essere italiano lo invitai a riflettere insieme a un gruppo internazionale, a Siena, sui riti di passaggio e di iniziazione nelle contrade di Siena. Il Convegno si tenne nel 1996 ma non ho la sua relazione. Mi colpirono allora tesi che una decina di anni prima non mi avevano convinto, come una nuova prospettiva sulla necessità delle iniziazioni, con separazioni e interfaccia tra mondo adulto e mondo dei ragazzi. Erano tesi legate anche alla ricerca di Philippe Ariès (1960, 1970) sulla Francia moderna che avevano fama di essere conservatrici, e Ariès stesso era politicamente impegnato in area conservatrice. Ma parevano avere, negli anni Novanta, una nuova capacità di valorizzare esperienze culturali di appartenenza e di passaggio, fuori del clima anni degli anni Sessanta e Settanta caratterizzato da una accentuata idea di democrazia anche nei rapporti genitoriali. Cercai allora di riprendere il filo dei saggi di Daniel sulla ritualità e in particolare del gruppo di saggi che Daniel aveva già scritto negli anni Ottanta per la *Mission du Patrimoine Ethnologique*.

Quando con Fabio Mugnaini cercammo di dare un contributo alla innovazione degli studi di storia delle tradizioni popolari-etnologia europea, nel libro *Oltre il folklore* (Clemente, Mugnaini 2001), proponemmo un testo di Daniel Fabre (Fabre 2001).

La mort difficile

Per me ritrovare il senso della ritualità è stata anche una occasione personale di crescita e di revisione dei paesaggi anti-rituali della mia formazione sessantottesca. Ed è col senso del valore del rito che è giusto, anche in compagnia di Ariès, autore liberamente e laicamente letto e citato da Fabre, ritrovare il valore del ricordo oltre la morte. Lo faccio ora passando per il sito del GARAE che Daniel co-fondò in giovinezza tra Carcassonne e Toulouse, luoghi nei quali è tornato per la fine del suo viaggio. Ne leggo dal sito un breve profilo:

> Il a été assistant de sociologie puis maître-assistant et maître de conférences en anthropologie à l'Université de Toulouse III. Chargé d'un séminaire depuis 1976, il est élu en 1989 directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, chaire d'Anthropologie de l'Europe. Il a fondé en 1978, avec l'archéologue Jean Guilaine, le Centre d'Anthropologie des Sociétés Rurales devenu ensuite le Centre d'Anthropologie de Toulouse qu'il a dirigé jusqu'en 1997. En 2000 il crée avec une quinzaine de collègues anthropologues, sociologues et historiens le Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture, (LAHIC), soutenu par le Ministère de la Culture, une des équipes de l'Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (IIAC UMR8177 CNRS/EHESS) dont il est, depuis 2013, le directeur. Il enseigne depuis 1999 l'anthropologie des religions à l'Université de Rome Tor Vergata, en s'attachant à l'analyse des transferts de sacralité de la religion vers la politique et la culture.
>
> De 2004 à 2008, il a été président de la section 38 (Anthropologie) du Comité national de la recherche scientifique du CNRS. De 1993 à 1997, il a présidé le Conseil de la Mission du Patrimoine ethnologique du Ministère de la Culture.

> Il préside l'ethnopôle Garae, conventionné par le ministère de la Culture, dans la Maison des Mémoires, à Carcassonne. Il a été membre du comité de rédaction de la revue *Ethnologie française* (de 1976 à 1993), de *L'Homme*, *revue française d'anthropologie* (de 1986 à 1995). Il est actuellement co-directeur de *Gradhiva*, revue semestrielle fondée en 1986 par Jean Jamin et Michel Leiris, et publiée depuis 2005 par le Musée du Quai Branly.

Ho riportato il suo curriculum in francese, con le parole loro, di quelli del GARAE, per ricordarne l'origine e il ritorno, ma anche per segnare una comunità di parentele acquisite attraverso il lungo viaggio italiano di Fabre con tanti nomi della cultura della Linguadoca che ritroviamo nei suoi lavori collettivi e intorno al suo ultimo viaggio. Ed è leggendo le parole di amici e colleghi che lo ricordano a Carcassonne che troviamo la formazione del giovane Daniel, lo troviamo ancora al liceo e nel suo primo passaggio universitario:

> Et surtout se produisit la rencontre décisive avec un maître aussi original que socratique, René Nelli, esprit assez ouvert pour faire son miel de toutes les curiosités. Au long de longues discussions qui se poursuivront à l'Université c'est la découverte aussi bien du catharisme que des arcanes de l'ésotérisme, une méditation sur le destin ou la mise en perspective de l'amour courtois des troubadours jusqu'à André Breton. Le grain était semé d'une ouverture au monde qui n'aurait su se suffire du carcan d'un seul domaine. Et il n'est pas étonnant que dans cet enseignement aussi lumineux que varié il ait privilégié la voie qui permettait tous les déchiffrements, celle de l'anthropologie, au sens anglo-saxon du terme bien sur. Le coup d'essai, une enquête sur la tradition orale des Pyrénées audoises, fut un coup de maître aboutissant à une des plus importantes collectes européennes de la seconde moitié du 20ème siècle. Ce n'était que le prélude à une vaste synthèse devenue un classique, La vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIXème siècle. S'ensuivront, au fil des années, des incursions autour de thématiques apparemment variées mais dont il sut toujours montrer les liens qu'elles entretenaient entre elles : le rôle des jeunes dans la société traditionnelle, les fêtes populaires, les rituels et les croyances qui mettaient en relation le monde des vivants et celui des disparus... Puis se croisèrent d'autres explorations, celle de l'écriture par exemple, de ses formes les plus humbles, les plus quotidiennes, jusqu'à celles plus sophistiquées de l'écrivain à travers sa demeure ou ses postures. Plus récemment émergèrent d'autres objets, tel celui de l'art populaire. Un art qui tisse sa trame dans le regard des primitifs, des fous, des enfants, qui conjugue la naïveté et les méandres de la mémoire. Ces derniers mois enfin surgissait une analyse de la chanson, de sa place, de ses rites, de son imaginaire illustrée par son bel article, "Rock des villes, rock des champs" (Jean Pierre Piniès, *Hommage a Daniel Fabre*, Basilique Saint-Nazaire, 27 Janvier 2016, Carcassonne: http://www.garae.fr/spip.php?article441).

René Nelli è una sorpresa per me, un maestro di lontana origine italiana, che si voleva discendente da fiorentini del Rinascimento. Ecco come lo racconta *Wikipedia*:

> Docteur dès lettres, professeur de lettres et de philosophie au lycée de Carcassonne puis d'ethnographie méridionale à la faculté des lettres de l'Université de Toulouse, poète essayiste, hermétiste, René Nelli est surtout connu pour ses travaux sur la culture occitane et sur le catharisme.
> René Nelli aimait à dire qu'il était descendant d'une famille de sculpteurs florentins installés dans l'Aude au XVIe siècle. En fait, son grand-père, Isidore Nelli, sculpteur et architecte venu de la région de Carrare, avait participé à la construction du Palais de Justice de Carcassonne, puis fait bâtir en 1889 la maison au 24 de la rue du Palais. Le père de René Nelli, Léon, architecte également, érudit, possédait une collection de manuscrits et une bibliothèque importante, vendue au Conseil général de l'Aude en 1926.

Così, rivedendo questa giovinezza in cui si giocano eredità di storia della cultura, dialoghi tra studi medievistici ed etnografia, tra mondi passati e presenti, ritroviamo un Daniel Fabre in formazione, senza confini, alla ricerca di un campo del sapere, ed è come rivedere la sua storia alla luce della sua giovinezza, ed avere la sensazione che Daniel ha portato fino all'ultimo nel mondo degli studi qualcosa di quella giovinezza.

Una della prime cose che ho conosciuto del Daniel ancora francese, nei primi scambi che lo portavano verso l'Italia è una raccolta di testi dal titolo *La mort difficile* (Fabre 1994), un volume nato dall'associazione e dalla rivista che per anni hanno visto la militanza culturale di Daniel sul territorio delle sue origini e delle sue prime ricerche. Uscito nel 1994, ha l'aria di essere nato un po' prima di quella data. Nell'*Avant propos* di Daniel Fabre, che termina con una riflessione attualissima sulla cremazione e sul bisogno della vicinanza dei corpi da onorare, c'è una ricchezza di riferimenti italiani sia sulla grande guerra sia sul folklore (Bellucci, Gemelli, Pitrè, Corso, ma anche Fran-

co Cardini), gli autori con cui dialoga sono folkloristi e storici (Varagnac, Zemon Davis), gli antropologi di riferimento sono Lévi-Strauss (ma quello dei *Tristi tropici*) e Lison Tolosana. Come si vede, un repertorio di grande differenza dall'antropologia francese corrente. Tra i testi antologizzati c'è un brano di De Martino, tratto da *Morte e pianto rituale*. Nel vedere questo insieme di riferimenti, viene in un certo senso confermata la connaturalità della cultura italiana all'impresa di Fabre di costruire una antropologia della contemporaneità nata dall'eredità dell'antropologia francese pre-strutturalista e pre-marxista ricca degli umori del folklore e dell'etnologia critica, della densità degli scambi tra antropologia e letteratura in specie nel tempo del surrealismo. Riconnettiamo il mito italiano delle origini del suo Maestro René Nelli con la vocazione italiana di Fabre.

Molte cose restano da studiare anche del suo bilinguismo intellettuale, e del suo biculturalismo concettuale. Forse nel suo lessico hanno prevalso termini francesi, ma nella sua pratica hanno pesato eredità italiane che trovava congeniali a un tempo in cui la Francia guardava all'Italia come un Sud dell'impegno e dei vissuti. C'è spesso qualche perdita nelle traduzioni: anche tra *addressé* versus 'indirizzata', *injonction* versus 'ingiunzione', *intime* versus 'intimo', *emotions* versus 'emozioni', si sentono scarti e frizioni concettuali nei passaggi. Le raccogliamo come eredità del suo intenso passaggio, come cose da continuare a studiare, con lui, dopo di lui.

Con lui ora vogliamo piangere, anche noi come i colleghi di Carcassonne e di Toulouse, la sua intelligenza plurale, il suo gusto per traversare spavaldamente le frontiere: «Tarderà molto a nascere, se nasce, un andaluso così puro, così ricco d'avventura. Io canto la sua eleganza con parole che gemono e ricordo una brezza triste tra gli ulivi» (Lorca 1960).

Raccogliamo le sue parole in quel testo de *La Mort difficile* per usarle per lui: «Il n'en demeure pas moins que l'évenément de la mort, et sourtout de la mort avant l'heure, fait surgir dans ces sociétés la colère et le ressentiment» (Fabre 1994: 15).

Così è ora per la sua morte difficile 'avant l'heure', che lo piangiamo cercando di non perdere l'intelligenza degli studiosi, ma esprimiamo anche la rabbia e il risentimento per la sua sorte. Insieme lo richiamiamo con la voce degli antenati, quella di Alberto Mario Cirese (1994) che danno senso alla nostra impresa di ricordo: «La morte lacera e stronca; agli studi cui s'affidò oggi ci affidiamo per riallacciare il filo».

Perciò ricordare e studiare Daniel e i suoi scritti è parte anche del nostro mestiere, serve a chiarirlo e insieme a ereditare il valore di un viaggio scientifico compiuto dal viaggiatore, ma che continua nella sua opera. Diamo l'ultima parola all'Archivio Nazionale Diaristico di Pieve Santo Stefano:

È ancora impresso forte in noi il suo ultimo scritto per *Primapersona*, la rivista dell'Archivio. È un numero dedicato alla fine del Secondo conflitto mondiale e Fabre introduce alcuni diari parlando di "Carta e penna" ovvero delle corrispondenze reali o ideali che tengono accesi i rapporti dal fronte bellico a casa. Il suo testo inizia con queste parole: "Irrompendo nelle vite umane, la guerra è come un sisma che, sconvolgendo le linee ben tracciate dei paesaggi biografici, fa risalire alla superficie fondamenta silenziose o dimenticate. Più che mai, in queste condizioni drammatiche, anche nel più intimo dei diari la scrittura personale si rivela essere 'indirizzata', manifestando la persistenza di un dialogo lontano, incerto, censurato, quasi impossibile, ma ormai vitale. Nel momento stesso in cui la morte impone la sua legge, l'ascolto e la risposta dell'altro diventano una delle più forti ragioni di vivere.

Un passo che appare dotato della forza scultorea di una iscrizione sulla pietra, come tanti scritti che abitano oggi l'Archivio di Pieve.

Riferimenti bibliografici

Althabe G., Fabre D., Lenclud G.
1992 *Vers une etnologie du présent*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Amiel C., Blanc D., Fabre D., Fabre-Vassas C.
1985 *Savoirs populaires en Fenouilledes*, Rapport final à la Mission du Patrimoine ethnologique, in http://www.culturecommunication.gouv.fr/content/download/44056/350692/version/1/file/Ethno_Amiel_1985_245.pdf

Antonelli Q., Iuso A.
2000 (a cura di) *Vite di carta*, L'ancora del mediterraneo, Napoli.

Ariès P.
1969 *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, Paris (ed. or. 1960; trad. it. 1968).
1977 *L'Homme devant la mort. 1. Le temps des gigants, 2. La mort ensauvagée*, Parigi, Seuil (trad.it. 1980).

Borges L.
1961 "Il guerriero e la prigioniera", in Id., *L'Aleph* , Feltrinelli, Milano (ed. or. 1949).

Bourdieu P.
1992 *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

Cirese A.M.
1994 "Per Italo Signorini", in *Ossimori*, 4: 126 -127.

Clemente P.,
1999a "Oltre Eboli: la magia dell'etnografo", in G. De Donato*, Carlo Levi. Il tempo e la durata in* Cristo si è fermato ad Eboli, Farhenheit 451, Roma: 261-268.
1999b "Postfazione. Alla fine del viaggio. Osservazioni", in Iuso 1999: 241-250.
2000 *Vite esposte: scritture autobiografiche in libri, archivi, coscienze*, in Antonelli, Iuso:133-158.

Clemente P., Mugnaini F.
2001 (a cura di) *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma.

Fabre D.
1973 *La Vie quotidienne des paysans du Languedoc au XIX^e^ siècle*, Hachette-Littérature, Paris,
1985 "*La voix des oiseaux, sur quelques recits d'apprentissage*", in C. Amiel *et alii*, *Savoirs populaires en Fenouilledes.*
1987 "Le rite et ses raisons", in *Terrain*, 8: 3-7.
1993a (sous la direction de), *Ecritures ordinaires*, Editions POL/Centre Georges Pompidou, Paris.
1993b "Introduction", in Fabre 1993a: 11-33.
1993c "Presentation" in Fabre 1993a: 263-269.
1993d "Le berger des signes" in Fabre 1993a: 269-315.
1994 (sous la direction de), *La mort difficile,* Hésiode, Cahiers d'ethnologie de la Méditerranéenne, 2.
1996a (sous la direction de), *L'Europe entre culture et nations*, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris.
1996b "Introduction", in Fabre 1996a: 1-8.
1996c "L'ethonologue et les nations", Fabre 1996a: 99-120.
1997a (sous la direction de), *Par* écrit*. Ethnologie des* écritures *quotidiennes,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
1997b "Seize terrains d'écriture", in Fabre 1997a: 1-59.
1998a (a cura di), *Per iscritto. Antropologia delle scritture quotidiane*, Argo, Lecce.
1998b "Nove terreni di scrittura", in Fabre 1998a: 11-79.
1999a "Corrispondenti: scritture di donne e cosmologia della modernità", in A. Iuso (a cura di), *Scritture di donne*, Protagon, Siena: 79-102.
1999b "Passioni e conoscenza nel *Cristo si è fermato a Eboli*, in G. De Donato (a cura di), *Carlo Levi. Il tempo e la durata in* Cristo si è fermato ad Eboli, Roma, Farhenheit 451: 269-276.
2003 "L'istituzione della cultura: per una antropologia comparata. L'esperienza del LAHIC", in *Lares* 1: 179-200.
2005 "Peindre la memoire", in *L'Homme*, 2005, 3, n.175/76: 251-275.
2008 *Da Isaac Strauss a Claude Lévi-Strauss: il giudaismo come cultura*, registrazione (di Eugenio Testa) della lezione tenuta agli studenti di Antropologia culturale di Roma La Sapienza nell'ambito de "Gli incontri del Seminario. Questioni di Antropologia del Dottorato di ricerca in Etnologia e etnoantropologia" (lunedì 24 novembre 2008), e della conferenza tenuta a Roma Tor Vergata, in occasione del centesimo compleanno di Claude Lévi-Strauss (28 novembre 2008).
2010 "Habiter les monuments", in Fabre, Iuso 2010: 17-21.
2013a (sous la direction de), *Emotions patrimoniales,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
2013b "Le patrimoine porté par l'émotion", in Fabre 2013a: 13-100.

Fabre D., Iuso A.
2010 (sous la direction de), *Les monuments sont habités,* Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Garcia Lorca F.
1960 "Lamento per la morte di Ignazo Sanchez Mejias", in Id., *Poesie*, Guanda, Parma (ed. or. 1935): 122-133.

Iuso A.
1999 (a cura di), *Scritture di donne. Uno sguardo europeo*, Protagon, Siena.

Leroi Ladurie E.,
1966 *Les Paysans de Languedoc*, Sepven, Paris.
1975 *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris.

Levi P.
1986 *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi.

Rossi A.
1970 *Lettere da una tarantata*, De Donato, Bari.

Rivera A.
1984 (a cura di) *Vita di Amelia*, Quaderni del Sud, Bari.

Semprún J.
1996 *La scrittura o la vita*, Parma, Guanda (ed. or. 1994).

Spitzer L.
1921 *Italienische Kriegsgefangenenbriefe*, Hanstein, Bonn (trad. it. di Renato Solmi con il titolo *Lettere di prigionieri di guerra italiani: 1915-1918*, Bollati Boringhieri, Torino 1976).

Christian Bromberger

*Milda. Dal Baltico al Mar Caspio, una traiettoria rivoluzionaria**

Nel corso di una ricerca, alcuni personaggi si impongono all'attenzione, sia che essi incarnino, al massimo grado, le norme di una società sia, al contrario, che le trasgrediscano. La "figura eccezionale" che presento ha, per così dire, giocato su due tavoli, applicando scrupolosamente le norme del suo partito e infrangendo quelle della sua società (riguardanti il genere, la parentela, l'appartenenza territoriale, ecc.).[1] In che modo ho incontrato questa figura che, è bene sottolinearlo e ci torneremo, non è mai diventata un'eroina? Durante le mie ricerche nel nord dell'Iran, mi sono interessato a un movimento rivoluzionario (il Movimento Jangali, "forestiero", 1915-1921) e all'effimera Repubblica socialista sovietica d'Iran (1920-21)[2] che ne conseguì. Tra le figure di spicco di questa Repubblica e del "colpo di stato rosso" fomentato dai bolscevichi, una lettone, Milda Ottovna Bulle (fig. 1). Il personaggio mi ha intrigato: cosa ci faceva una lettone nel nord dell'Iran nel 1920? Quali circostanze l'avevano condotta lì, che fine aveva fatto dopo questi avvenimenti? Per quanto lacunosi e contradditori, alcuni testi sparsi[3], sociologicamente discreti, consentono di ritracciare una traiettoria straordinaria prima di tornare su ciò che rappresenta l'eccezionalità del personaggio.

Dalla Lettonia all'Iran, la combattente

Milda Grundman nasce nel 1891 in un paesino della Curlandia, regione occidentale dell'odierna Lettonia. Qui suo padre faceva l'istitutore. Dopo aver frequentato il liceo della città vicina, Milda prosegue la propria formazione a Riga, diventa docente di tedesco e insegna in Lettonia e in Ucraina. Si sposa, certamente nel 1913, con il poeta lettone Janis Bullis, di idee socialdemocratiche e le cui opere recano il marchio della sua militanza. I due sposi risiedono per un po' a Pietrogrado (San Pietroburgo) dove Milda è segretaria di una rivista lettone e Janis pubblica le sue poesie. Ma la coppia nel 1917 si stabilisce a Kislovodsk (letteralmente: "Acque agri"), una città termale a nord del Caucaso dove Milda è contabile di una catena di alberghi e di sanatori che hanno lì la loro sede. È stato Fritz, il fratello di Janis, a invitarli a raggiungerlo. Fritz è un militante agguerrito, membro del Partito social-democratico di Russia (l'antenato del Partito comunista-bolscevico), istruttore del suo comitato di lotta, che aveva fatto un viaggio in Svizzera per comprare delle armi e si era distinto per un intervento a un congresso del Partito in Finlandia presieduto da Lenin. Nell primavera del 1917, è nominato delegato al Congresso del Partito di Londra ma poco prima della partenza viene arrestato dall'*okhrana* (la polizia segreta dello zar) e messo in carcere; viene liberato grazie alla rivoluzione del febbraio del 1917. Desidera riprendere subito la propria militanza, ma i suoi compagni lo convincono a fare una cura a Kislovodsk per riprendersi dalla dura prova della prigionia. Il percorso e l'esempio di Fritz confortano la vocazione rivoluzionaria di Milda. I Bulle presto lasciano Kislovodsk e si stabiliscono nella vicina città di Piatigorsk, un po' più importante, capitale dell'effimera Repubblica socialista sovietica del Caucaso del Nord, dove Fritz esercita le funzioni di commissario straordinario del distretto mentre Milda entra nel Partito bolscevico e diventa segretaria del comitato esecutivo del Soviet dei soldati, dei lavoratori e dei contadini. Siamo nel 1918 e il nord del Caucaso è «una torre di Babele di controrivoluzionari», «di rifiuti reazionari dell'Impero russo» (Adipova 1991: 61). Milda viene inviata al fronte, prima al distaccamento comunista di Piatigorsk, nato per iniziativa di S.M. Kirov[4], poi presso le forze del Soviet del Caucaso del nord, diretto da S. Ordzonikidze[5]. In queste operazioni la donna si distingue per il suo coraggio e la sua determinazione. Quando il capo del distaccamento di Piatigorsk viene ucciso, Milda esorta i soldati a continuare a combattere e ve li conduce; un testimone riferisce che «era una oratrice straordinaria, dalla voce dolce e altisonante, che si esprimeva in una lingua semplice e mirante all'essenziale di fronte a un uditorio che a mala pena sapeva leggere e scrivere»[6]. "Tutti coloro che sono per la Rivoluzione avanti con me!" gridava Milda, in mezzo al panico generale e nel momento in cui la si credeva morta durante un violento scontro in un villaggio di cosacchi. E

ancora più chiaramente: quando, nel 1919, l'armata cui appartiene rompe le righe ed è costretta a ripiegare, Milda è incaricata di organizzare l'evacuazione dei feriti, dei malati e del materiale militare di valore. Di fronte ai rischi incorsi, i compagni d'armi si ribellano; con sguardo sprezzante, li apostrofa: «Combattere una donna invece che i partigiani di Denikin[7]! Se intendete rinunziare e lasciare al nemico i compagni feriti, dovrete passare sul mio cadavere!». Queste gesta le renderanno ricompense e decorazioni. Quando, al comandante che aveva combattuto con lei, viene consegnato un porta-sigarette d'argento, in quell'occasione le viene donato un cavallo da guerra. In seguito, nel 1928, per le sue imprese sarà decorata con l'Ordine della Bandiera rossa[8]. Le sue attività militari e militanti non si fermano qui. Diventa infatti aggiunto al responsabile politico dell'intero corpo d'armata. Combattente a cavallo, Milda tiene alto il morale delle truppe, nonostante l'epidemia di tifo abbia colpito anche lei. Questa energia dispiegata in azioni militari si accompagna ad importanti responsabilità civili. Così, per esempio, svolge importanti funzioni in Astrakhan, è delegata al 9° congresso del Partito che si tiene a Mosca nel marzo del 1920, qui incontra Lenin che la interroga sulla situazione in Astrakhan e sulla propaganda nell'esercito. Intimidita, Milda non sa cosa rispondere; Lenin allora la apostrofa: «Che cosa la sconcerta, eroina d'Astrakhan?».

Nel 1920 Milda si risposa, con Batirbek Lokmanovitc Abukov, anch'egli fervente militante bolscevico. Il suo primo marito è morto nel '17 a causa di una breve ma fatale malattia. Abukov è un cabardo (una popolazione del Caucaso del nord), nato da una famiglia di proprietari terrieri, che aveva interrotto gli studi superiori per dedicarsi alla lotta rivoluzionaria. Aderisce al Partito nel 1918, diventa segretario del Soviet delle montagne del Kislovodsk e si arruola come soldato semplice nelle forze armate del Caucaso del nord. È in questo contesto che incontra Milda e le salva la vita due volte, prima, durante uno scontro con le truppe controrivoluzionarie in prossimità di Kislovodsk, poi, quando Milda è affetta dal tifo. Il loro matrimonio non è senza problemi: Batirbek è il figlio cadetto e suo fratello maggiore non si è ancora sposato (l'ordine di anzianità non viene rispettato); Milda ha sette anni di più e questa "bolscevica lettone" è di origine luterana, mentre gli Abukov sono musulmani. Queste trasgressioni del costume determinano il disconoscimento da parte di tutta la famiglia.

Di ritorno dal congresso di Mosca, Milda è nominata responsabile dell'"agitprop" in seno al Comitato centrale del PC dell'Azerbaigian, viene poi eletta nel Soviet di Baku dove è appena stato rovesciato un regime "borghese". Il suo ruolo all'interno del PC dell'Azerbaigian la porta a seguire una conferenza del Partito a Lenkoran, a sud della provincia, e al ritorno, nel maggio del 1920, si imbarca per l'Iran insieme al marito. Si tratta, per i Bolscevichi, di sbaragliare la flotta e le truppe russe bianche allocate nel principale porto iraniano del Mar Caspio, Anzali, ma anche di dare man forte e un nuovo orientamento al Movimento Jangali. Nella fase iniziale, tra i Bolscevichi e il Movimento Jangali regna la fratellanza e il 4 giugno del 1920 viene proclamata la Repubblica socialista sovietica d'Iran. Dal 22 al 24 giugno si tiene il congresso costitutivo del Partito comunista d'Iran del quale Milda viene eletta segretaria. La tendenza allora dominante e rivendicata dalla coppia è quella di un internazionalismo proletario, poco incline a prendere in considerazione le specificità nazionali o regionali. Oltre alle responsabilità assunte in seno al Partito, Milda tiene corsi e conferenze per i soldati dell'Armata rossa persiana appena istituita. Per il suo ardore militare (e, si potrebbe aggiungere, per la sua indifferenza verso la questione nazionale) un membro del Partito la paragona a Rosa Luxemburg e, per sottolineare la tenacia della sua militanza, aggiunge: «Se le deste la possibilità di nominare dei ministri, dovrebbero lavorare giorno e notte». Nel corso dei giorni e delle settimane, le tensioni e le fratture tra i rivoluzionari locali e i comunisti sono sempre più forti. I comunisti rifiutano di «arenarsi nella melma piccolo-borghese» (Guenis 1999: 471) e intendono «spezzare in tempo questa puttana di contro-rivoluzione e affidare il potere a persone solide e sicure»" (*ibidem*: 490). Milda non sopporta i compromessi con i Jangali: «Quando qualcosa non andava, una militante (Bulle) cadeva svenuta, diventava isterica. Allora, la segretaria del CC – Comitato centrale – (dunque Milda) balzava dal suo posto, Abukov le correva dietro! Tutti cercavano di calmarla. C'erano pianti e urla!» (*ididem*: 472)[9]. Per imporre il loro punto di vista, i Bolscevichi fomentano un colpo di stato ("il colpo di stato rosso"), che ha luogo la notte del 31 luglio 1920. Abukov e Milda ne sono i principali artefici. È Milda a redigere il comunicato che annuncia la vittoria: «La notte del 31 luglio, le truppe rivoluzionarie e il popolo armato, guidati dai comunisti, insieme all'ala sinistra del vecchio governo, hanno preso il potere. Si è formato un Comitato provvisorio d'Iran. Esso è composto da otto comunisti e populisti rivoluzionari di sinistra. […] I lavoratori sono entusiasti, gli operai e i contadini si arruolano in massa nell'Armata rossa» (*ibidem*: 488).

Questo intermezzo rivoluzionario iraniano di Milda e suo marito ebbe vita breve, entrambi in rotta con i responsabili locali del movimento. Uno di

loro dichiarava: «Il conflitto (tra noi e i comunisti) è nato dal desiderio di Abukov e di Bulle di dirigere il destino di un popolo che è loro completamente estraneo». La coppia raggiunge Baku dove Milda partecipa come delegata del Partito comunista iraniano al primo Congresso dei Popoli d'Oriente che si inaugura il primo settembre. In questo mese di settembre del 1920 si conclude la breve avventura iraniana degli Abukov. Il Congresso dei Popoli d'Oriente ha declinato un atteggiamento più attento alle specificità locali, inclinazione manifestamente non condivisa né da Milda né dal marito. Seguendo questa linea, il Partito comunista iraniano, a partire da novembre, cambierà orientamento e leader. Dal primo ottobre Milda viene esclusa dal comitato centrale del partito per "violazione della disciplina". Non è riuscita a riconquistare il Gilan al termine della sua missione a Baku; non ha fatto buon uso del denaro che le era stato affidato[10]. Quanto al comitato centrale del Partito comunista russo, che mette fine alla loro missione, li allontana e li invia a Ivanovo-Voznesensk, a circa 250 km da Mosca, per compiti più conformi alle loro convinzioni. Milda viene incaricata di ricostituire l'armata popolare e contadina e prende in mano la propaganda.

La generalessa e l'ideologa rossa

Milda viene tuttavia richiamata a Mosca dal Comitato centrale del Partito comunista. Oltre al lettone, conosce cinque lingue (russo, tedesco, francese, inglese, turco, almeno quello parlato in Azerbaigian), e le si chiede di lavorare al Commissariato del popolo agli affari esteri come redattrice nella Direzione della Persia, mentre suo marito viene nominato al Commissariato del popolo alle nazionalità. Per perfezionare la loro formazione, marito e moglie chiedono di essere ammessi come uditori alla sezione orientale dell'Accademia militare. Lo stato maggiore è sorpreso dalla candidatura di una donna, tanto più che non esiste un testo per il giuramento al femminile; tuttavia, dopo aver esaminato i fatti d'arme di Milda, accoglie la domanda e il primo maggio del 1922, Milda recita il giuramento: «Io, figlia del popolo operoso, cittadina della Repubblica sovietica, ricevo il titolo militare dell'armata dei lavoratori e dei contadini. Se mi allontano dalla mia solenne promessa, il dispregio si abbatterà sul mio destino e la mano severa della legge rivoluzionaria mi punirà». Dopo due anni di studio coronati dal successo, Milda esce dall'Accademia militare con il grado di *kombrig*, una posizione intermedia tra colonnello e generale (corrispondente a "generale di brigata"), per la prima volta assegnato a una donna. Il grado di generale in effetti nell'armata rossa non esiste sino al 1940 ed è dunque un anacronismo, significativo, il titolo che Chervinsky dà al suo articolo su Milda: "Il generale rosso" (cfr. nota 6). Nell'anno in cui Milda completa la sua formazione, il 1924, muore Lenin. Il suo catafalco, portato da Gorki a Mosca, viene esposto nella Casa dei sindacati e poi sulla Piazza Rossa. Milda fa parte del picchetto d'onore che veglia sulla salma[11]. Munita di diploma, Milda raggiunge il Commissariato del popolo agli affari esteri (NKID) dove sarà, prima, redattrice della Direzione della Persia e poi vice capo della direzione del Vicino Oriente. Non rinuncia tuttavia alla sua militanza, partecipa al comitato di epurazione di un distretto di Mosca, al Soviet di questo distretto sotto gli auspici del Partito comunista pan-sovietico (che diventerà il Partito Comunista dell'Unione Sovietica).

Eccoci dunque al 1929. Milda è malata, certamente si tratta di una ricaduta di tifo. Ristabilitasi, viene invitata a partecipare all'Internazionale comunista (Komintern) come redattrice, e poi come segretaria dell'Internazionale delle donne e membro del Collegio dell'Agitprop per la Scandinavia e l'Oriente. Pare che sia questo il periodo (1930-1932) durante il quale Milda viaggia e scrive. Partecipa al Congresso mondiale del MOPR (l'Associazione d'aiuto e solidarietà internazionale ai combattenti della rivoluzione, Soccorso Rosso), al congresso panmongolo e redige libri sulla situazione delle donne "all'estero". Avevo creduto – ingenuità etnologica? – che questi libri fossero frutto di osservazione o, almeno, di conversazioni condotte nei diversi paesi. La lettura di queste opere ha presto dissipato questa mia impressione. L'ideologia stalinista vi opera al massimo grado, mentre viene lanciato il primo piano quinquennale, vengono eliminati gli elementi di destra e di sinistra del Partito e denunziato il "social-fascismo" dei regimi occidentali che si nascondono sotto la copertura di "democrazia borghese"[12]. Nei suoi scritti, Milda –c'è bisogno di sottolinearlo? – elogia il "programma" di Stalin e la sua battaglia contro destristi e gauchisti del Partito (è il periodo in cui Bucharin è estromesso da ogni incarico di responsabilità)[13]. Nel 1932, su raccomandazione del Comitato centrale del partito, Milda entra nell'Istituto dei Professori Rossi, istituzione specializzata nello studio del marxismo e destinata a formare l'élite dei quadri bolscevichi.

In Baschiria, la militante culturale

L'anno successivo ecco la coppia in Baschiria (oggi Baskortostan), una repubblica autonoma, tra il Volga e gli Urali, ricca di risorse naturali. Perché

questo esilio a 1500 chilometri da Mosca? Un allontanamento, preludio di un'eliminazione, secondo una procedura frequente sotto lo stalinismo? È quanto suggerisce il consiglio dato da Stalin in persona a Milda, certamente con oscure intenzioni, «di passare dal Komintern a un lavoro pratico», durante un ricevimento dei titolari dell'Ordine della Bandiera rossa nella primavera del 1933. O piuttosto – seconda ipotesi – il ricorso a due militanti sicuri per domare i recalcitranti durante la collettivizzazione delle terre? Abukov, diventato esperto di questione agraria, viene nominato in seguito responsabile degli affari politici di un distretto, poi responsabile dei sovkhoz di un altro distretto, mentre Milda è assegnata al Partito comunista baschiro come aggiunta per il lavoro femminile. L'uno e l'altra faranno regnare l'ordine e diffondere "la buona parola", in particolare quella del primo congresso sovietico dei "lavoratori colcosiani d'assalto" (febbraio 1933). Per i loro servigi, Milda e il marito ricevono una promozione: l'una diventa aggiunta alla direzione del Partito di Baschiria, l'altro responsabile del Commissariato del popolo agli affari rurali di Baschiria. Entrambi diventano membri del Comitato regionale del Partito che Abukov rappresenta al 17° congresso del PCUS. Questi riconoscimenti tuttavia a Milda non bastano, la appassionano le questioni culturali ed eccola pertanto impegnata nella promozione dello sviluppo culturale con la creazione di teatri, cinema, società sportive, biblioteche, nei kolchoz e nei sovchoz. Quale teatro promuovere in questa Repubblica, dove coesistono Baschiri e Russi (i due gruppi più importanti)? Milda propone di separare i due teatri, ciascuno con una propria organizzazione e la formula viene accettata dal Comitato regionale del Partito nel marzo del 1936. Parallelamente, fa nascere un Teatro del giovane spettatore a Ufa, capitale della Baschiria, e l'Opera nazionale baschira che aprirà nel 1938 e che Milda non potrà vedere. Torneremo su questo. Tra le iniziative intraprese, il cinema occupa un posto importante: nel 1937 nella Repubblica si contano 31 cinema stabili e 149 cinema ambulanti. Non viene trascurato neanche il settore delle biblioteche. Milda ne fa avviare in tutti i centri importanti. Il suo attivismo culturale è stata l'ultima espressione di questa militanza fuori dal comune.

La fine tragica

«Dall'agosto del 1937 a novembre del '38, circa 750.000 cittadini sovietici furono giustiziati dopo essere stati condannati a morte» (Werth 2009: 16). Si trattava di «distruggere metodicamente […] tutti i membri della vecchia guardia bolscevica» (*ibidem*: 18), «le cricche provinciali accusate di sabotaggio» (*ibidem*: 34), «i responsabili regionali del Partito» (*ibidem*: 37). Milda e suo marito non sfuggono a questa purga. Vennero arrestati nell'ottobre del 1937 (il 5 lei, il 14 lui). Vennero esclusi dal Partito subito dopo l'arresto. Milda è accusata di aver sabotato la creazione di cinema e di attività culturali e, parallelamente, di aver alimentato dei progetti terroristici contro i dirigenti del PC. Accusa supplementare, il comportamento dei suoi fratelli: due di loro vengono arrestati ed espulsi da Mosca, un terzo è espulso dal partito nel '37. Per queste azioni turpi che la compromettono, la si fa venire a Mosca due volte, nonostante Milda non abbia legami con i fratelli da molto tempo. La legge sulla "responsabilità collettiva" nell'ambito familiare, del 1934, tuttavia, non prende in considerazione la frequentazione o meno dei parenti. Abukov, dal canto suo, è accusato di far parte, dal 1935, di una organizzazione troskista in Baschiria. In alcuni articoli pubblicati sulla *Pravda* ('La verità') e su *Krasnaia Baskiria* ('La Baschiria rossa'), Milda e il marito sono tacciati di essere «spazzatura trosko-borghese, spie borghesi nazionaliste», del gruppo di Bikin, responsabile regionale del Partito. Abukov, per le sue origini aristocratiche, è soprannominato "il principe" e Milda "la principessa". Essi appartengono «ai bassifondi borghesi, nazionalisti, alle radici fasciste, trosko-buchariniane, ai focolai dei nemici del popolo su cui i responsabili del Partito hanno troppo a lungo chiuso gli occhi» (cit. in Adipova 1991: 72). Alcuni "compagni" del comitato regionale non mancano di accusarli. L'uno accusa Milda di «legami con spie e di dissimulare le sue attività criminali nei kolchoz lettoni» (*ibidem*: 73). Nelle sue "confessioni", falsificate dal NKVD, Milda "riconosce" di aver portato avanti attività contro-rivoluzionarie a Mosca dal 1928 e di aver proseguito a Ufa a partire dal 1933. Di fronte a questa accuse false, Milda oscilla tra il rifiuto indignato e l'incredulità. Subito dopo la comparsa dell'articolo sulla *Pravda*, scrive scandalizzata a Stalin. È stata diffamata, lei non è una "principessa", è una "guardia rossa", "decorata con l'Ordine della Bandiera rossa"; precisando che non è solo la moglie di suo marito, fa una lunga perorazione per Abukov, "combattente onesto nelle fila del Partito", "impegnato sin da quando aveva 19 anni nel partito bolscevico, combattente al fronte" durante la Guerra civile, niente affatto "principe" così come lei non è "principessa"; inoltre, ricorda, Abukov ha familiarità con Stalin, frequentava il suo appartamento nel 1920 quando Stalin dirigeva il Commissariato del popolo per le nazionalità dove Abukov lavorava. Conclude così: «Sono certa che lei, Iosif Vissarionovic, non lascerà questa lettera senza seguito» (*ibidem*: 72). Non ci furono né risposta né seguito a discolpa delle accuse. Una testimonianza[14] mostra che, in un primo momento,

Milda non poté credere alla realtà dello scenario che la conduceva alla distruzione. Quando viene incarcerata, si informa con una compagna di cella sugli interrogatori cui sono sottoposti i detenuti. Questa le risponde che, per sottrarsi alla tortura dell'interrogatorio, i prigionieri firmano false deposizioni. Milda è sconcertata e chiede alla sua interlocutrice se sia stata personalmente testimone di questa farsa. "No, le risponde, ma so che va così". Milda non dice "no", "ma dal suo sorriso scettico, capisco che non crede a quello che le ho detto". Finirà per crederci quando, dopo 72 ore di interrogatorio, "firmerà tutto ciò che si aspettavano da lei". Il giudizio fu emesso nel luglio del 1938; secondo una fonte, Milda dopo aver ascoltato la "confessione", protestò energicamente e non riconobbe la sua colpevolezza. Non servì a nulla. Venne condannata alla confisca dei suoi beni e alla pena capitale, così come suo marito.

La madre, Ekaterina Ottovna Grundman, nel 1956, anno in cui Krusciov denunzia lo stalinismo davanti al Congresso del PCUS, chiede la riabilitazione di sua figlia che "si era consacrata al partito e al popolo". Milda venne riabilitata nell'ottobre di quell'anno e reintegrata in novembre nel Partito per il comitato regionale di Baschiria. Lo stesso avvenne per Abukov.

Milda, una figura eccezionale?

Non è stata la fine tragica a fare di Milda una figura eccezionale, in questo senso ella ha condiviso la stessa sorte di migliaia di prigionieri fatti fuori dallo stalinismo. A renderla tale è piuttosto la sua capacità di distruggere le frontiere e le convenzioni per perseguire e mettere in atto un ideale rifiutando ogni compromesso o doppiezza.

Quali frontiere, quali norme ha trasgredito Milda per perseguire sino in fondo le sue convinzioni? Cominciamo dalla più semplice e visibile, la sua mobilità straordinaria al servizio della "causa". Dalla Lettonia, in cui nasce, all'Ucraina, dove insegna, la ritroviamo nel nord del Caucaso (in Ossezia, a Kislovodsk, a Piatirgosk), dove combatte, in Astrakhan, nel sud della Russia, a Baku, in Azerbaigian, dove ricopre incarichi di responsabilità politica, a Lenkoran, nel sud dell'Azerbaigian, nel Gilan, in Iran, dove è uno dei perni dell'effimera Repubblica socialista sovietica, a Ivanovo, nel nord di Mosca, per attività di propaganda, a Mosca stessa a più riprese, al Congresso del Partito, al Commissariato del Popolo per gli affari esteri, all'Accademia militare, ecc., in Baschiria, nelle città e nei paesi. Bisogna ricordare anche Pietrogrado e le altre città tappe di questo rally militante (fig. 2), e forse anche altri paesi, ma su questo punto le nostri fonti restano incerte. La militanza sembra abbattere le frontiere geografiche, ma abolisce anche quelle generalmente impermeabili tra le specializzazioni. Milda è, in sequenza, insegnante, militare, responsabile locale, traduttrice e redattrice per gli affari esteri, incaricata della causa femminile, della cultura, promotrice della letteratura e del teatro baschiri. Questo cumulo di attività diverse, ma sempre al servizio dello stesso ideale, contribuisce a plasmare un personaggio eccezionale, polivalente come era apprezzato dai bolscevichi, sempre alla ricerca di quadri capaci di impegnarsi in diversi ambiti. Ma è infrangendo soprattutto le barriere culturali che Milda si pone fuori dalle traiettorie comuni. Ricordiamolo: lei, la Lettone, sposa in seconde nozze un Cabardo, di famiglia musulmana di proprietari terrieri, di sette anni più giovane, rinnegato dalla sua famiglia per aver trasgredito le norme consuetudinarie. Altro esempio di frontiera culturale che la militanza cancella riguarda l'atteggiamento di Milda e Abukov di fronte alla popolazione del Gilan. I due sposi sembra abbiano manifestato una profonda incomprensione della società e della cultura locali che considerano "arretrate" (Guenis 2000: 273). Questa insensibilità internazionalista venne loro rimproverata dal Comitato centrale del Partito comunista russo che mise fine alla loro missione e la nuova direzione del Partito comunista iraniano, in accordo con il Congresso dei popoli d'Oriente, prese le distanze da questa posizione dogmatica. Questa militanza cieca venne, innanzitutto, rimproverata dal leader del Movimento Jangali, Mirza Kushak Khan. In una lettera a Lenin, così scriveva: «Ora, la propaganda bolscevica in Iran ha degli effetti devastanti perché i propagandisti ignorano gli usi e i costumi del popolo iraniano […]. Gli stessi abitanti del Gilan che erano pronti al sacrificio ora sono riluttanti di fronte alle attività dei propagandisti» (cit. in Chaqueri 1983: 154-156). Milda sembra essere stata più attenta alle specificità locali quando si trovava in Baschiria. Si trattò di opportunismo di contesto o di convinzione? Forse entrambi. È difficile dirlo con certezza.

Altra rottura, quella con la parentela. Con Abukov, come con Janis Bulle prima, di cui mantiene il cognome con cui si è fatta conoscere come *pasionaria*, i legami sentimentali sembrano confondersi con quelli ideologici. Rispetto alle esigenze della militanza, le relazioni familiari sembrano tutto sommato passare in secondo piano. Sappiamo che nel 1935, quando la macchina staliniana si mette in funzione per stritolare Milda, ella ha perduto ogni contatto con i fratelli da molto tempo. Nella lettera da lei indirizzata a Stalin per tentare di salvare Abukov, Milda ricorda che non è solo la moglie di suo marito.

È tuttavia nel trasgredire le frontiere di genere

che il futuro "generale rosso" infrange le convenzioni nel modo più significativo e eclatante: ella assume il comando del distaccamento e arringa i suoi compagni d'arme, schernisce i deboli e i codardi; combatte nelle steppe del nord dell'Astrakhan, consegue una formazione completa all'Accademia militare, viene decorata con l'Ordine della Bandiera rossa. A ogni tappa di questa "carriera" militare gli uomini sono perplessi, dal momento che sono previsti solo premi maschili come riconoscimenti delle prodezze eroiche e non si sa cosa dare a Milda nel corso delle sue prime brillanti azioni. S. M. Kirov si stupisce del suo ardore in battaglia e, quasi per frenarla, la trattiene per un po' in Astrakhan. Lo Stato-maggiore dell'Accademia militare non ha giuramenti al femminile e deve adattarne uno nel momento in cui Milda è ammessa, Milda che diventa la prima "generale rossa". Indubbiamente, «l'integrazione di una donna tra le truppe combattenti non era affatto eccezionale in Russia dove la linea di demarcazione tra uomini e donne è meno netta rispetto a qualunque altro posto in Europa» (Audoin-Rouzeau, Werth 2012: 11, 13), ma con Milda "la rottura storica e antropologica è duplice": non solo, per i fatti d'arme, ella rompe il tabu che interdice alla donne di versare il sangue (Testart 2014: 36) – si noti infatti che non è assegnata a dei compiti ausiliari – ma, d'altro canto, accede ai più alti gradi e riconoscimenti[15]. Il carattere eccezionale di Milda sembra fosse rafforzato dal suo linguaggio semplice e diretto, dalla voce "dolce ma altisonante" e da uno sguardo impavido che non lasciava trasparire alcun sentimentalismo. Milda fa parte di quegli «intrepidi [che] non si fermano prudentemente a metà strada ma si spingono più in là che possono a rischio della propria felicità, persino della vita» (Todorov 2005: 16).

Figura d'eccezione, certamente, per aver riunito tutti questi tratti straordinari, eroina no. L'eroe simboleggia una collettività di cui egli incarna i valori al massimo grado. Milda non figura nel pantheon delle eroine lettoni e neppure in quello della Curlandia. L'unico omaggio tributatole è un piccolo museo all'ultimo piano della scuola del suo villaggio natale. Quando cercavo documentazione su di lei nella Biblioteca nazionale di Riga, gli addetti, pur molto eruditi, spalancavano gli occhi: chi è? E chi è questo strano universitario interessato a questa sconosciuta? Se Milda, in Lettonia, è dimenticata se non reietta, lo si deve certamente al suo bolscevismo, al suo asservimento all'Unione Sovietica, un'Unione Sovietica che annetté la Lettonia nel 1940, e poi nel 1944 dopo tre anni di conquista da parte della Germania nazista. Basta visitare il Museo di Storia della Lettonia e il Museo dell'Occupazione della Lettonia a Riga[16], per capire che Milda non può né potrà mai nell'attuale contesto e in quello futuro essere proclamata eroina lettone. Allo stesso modo, non poteva diventare eroina dell'Unione Sovietica: le sue origini lettoni rappresentarono senza dubbio un ostacolo a questa consacrazione in una Unione dominata, di fatto e simbolicamente, dalla Russia. Solo alcune testimonianze sparse, provenienti dai margini dell'"Impero" (l'Ucraina, la Baschiria) hanno serbato memoria di questo personaggio dal destino straordinario.

Questa figura eccezionale dimenticata ha conosciuto la fine tragica di coloro che si impegnano sinceramente e gratuitamente al servizio di una causa che finisce per inghiottire i suoi proseliti più ferventi. Con i loro richiami regolari e scomodi alla purezza dottrinale, questi "crociati" diventano ostacoli per quanti «sottomettono le proprie azioni a scopi personali» (Schopenauer cit. in Todorov 2005: 214). Pertanto, ci si sbarazza volentieri di queste "*têtes qui dépassent*".

Note

[*] Questo saggio esce in lingua originale in *Ethnologie Française*, 3, 2016. Ringraziamo la direttrice, Martin Segalen, per averne consentito la pubblicazione in italiano. Traduzione di Gabriella D'Agostino.

[1] Ringrazio Céline Bricaire, Dmitry Tchervinski, Francis Conte, Anna Grike, Vladimir L. Guenis, Kira Kaurinkoski, Anna Laicena e il personale della Biblioteca Nazionale di Riga, Étienne Peyrat, Francis Richard, che, a diverso titolo, mi hanno offerto il loro prezioso contributo.

[2] Sul movimento e sulla Repubblica, si veda Bromberger 2013: cap. XII.

[3] Cfr. in particolare Solomin 1988 e Adipova 1991. Indicazioni sulla partecipazione di Milda agli eventi della provincia di Gilan si trovano in Guenis 1999, 2000. Questa ricerca su Milda è un lavoro in corso. Le missioni in Lettonia e in Baskortostan dovrebbero consentire di chiarire alcuni punti oscuri della sua biografia.

[4] Commissario nel Caucaso del nord, poi comandante dell'amministrazione bolscevica a Astrakhan, Kirov, diventato membro del Politburo, si oppose a Stalin e fu assassinato nel 1934.

[5] Commissario del Caucaso del nord, Sergo Ordzonikidze fu un rivoluzionario bolscevico georgiano diventato presidente della Commissione di controllo del Partito, membro del Politburo e infine assassinato nel 1937, vittima delle purghe staliniste.

[6] Secondo le parole di P. Chervinsky in "Bespokoïne serdtse Mildy" ("Il cuore inquieto di Milda"), manoscritto, p. 4. Dello stesso autore cfr. "Krasnyi general" ("Il generale rosso"), *Oukraïnskaia Pravda*, s.d.

[7] Anton Ivanovic Denikin, comandante in capo delle forze controrivoluzionarie del sud della Russia, che riportarono importanti successi contro i bolscevichi nel 1919.

[8] Una delle più alte onorificenze militari, istituita per decreto nel 1918.

[9] Può darsi che le "crisi" di Milda fossero dovute al tifo che aveva contratto.

[10] RGASPI (*Rossiyskiy Gosudarstvennyi Arkhiv sotsial'no-polititcheskoi istorii*), f. 495, op. 90, d. 5, l. 11, citato da Guenis 2000: 275 e nota 14, p. 525.

[11] L. Steinbauma, «Pirma padomju generale»,in *Padomju Karogs*, 30, 7 marzo 1972: 3.

[12] Ecco un florilegio di questa prosa militante: «Solo in Unione Sovietica non può esserci crisi» (Bulle 1932: 3); «La grande vittoria del primo piano quinquennale […] ha messo fine all'impoverimento, alla povertà delle campagne» (Bulle 1933: 3), mentre «la provocazione, il tradimento, lo spionaggio sono diventati metodi usuali della borghesia nella lotta contro il movimento delle masse rivoluzionarie» (Bulle 1932: 4). La condizione dei lavoratori nei paesi capitalisti, secondo Milda, è spaventosa (tanto più dopo la crisi del '29): «I disoccupati vivono in condizioni barbare, in stamberghe senza riscaldamento e luce» (Bulle 1933: 11). Le donne stanno ancora peggio degli uomini: «Il bisogno e la fame nei paesi capitalisti spingono migliaia di donne della classe operaria verso la prostituzione che è mostruosamente in crescita» (*ibidem*: 13), mentre la borghesia «aspira a trasformare i bambini del proletariato […] in carne da macello» (*ibidem*: 20).

[13] Nikolaj Ivanovic Bucharin, membro del Comitato centrale del Partito comunista bolscevico (1917-1937), capo dell'Internazionale comunista (1926-1928), direttore dell'Istituto dei Professori Rossi, accusato da Stalin di "deriva destrorsa", esautorato delle sue funzioni al Politburo, arrestato e ucciso nel 1938.

[14] www.Sakharov Center, key=23069 & page=231

[15] Contrariamente a Yashka [Maria Leontievna Bochkareva] che "per il fatto di essere donna, non può accedere ai più alti riconoscimenti" (Audoin-Rouzeau, Werth 2012: 31).

[16] Ricordiamo che la Lettonia rimarrà una Repubblica socialista sovietica sino al 1991.

Riferimenti bibliografici

Adipova R.
1991 «Odna soudba na dvoïkh» ("Un destino per due"), in *Vozvrachtchennie imena* ("I nomi che tornano"), Ufa, Bachirskoe knijnoie izdatelstvo: 60-75.

Audoin-Rouzeau S., Werth N.
2012 "Introduction", in *Yashka. Journal d'une femme combattante. Russie 1914-1917*, Paris, Armand Colin.

Bromberger Ch.
2013 *Un autre Iran. Un ethnologue au Gilân*, Paris, Armand Colin.

Bulle M.
1932 *Polojenie i borba rabotnits za rubejom* ("La situazione e la lotta dei lavoratori all'estero"), Moscou, Partiinoie izdatelstvo.
1933 *Jenchtchiny v revoliutsionnykh boiakh* ("Le donne nelle lotte rivoluzionarie"), Moscou, Izdatelstvo TsK MOPR SSSR.

Chaqueri Ch.
1983 *L'Union soviétique et les tentatives de soviets en Iran*, 2, s.l., Antidote.

Guenis V. L.
1999 «Les bolcheviques au Guilan», in *Cahiers du monde russe*, 40-3: 459-495.
2000 *Krasnaia Persia, Bolcheviki v Giliane 1920-1921* ("La Persia rossa. I Bolscevichi nel Gilan"), Moscou, MNPI.

Solomin N.
1988 «I komissari b pylnykh chlemakh» ("I commissari dai caschi polverosi"), in *Sovetskaia Latvia* ("La Lettonia sovietica"), 29 gennaio.

Testart A.
2014 *L'amazone et la cuisinière*, Paris, Gallimard.

Todorov T.
2005 *Les aventuriers de l'absolu*, Paris, Robert Laffont [trad. it. *La Bellezza salverà il mondo*, Milano, Garzanti 2010].

Werth N.
2009 *L'ivrogne et la marchande de fleurs. Autopsie d'un meurtre de masse 1937-1938*, Paris, Taillandier.

Figura 1. - Milda in una foto (da Solomin 1988) databile certamente all'inizio degli anni Venti, come si può dedurre dal fatto che la giubba reca le due losanghe di Commissario di divisione. Il taglio maschile, lo sguardo impavido sembrano testimoniare il rifiuto di aderire a stereotipi femminili e al mero apparire a vantaggio dell'immagine di un qualunque militare rivoluzionario

Figura 2. - I principali spostamenti di Milda dal Baltico al Mar Caspio (realizzazione: Éric Pons IDEMEC)

Laura Menin

'Men do not get scared! (rjjala mā tāy-khāfūsh)*': Luck, destiny and the gendered vocabularies of clandestine migration in Central Morocco*

This paper explores the social worlds and vocabularies that surround 'illegal' migration by inhabitants of the Tadla Plain, a rural region of Central Morocco with transnational connections with Italy and Spain. Since the mid-1980s, transnational migration has become an important dimension of the social, economic and intimate worlds of the inhabitants of the Tadla. Even though an increasing number of women emigrate – both following their male relatives and alone – (Harrami, Zmou 2010), migration is mainly construed as a 'male business'. From being, formerly, simply an essential livelihood strategy for young people and their families, migration has taken on a 'bigger meaning': it is now a central dimension of the imagination of a 'better life' (Vacchiano 2010, 2012; Elliot 2016a). Above all, migration is often depicted by my young male interlocutors as fundamental to the 'building of one's future' in a context where conventional trajectories of upward social mobility are increasingly inaccessible and new ideas of 'success' are taking shape.

In the aftermath, however, of restrictive migration policies in southern Europe and Morocco, reaching Italy and Spain has become increasingly difficult for young men lacking reliable connections to the 'outside world' (*brrā, l-kharīj*)[1] or material resources to support the costs of migration. For those people who cannot afford to buy job contracts, tourist visas or fake papers, clandestine migration is the only way of reaching a world they imagine is laden with social and economic opportunities. The Moroccan vernacular Arabic term *l-ḥrig* (or *ḥarg*), used to refer to 'illegal' border crossing, evokes 'the burning of the borders'. In public debate in Morocco, as well as in the international press and humanitarian discourse, 'the burner' (the border crosser) is often depicted as the social marginal or/and the naive person ready to risk his life for the illusory dream of a better life. The social life of clandestine migration in the Tadla, however, tells a more complex and nuanced story, which takes shape in relation both to the pervasiveness of the 'outside world' and to the country's particular social and gendered demands.

Drawing on extended fieldwork and interviews conducted in the rural villages and the urban centres of the Tadla (2008-2010),[2] this article explores the vocabularies and the cosmological imagination (Da Col 2012: 2) shaping young men's narratives of illegal border crossing. It takes as its ethnographic point of departure the journey of Kamel through the material and social boundaries that separate him from the goal of 'building his future'. In 2002, when he was only 14, Kamel crossed over the Strait of Gibraltar to reach his relatives in Spain. In 2008, he was apprehended by the Spanish police and expelled. When I met him in 2009, Kamel was 21 and was seeking a way to cross over again. Like other young men whom I met in the Tadla, Kamel described l'*ḥrig* as a risky adventure (*mugḥamāra*) that anyone who wants to 'build his future' should be ready to undertake.

'Burning the borders' requires the crossers to expose themselves to the danger of death. As I will show, Kamel's narrative reveals a gendered vocabulary that stresses the unpredictability of clandestine migration and the moral qualities – such as courage, determination, and faith – necessary to face hazardous situations. Telling his migration story, Kamel interweaves three elements: his personal aspiration to build his future and undertake family responsibility, the moral imperative he feels to try his luck and his need to submit himself to the destiny written by God.

Building on recent works that explore the notions of 'luck' and 'fortune' in people's everyday lives (for instance, da Col 2012; da Col, Humphrey 2012a, 2012b; Gaibazzi 2012; Gaibazzi, Gardini 2015, D'Angelo 2014, 2015), I focus on the vocabularies through which Kamel makes sense of clandestine migration and the aspirations, hopes and ethics that sustain it. I show how he mobilizes creatively ideas of 'risk', 'fear', 'gambling', 'adventure', 'luck' and 'destiny' in telling his experience of border-crossing. Dwelling, in particular, on the local semantics of 'luck' and 'destiny' I trace how Kamel reflects upon the constraints and possibilities present in his life. In his words, the folk ideas of 'luck' (*zahr, l-ḥḍ*) propel the individual search for money and adventure in a foreign land of material

possibilities and moral threats. Described as a gendered and moral duty, the 'search for luck' stresses the willingness actively to work for one's future. Conversely, the Islamic notion of 'destiny' (*maktūb*, *qadar*) evokes, in Kamel's narrative, events that go beyond personal control and understanding, and thus points to the limits of human action and intentionality. Through these notions, Kamel explores the limits of his power to change his situation in the face of broader social and transcendental forces.

Tracing how Kamel interweaves different vocabularies in his narrative of clandestine border crossing, this article hopes to capture young men's gendered and existential anxieties about the future in the face of the combined effects of neo-liberal restructuring, rising unemployment, and the increasing 'illegalization' (De Genova 2002) of migration.

1. *The Tadla Plain*

The development of intensive agriculture and the agribusiness industry in the Tadla Plain began in colonial times (1912-1956) and continued after Morocco gained its independence (Prefol 1986; Swearingen 1988; Troin 2002). Against the backdrop of national economic crisis and rising inflation, the population of the urban centres and the rural villages of the irrigated perimeters of the Tadla continued to grow, due to inward migration, until the 1970s. In the following decade, though, the trend changed as a result of the crisis of the non-irrigated agricultural sector (*būr*), economic restructuring (1983-1993), the privatization of the agricultural sector and the disengagement of the state (Harrami & Mahdi 2006). One important consequence of the liberalization of the agricultural sector was the development of agricultural credit and demands for payment being imposed by the *Office Régional de Mise en Valeur Agricole* before the harvest was gathered (Troin 2002: 165). The need for cash, and rising unemployment, led many people, including married men, to emigrate to Italy (Harrami, Mahdi 2006).

Compared to the regions of Morocco with established connections with Europe, therefore, migration from the Tadla is a recent, albeit prominent, phenomenon (Jacquement 1995; Harrami, Mahdi 2006, 2008; de Haas 2007; Harrami, Zmou 2010). Migratory chains from the Tadla to northern Italy developed thanks to the proximity of the Bni Meskin, a group of cattle ranchers originally from the Settat region (dal Lago 1994). Some Bni Meskin returnees, who had migrated to Italy outside any institutional channels since the 1970s, invested money they had saved while in Italy in the Tadla, creating an image of Italy as an 'El Dorado' (Harrami, Mahdi 2006: 39-43). Illiterate peasants left for Italy and returned to the dirt streets of their village with a car (*ṭomobil*) with Italian number plates. Cars embody a powerful token of mobility and success in contexts where the donkey was the usual means of transport. Some others were able to buy agricultural land and invest in modern agricultural machinery, build houses and establish a business. The remittances from migrants and their trading activities, their investments in land and construction, their development of agriculture and local enterprises have all favoured rapid urbanization and economic dynamism in the Tadla. In the urban centres of Beni Mellal, Suq Sebt and Fqih ben Salah, the exotic names of *Cafe Milano* or *Pizzeria Venisia*, and the extravagant villas and the three-store buildings built by successful migrants make palpable the immense possibilities of the 'outside world'. As an interlocutor of mine put it, 'Money has changed people's mentality (*l-flūs tāt-ghyyr l-'aqliya*)'. *Sha'ab l-brrā* (literally 'people of the outside', emigrants) have become preferred candidates for marriage to civil servants and schoolteachers, providing, as they do, social-cum-geographical mobility.

Almost all the people I met in the rural villages and in the urban centres of the Tadla have relatives abroad. In the countryside, there are houses traditionally inhabited by extended families that are now run by a matriarch, with her unmarried daughters and daughters in law; their male relatives either work seasonally abroad and stay in Morocco the rest of the year or return only during summer holidays and religious celebrations. Migration to Italy or Spain does not involve only illiterate people and peasants. Emigrants from the Tadla are typically between 20 and 30 years old, and some of them have a diploma (Harrami, Mahdi 2006; Arab 2008; Zmou, Harrami 2010). Modern education enabled previous generations of *diplômés* to climb the social ladder in an expanding public sector. In contrast, for today's young people, migration is often an alternative to unemployment, and a respectable one in a society perceived as unjust and corrupt.

These dynamics have contributed to the emergence of a 'culture of migration' (*taqāfa l-hijra*), a local expression by which my interlocutors emphasize the everydayness of migration in the social, economic and intimate worlds of the Tadla. The desire for the elsewhere, though, has increasingly collided, especially since the 2000s, with restrictive migration policies in Europe and Morocco. In 1990, Italy introduced visa requirement and, in 1991, Spain ended the right of Moroccan citizens to enter Spain without a visa as a consequence of the 'Schengenization' of the Spanish-African border (Ferrer-Gallardo 2008). European borders have been external-

ized to North Africa and militarized on the basis of bilateral agreements between Spain and Morocco. In particular, Spain has implemented the Integral System of Exterior Surveillance (SIVE), a sophisticated device to fight migrant-smugglers and others on the clandestine routes along the Spanish-Moroccan maritime borders (see Carling 2007a, 2007b; Ferrer-Gallardo 2008). Following the tightening of legal sanctions against undocumented migration and of border control, an increasing number of migrants have died attempting to cross the Straits of Gibraltar (Ferrer-Gallardo 2008: 310). Along with Morocco's partnership with Spain in military border control, in 2003 the government legislated a restrictive migration law (02/2003) in accordance with Moroccan/Spanish bilateral agreements and international anti-terrorist policies (Coslovi, Lahlou 2006). Besides tighter transnational border control, more restrictive immigration policies in southern European countries have tried to reduce migration flows into those territories and the rates of undocumented migrants attempting to stay (Triandafyllidou, Ambrosini 2011).

These developments have not diminished the desire for migration: the desire has persisted but migration to Italy and Spain has been rendered an increasingly risky and unpredictable enterprise. Many aspiring migrants and their families in the Tadla are aware of the perils of clandestine migration but consider it necessary in the endeavour to 'build a future'.

2. *"Anyone wants to build his future"*

"Anyone wants to build his future (*ey waḥed bghrā ybnī l-mustaqbel dyalū*)", said Kamel to explain his motivation to migrate clandestinely. The idea of 'building a future' evokes multifarious existential imaginaries that take shape at the intersection of 'here' (*l-blēd*) and an 'outside world' (*l-brrā, l-kharīj)* that contains specific traits and threats. In his study on the construction of masculinity (*rajulīya*) in a small emigrant town in Northern Morocco, Marko Juntunen (2002) argues that his interlocutors, lower-class young men, have a very concrete idea of the 'future' (*l-mustaqbel*). For them, the future embodies the desire to create *durūf*, namely the socioeconomic conditions they need if they are to fulfil their gendered duties and to participate as adult men in the social and economic worlds. Ideally, this entails being economically independent and accumulating the means to support their families and to marry.

In the Tadla, too, migration to Italy and Spain is intimately intertwined with local ideas of masculinity and manhood.[3] A man is considered responsible (*msūlīy*) for providing for his wife, children, and elderly parents. Marriage is a focal event in men's biographies that socially marks the transition from being a boy (*shabb*) to being a man (*rajul*). Although socioeconomic transformations have contributed to delayed marriage in the past three decades,[4] remaining unmarried continues to be socially penalized. Whereas societal expectations put considerable pressure on young Moroccan men, economic insecurity and the precariousness of their employment situation often put marriage beyond their reach. "There is nothing to do (*mā kēnsh mā-yddīr*)" is how many young people, often educated, often unemployed, talk about Morocco and their condition of social and existential immobility (See also Capello 2008; Vacchiano 2010, 2014). 'Here' (*hnā*) – meaning the village (*dwwār*), the country (*l-blēd*) – is perceived as an obstacle to the achievement of a person's social adulthood because of the difficulty in finding a job without social connections (*wasita*) and, hence, of being able to give their lives the desired direction.

For those of my young interlocutors who experience their future as being 'blocked', migration – in order to emerge from existential and material misery – became a moral duty (Vacchiano 2010; Capello 2008; see also Gaibazzi 2010, 2015 on the Gambia). Particularly painful is the comparison of their situation with young visiting emigrants. In the competitive sociability of men, and in the streets, young migrants affirm themselves through the display of symbols of material success (see also McMurray 2001) and express their 'hyper-sexuality' by 'hunting the girls' (*tāy-seīd l-banāt*) in their cars.

Discussing the sense of discouragement suffusing the everyday lives of lower-class young Moroccans and their daydreams of the 'elsewhere', Francesco Vacchiano (2010: 114) writes: "Seen from the *bled*, 'elsewhere' is a projective place of open possibilities, of the overturning of one's destiny, of the renewal experience produced by a 'cut'." The future, and the material means to build it, are projected 'over there' (*tmma*) in the 'outside world' *(l-brrā, l-kharīj)*. Although the 'outside world' is an intrinsically multifarious site of imagination and projection, many young people in the Tadla would describe it as a 'paradise' (*l-jenna*). Similarly, Carlo Capello (2008) reports that his interlocutors, Moroccan youths in the suburbs of Casablanca and in Khuribga, both areas of emigration to Italy, depict Italy as a 'land of money and rights (*blēd l-flūs w l-ḥuqūq*)', a country where migrants can find economic possibilities and dignity. This image also surfaces in the narrative of Kamel, and I will return to it later, as a critique of Morocco's political culture

and widespread clientelism. He said:

> In Morocco, the state does not give you your rights (*dwla mā-t'atīksh l-ḥūqūq dyālk*). You work and your boss insults you all the day! At the end of the day, he gives you the lowest wage. Bosses do not give you your rights here, do they give you the pay you deserve?

He went on:

> The one who remains here – you know? Living here a long time, a whole life lived here – does not understand what Morocco is. But when you go there [to Spain], it is another story. People have all the rights, the rights are given to the people.

In Kamel's words, cultural dislocation is a formative experience, fundamental to a better understanding of the social and political life of Morocco. Migrants' image of the 'elsewhere', albeit idealized, is not simply a naive projection of unfilled desires onto an imagined paradise of limitless possibilities. The rapid changes obvious to the young people in the economic landscape around them testify to the opportunities that Italy and Spain offer to those who are not afraid of hardship and risks. Most of my interlocutors are aware that migrants are confronted by several difficulties abroad, and that the dangers and temptations of the 'the land of Christians (*nsāra*)' (such as alcohol, drugs, illicit sex and the western lifestyle in general) can make a person 'lost' (*talf*). Yet, aspiring migrants are convinced that *they* will be successful and they rationalize the failure of other migrants in terms of personal inability and lack of determination. Migrants are often expected to face hardship and obstacles in the attempt to get to a position in which they can support their family, help their brothers to emigrate, make long-term investments of their savings in Morocco (land, household and marriage), and possibly set up a local business.

Kamel began to think of migration as a realistic opportunity of providing for his mother and younger siblings, getting away from a difficult relationship with a despotic father, and building his future. As the oldest of five siblings, Kamel was expected to support his family and build his own future, both enterprises that require work and money. As he said: "Spain is the only way to get money (*Spanja, tarīqa l-waḥīda bāsh tdkhkhl l-flūs*)." His search for 'money' interweaves with the desire to travel and 'see the world', as we see in these words, highlighting the role of travelling in opening one's mind in a person's self-becoming:

> The one who remains here, you know? Just work, home, and the countryside…it is better to change, to travel. People who travel a lot, go around, learn a lot, do not remain in the same place where they have always lived.

Far from being just an escape from unemployment and economic uncertainty (Cohen 2004), the sense of stillness[5] that pervades the lives of many young men in rural Tadla takes shape in relation to 'the outside' and its possibilities, which fill the experience of staying with a sense of boredom and despair (see also Schielke 2008; Vacchiano 2010). The desire to 'see the world' urges Kamel to cross the material and imaginative borders of the *bled*.

3. *Un/documented migration*

People in the Tadla Plain distinguish between two main forms of mobility, which are locally expressed in a political-legal vocabulary: 'legal migration' (*hijra qānūniyya*) – which includes all types of documented migration (*b l-wrāq,* literally 'with papers' such as family reunification visa, study and tourist visas and job contracts with both valid and fake documents) – and 'illegal' migration (*mashī qānūniyya* or *bidūn qānūn*). In practice, getting a tourist visa or finding a job contract to migrate legally is very difficult for would-be migrants lacking financial means and solid social connections to their destination country. The decision to migrate, which is carefully negotiated within the family, often involves reliance on wider networks of relatives abroad for arranging various practicalities. Relatives abroad are essential in providing financial and material support, as well as in finding a job contract, which generally entails the payment of compensation to acquiescent employers.

Alessandra Persichetti (2003) highlights the fundamental role that 'agnatic solidarity' (*'asabiyya*) plays in structuring migratory chains to Italy in the emigrant region of Ben Ahmed. 'Agnatic solidarity' entails mutual obligations and moral duties between patrilateral relatives (brothers or paternal cousins) and compels material help and support in migration. An ideal of solidarity among patrilateral relatives was often affirmed by many of my interlocutors. At the margins of public discourse emphasizing the importance of blood ties (*nasāb*), however, they complained that their relatives abroad had failed to help them in the search of documents (*l-wrāq*). They also emphasized that competition between relatives can be an obstacle to the expected solidarity. Some people also relied on broader social networks of neighbours and friends

to get access to the local 'black market' of migration. Developed in the face of restrictive policies in Europe and Morocco, this 'black market' involves middlemen and *passeurs* locally called *ḥarrāga. Harrāga* charge a fee for providing the papers (job contracts, tourist visas, fake papers) and for helping the aspiring migrant to find a passage on a boat or on a truck departing for Spain (Coslovi 2007). People who cannot afford to pay a *passeur* may try to hide themselves in a truck in order to cross the Straits of Gibraltar from Tangier.

When Kamel left in 2002, illegal border-crossing was booming. As he explained, illegal migration was widespread in his village and many of his relatives and friends had already crossed to Europe. He said:

> I knew it was illegal because it is well known. This thing is well known, now people listen to, now people go to the coffee shop, they hear that there is a *ḥrrāg* (*passeur*) here. All the people who have gone illegally went outside the law (*bidūn qānūn*), went through a secret way (*tāy-mshīū b-tarīqa sirriyya*).

In Kamel's village, the local *ḥrrāg* collected people and ensured their crossing through a network of complicity with the police in the cities of northern Morocco. To finance Kamel's journey, his mother borrowed some money from her birth family, his father sold livestock and his paternal uncles abroad sent some money too. In Spain, Kamel could count on the help of his paternal cousins who housed him and helped him find a job. He said that he would have preferred to emigrate legally with a job contract, but did not have a passport or enough money to buy travel documents. A job contract is not always available, nor is it free of risks and uncertainties, because the *ḥarrāg* may abscond with the money without providing the papers or the job contract may turn out to be a seasonal contract that leaves the migrant without papers when it expires. Compared with 'legal' mobilities, though, clandestine border crossing is cheaper but also extremely hazardous. Before going into Kamel's narrative, I will explore the practices of, and the meanings surrounding, *l-ḥrig*.

4. *Burning the borders*

In the aftermath of the closure of southern European borders, the term *ḥrig* has entered the local vocabulary and imagination of migration to indicate a practice that was widespread long before the 1990s. Deriving from the Arabic verb *ḥarāqa* (that means to 'burn'), the term *ḥrig* (or *ḥarg*) is used by extension to indicate the act of 'burning the borders', in other words, to transgress them. It is also connected to the idea of burning one's past and one's identity, by burning identification documents to avoid identification and repatriation (Juntunen 2002: 15; Arab 2008).

Stefania Pandolfo (2007: 333) argues that, among aspiring emigrants in poor neighbourhoods in Rabat, the term *ḥarg* evokes the image of a 'burned life', a life without name and legitimacy, enclosed in an uninhabitable space. For Pandolfo, dispossession, disruption of social ties, exclusion from citizenship and chronic unemployment lead these marginal youths to gamble with their lives in embarking on a crossing to Europe fraught with mortal danger. The perils of clandestine migration are expressed by the use the verbal form *kāy-risk*, "he risks [his life]" and the expression *mghamar b-l-hayatu,* embarks on a mortal journey, 'gambling with his life'. Engaging in conversations on death and life, suicide and endurance, patience and rebellion, Pandolfo describes the ways in which her young interlocutors evoke doctrinal arguments to discuss clandestine migration. For these young interlocutors, clandestine migration is an antidote to despair, but also a religiously forbidden suicide. *Harg* is a struggle, but also a perilous illusion. Her compelling analysis captures the existential anxieties of young Moroccans and the ways a politico-theological imagination and vocabulary conveyed by revivalist Islam allow them to make sense of their predicaments.

Like Pandolfo's interlocutors, young men in the Tadla often evoked ideas of 'risk' and 'gambling', along with a vocabulary that stresses their gendered responsibilities and family ethics as a motivation for embarking on illegal border crossing. They were aware that clandestine migration is a dangerous and unpredictable journey into the 'unknown', a journey that may lead to one's death. Unlike Pandolfo's interlocutors, though, the young men whom I met did not dwell on elaborate doctrinal discussions on migration as suicide. Rather than as suicide, Kamel and the other 'burners' described the exposure of their life in this journey as a 'risky adventure' (*murāmagha*) that anyone who wants to build his future should be prepared to undertake.

The trope of migration as a risky adventure is a central dimension of male narratives in Morocco and in other emigrant areas of Africa. Facing the risk of clandestine migration with courage, and risking one's life for the sake of one's family and one's future, become a masculine performance that ideally turns marginal youths into successful migrants. As Peraldi and Rahmi note, "Le 'harrague' est un soli-

taire, un avventurier heroique" (2008: 75). Despite the uncertainty surrounding clandestine migration, indeed, the idea of 'adventure' includes the notion that the risk is worth taking. As Giovanni da Col and Caroline Humphrey note (2012c, 3), "The imagination of the adventurers, as in all forms of gambling, must be bent towards lucky hits and turns of extraordinarily good chance". Clandestine migration, indeed, is laden with risks, but also with the possibility of radically changing one's life. As Kamel put it, "Clandestine migration is dangerous, but the motivation is strong (*dafi' tāy-kūn qwi*)". Taking the risk and embarking on an adventurous journey give young men who feel deprived of the opportunity of building their future the hope of re-appropriating and working actively for their future. Conversely, 'staying' in the country is often interiorized as a personal failure and a sense of guilt, and lived as family dishonour. This vision contributes to an overemphasis on the youth's personal responsibility and an underemphasis of the broader socio-political dynamics that affect their lives deeply.

Intimately connected with the idea of 'adventure' is that of 'gambling'. For Kamel, clandestine migration is facilitated by the complicity of Moroccan policemen who upon payment look the other way, but he said, "people can never know if they will be able or not to cross the border; they just gamble (*ghīr tāy-qmro*)". The idea of 'gambling' entails openness to the unpredictability of the situation and to the limited possibility of controlling it: no one can anticipate the outcome of his journey. The 'burner' cannot know if the *passeur* is trustworthy, he can lose his money or be stopped at checkpoints, and he risks death during the trip. The radical unpredictability of clandestine migration is not limited to the border crossing. Once in Spain or in Italy, the crosser can be stopped by the police and sent back to Morocco. On the other hand, the act of gambling brings about the promise of spectacular gains that deeply transform a person's existence. For Kamel, facing the unpredictability of clandestine migration requires self-control, determination and faith. In his narrative, a gendered 'vocabulary of contingency' (D'Angelo 2015) is combined with evocations of the Islamic notion of 'destiny' and submission to God's will, to which I turn next.

5. *"It happens what God has written for you"*

Kamel crossed to Spain in 2002, when he was only 14, with the idea of staying there forever. His journey from Morocco to Spain was very long and hazardous. "I crossed by coach, underneath [the coach], in a box next to the wheel (*mshīt ḥarg b l-kār, f l-tḥt, f-sndūqa, hada rwida*)". Kamel hid himself under a coach travelling from Tangier to Spain. From 3 p.m. until 1 a.m. of the next day, he remained tied with a belt above the wheel of the coach. He said: "[The journey] was long. My legs, when I got out…I could not even stand up". During his long and extremely dangerous journey to Europe, Kamel had to face fear and master his emotions, control his body and resist physical pain. Considering his young age, I asked him if he was scared and he replied firmly: "Why should I be scared? Men do not get scared (*rjjala mā tāy-khāfūsh*)." Kamel's words identified the lack of fear as a defining trait of masculinity. His insistence on men's lack of fear illuminates the gendered quality of a masculine performance enacted at the margins of the *blēd*, in the night world, on the sea. He went on,

> Fear, as far as I am concerned, I do not know it (*l-khāwf, b-nisba liya, ānā mā-n'arfosh*). The one who wants to do something should not be afraid (*bnadm, īlā bghā ydīr shī hāja, khass l-khāwf mā-y'arfosh*). If he is afraid he does nothing, he stays here, you know?

In Kamel's words, the lack of fear not only proves that one is not weak (*da'if*), but also reveals a range of gendered virtues – including courage, determination and moral strength – that define his ideal of what a 'real man' is. I pushed the discussion further by emphasizing that he was just a boy when he left. Kamel said:

> Yes, I was very young. Men are not afraid (*rjjala mā-tāy-khāfosh*)! Fear, fear […] why should I be scared? There is no fear because there is nothing to fear. One has to try and that's it (*mā kāynsh, 'alash ghādī ykhāf, l-waḥd khasso yjrrb w sāft*). It is said that it happens what God has written for you (*allah mktāba lik khssha woq'*). The one who has faith in God in his heart is not afraid, he faces his life and that's it (*lly tāy-kūn 'ddū l-'imān dyal allah f l-qlb mā-ykhafsh, l-khof llā, l-waḥd y-wajh l-hayat, wā sāft*).

Kamel goes beyond depicting the mastery of emotions and fears as a trait of manliness and adulthood; he connects the lack of fear with his faith in God. In so doing, he evokes the widespread idea that a person's destiny, 'written' by God since the beginning of time, is neither knowable nor changeable. Dale Eickelman (1976: 125-8, 1981: 178-181) describes the notion of *maktūb*, which literally means 'that which is written', as a vital dimension of religious and social life in Morocco. In everyday life, the idea that a person's destiny is 'written' is

evoked in statements regarding the future, whose knowledge belongs only to God. This understanding of divine destiny is rooted in the Islamic theology of *qadā' wa-l-qadar*, which indicates the absolute divine decree (*qadā'*) and the destiny (*qadar*) written for each person (De Cillis 2014).

The image of a 'written destiny' brings about ideas of immutability and fixity. And yet, as I have argued elsewhere (Menin 2015), in my interlocutors' understanding, which draws on the Islamic theology of destiny, the belief that people get in their lives what God has preordained does not deny, but rather presupposes, free will and individual responsibility. The idea of 'human free will' (*ikhtiyar*) is present in the Quranic passages and in classical Islamic theology and philosophical thought (Watt 1948; Belo 2008; De Cillis 2014). In other words, 'destiny' not only provides a powerful interpretative frame for past and future events, but also entails choice and proactive engagement in everyday worlds.

The paradoxical coexistence of divine destiny and human agency powerfully emerges in Kamel's reflections too. Precisely because, as he said, "it happens what Allah has written for you", the crosser has to put his life in God's hands during this potentially deadly journey. In other words, Kamel's evocation of divine destiny emphasizes that trust in God and submission to His will mean being ready to accept one's destiny with faith and to face it courageously. The image of an inscrutable destiny written since the beginning of times is intertwined with the need to work actively to realize his/her destiny. It is only through a person's action in this world that his or her destiny takes concrete shape. Above all, though, Kamel's words stress that the results of one's actions are not totally in one's own hands. As we will see, he combines the religious vocabulary of 'destiny' with the profane language of 'luck' in discussing the individual, solitary search that each man should undertake in order to 'build his future'.

6. *"We all migrated to try our luck"*

Discussing with me his motivations for migrating, Kamel said that his uncles and cousins migrated to Spain when he was a child and came back to Morocco with cars and money. With the money they had made they were able to replace the traditional houses made of straw and mud with modern brick buildings, to buy land, and invest in local business. Other people in his rural village migrated to Italy and Spain and most of them could change their lives with the savings accumulated abroad. "We all went to Spain to try our luck (*kullna kān-jrrbo l-ḥḍ dyālna*)" he said.

Evocations of 'luck' are widespread among people in Morocco, and in Africa more broadly, to express the existential and material search for better social and economic possibilities. Exploring the 'vocabulary of contingency' in Sierra Leone, Lorenzo D'Angelo (2014, 2015) offers insights into the ways diamond miners mobilize notions of 'luck', 'gambling' and 'blessing" to make sense of their successes and failure and to guide decision-making in complex landscapes where human and non-human beings are economically and ethically linked. Diamond miners in Sierra Leone believe that a person's 'luck' is decreed by God, but can also be accelerated in various ways, including religious and magical rituals. Paolo Gaibazzi (2012, 2015) describes the 'quest for luck' of young men in emigrant rural Gambia as a particular form of mobile livelihood that sustains a specific work ethics of hustling. He argues that his interlocutors' quest for luck reveals a field of unpredictability and potentialities that the youth actively inhabit and navigate. In rural Gambia, 'luck' is conceived as the equivalent of the Islamic notion of *rizq*.

In the mainstream Islamic theology of destiny, *rizq* indicates a person's personal "bounty, sustenance, nourishment"[6] allotted by God as part of his/her individual destiny. Similarly, people in the Tadla believe that a person's *rizq* is decreed by God and thus is not changeable. Far from leading one to fatalism, this belief leads people to engage with the world because, as my interlocutors claim, a person's actual material fortune and provision depends on his/her 'work' (*khddma*). As one interlocutor of mine said, "Your *rizq* is part of your destiny. But there are several ways (*taruq*) to [realize] it". Trying one's luck may indeed be one way to pursue and realize individual *rizq.* In other words, the mainstream Islamic theologies of destiny comprise the idea that fortune, albeit decreed by God, is also based on action.

Kamel, however, does not employ the idea of *rizq* to give reasons for his action, but rather he evokes the notion of destiny to discuss what is *beyond* his action. Unlike the Islamic notion of *rizq*, the meaning conveyed by the phrase 'to try one's luck', by which Kamel referred to his and his relatives' migratory enterprise, is a mundane idea of 'luck' (*l-ḥḍ, zahr*), rooted in folk imagination. My interlocutors[7] in the Tadla believe that certain people and places can bring good luck, whereas others bring misfortune. In other words, a person's luck is linked imaginatively to the hidden relations of places and people. Luck is thought to be contingent and malleable, and so 'trying one's luck' does not only entail being open to an invisible world. It also requires the ability to discern mystical connec-

tions with specific human and geographical landscapes and to discover where one's luck resides. Agency, intentionality and individual qualities are intimately involved in the search for luck. Revivalist-oriented and very religious people consider such understandings of 'luck', which emphasize the agency of places and people, to be incompatible with the Islamic idea of 'destiny'. In their view, indeed, nothing happens by chance and what appears to be 'luck' is in fact part of a divine design which transcends human understanding. On the contrary, in Kamel's words the 'search for luck', which motivates his decision to embark on the adventure of migration, is not interpreted as antithetical to the idea of divine destiny.

In the emigrant Tadla, 'trying one's luck' has increasingly become a masculine performance that materializes itself primarily in the search for 'money' (*l-flūs*) in the 'outside world'. In turn, the encounter with the 'outside world' has prompted specific social and gendered demands. In certain contexts, young men's ability to make money through migration is socially expected as both a moral imperative and a personal quality. As Francesco Vacchiano (2010: 8) insightfully writes, "…money tends to become the measure of individual ability, family loyalty and personal moral value". Unlike his uncles and cousins, though, Kamel neither became rich nor returned with a car on the dirt road leading to his rural village. His narrative, which focuses on the dangerous journey to Spain, revolves around his heroic performance of endurance in a mortal journey into the 'outside'. The narrative of 'what happened' after he arrived in Spain, though, remains fragmented. While Kamel avoids talking of the social consequences of his failure, his reflection below on '*halal*' and '*haram*' money enables him to discuss concrete possibilities in both Morocco and Spain, as well as to affirm his work ethics.

7. *'Halal' and 'haram' money*

Once he arrived in Spain, Kamel called his cousins who picked him up by car and housed him in a crowded dwelling, where he remained for several months. During the years he spent in Spain as an undocumented migrant, Kamel had to learn quickly how to wriggle out of precarious situations and into forced invisibility. He said that he found a job in the agricultural sector and that his boss gave him many responsibilities, but he never regularized him. He also said that he often travelled from Spain to Italy by train, without mentioning the reasons for his trips.

One day, he was stopped by police and returned to Morocco. Kamel recalled that upon arrival, his father asked him: "where is the money?" Kamel made it clear that he never wanted to make '*ḥaram* money', namely money gained through engagement in illicit activities. Some migrants were able to build a house, buy land and then set a business in Morocco through hard work in Italy or Spain. But people in the Tadla are aware that it is not possible to become rich quickly without engaging in illicit activities like selling drugs. Kamel said:

> I, no, I'm a person who wants to live tranquil, who works, withstands suffering and hardship in his body, works and brings halal money, his mind is in peace (*ānā llā, l-waḥd y'ish hani, ykhddm, ytkrfs, ykhddm, w yjib l-flūs ḥlāl, y'ish hani f-dmagh dyālo*).

Discussing the unexpected consequences of his adventure to Spain, Kamel resorts to the terms *haram* and *halal* in order to trace the limits set by divine destiny when searching for luck in clandestine migration. As I discuss above, my interlocutors believe that there are several paths (*ṭaruq*) to the fulfilment of individual destiny. In trying one's luck and seeking money, a person may try to 'accelerate destiny' (Elliot 2016b; D'Angelo 2014) by committing illicit acts. Selling drugs is indeed a short-cut (*ṭriq*, sing. of *ṭaruq*) to money, but it is a religiously forbidden action (*haram*). On the contrary, *halal* money is made, in Kamel's view, through work, hardship and faith. Kamel uses the religious notions of *haram* and *halal* not only to affirm his work ethics, but also to discuss constraints and possibilities both in Spain and in Morocco.

After his return to Morocco, Kamel had to start again, back in the marginal position from which his dream of a better life had taken shape. When I met him in 2009, he was working as a seasonal farm labourer and as a bricklayer at other times of the year. Even though his family owns livestock and a plot of irrigated land, this was not enough to support his younger siblings who were still studying, and to build his future. Kamel explained that agricultural work in Morocco does not provide a full salary and so he works as a bricklayer on construction sites. In construction, however, he said, one works all day, from 8 a.m. until 6 p.m. for only 60 dirham (roughly 6 euro). He concluded by saying:

> If one wants to build his future, he can't. Here you work the whole day and you don't know what to do, you need money to dress, to live, to support your family, to build a house, to save money for your future... Who can get out of it? Who makes a good life? People whose family is rich: only those who have money can live well.

Like other young men in the Tadla, Kamel believes that widespread corruption and social injustice exacerbate the social divide in Morocco. This situation prevents young people from humble origins, like him, from building a better future for themselves and their families. The difficulties in the way of building a future in Morocco led Kamel to think of crossing to Spain again because he believed that only migration could provide people like him with the opportunity to change their lives. Even though he experienced marginality and the threat of being deported abroad, he regarded Spain as a land of better social and economic possibilities for those who are not afraid of risks and hardship.

8. *Conclusion*

Exploring the social worlds and vocabularies that surround clandestine migration, I have tried to shed light on the material and existential anxieties about the future that inhabit the everyday lives of lower-classes young men in a rural region of Central Morocco intimately connected with the 'outside'. Under the combined effects of neo-liberal economic restructuring, rising unemployment and the growing 'illegalization' of migration, young men like Kamel think of clandestine migration as the sole means to 'build their future'. Following Kamel's narrative, I have drawn attention, in particular, to the gendered dimensions of a 'vocabulary of contingency' (D'Angelo 2015) that he creatively mobilizes to make sense of his hazardous border crossing. As I have shown, the future (*l-mustaqbel*) embodies very concrete meanings – land, a house, marriage, a car, clothes, stable livelihoods, and a good life – which take shape in relation to local ideals of masculinity and manhood. 'Illegal' border crossing (*l-ḥarig, l-ḥarg*), as a specific masculine performance laden with risks and possibilities, is widely described as an urgency, a moral duty and an obsession.

Despite its being an everyday occurrence, embarking on a dangerous journey toward the 'outside world' remains fraught with hazards and uncertainties. Clandestine migration, often imagined and practiced as a ritualized passage toward adulthood and as a struggle to build a future, reveals itself in Kamel's lived experience as a dangerous adventure made of winners and losers. His narrative illuminates tensions between on the one hand the imaginative possibilities of the 'outside', which compel one to 'try his luck', and on the other hand the broader socioeconomic and transcendental forces shaping his life. He claims that 'being a man' means to be ready to risk his life in a dangerous adventure instead of sitting still, idly awaiting significant changes in life. As had his kinsmen, he crossed over to Spain to 'try his luck', venturing into a foreign land of material possibilities and moral threats. He risked his life in a journey, putting his life in God's hands. As his words testify, trusting in the destiny written by God does not necessitate waiting for what is unknowable, beyond the horizon, to materialise in the present. Since the predestined future remains unknown and unknowable until a person actively engages with the world, for Kamel, having faith means acting in the world. It is human action that discloses one's destiny. Navigating the creative tensions between 'luck' and 'destiny', in his narrative, Kamel discusses the limits set by destiny on the search for luck. It also reflects on the social and political powers that transcend individual will, moral strength and faith. The ways in which Kamel contextually mobilizes notions of 'luck' and 'destiny' to reckon with uncertainties, powers and possibilities, reveal the fundamental roles of both indigenous epistemologies and 'cosmological imaginations' (Da Col 2012) in the shaping of the experience of clandestine migration in Central Morocco.

Notes

[1] Terms and sentences in Moroccan Arabic are transliterated following the IJMES system. To respect the sounds of Moroccan Arabic words I have transliterated /e/ instead of /a/ for _ˊ/ ا when necessary.

[2] Fieldwork for this article was funded by the doctoral programme in the Anthropology of the Contemporary World, University of Milano Bicocca (2008-11). Previous versions were presented at the International Workshop ABORNE "Fence, networks, people. Exploring the UE/Africa borderland", University of Pavia, 15-17 December 2011, and at the Panel "Ethnographies of mobility in the Arab Middle East and in Italy" (B. Riccio, D. Cantini), SESAMO Conference, University of Venice, 17 January 2015. It was completed thanks to support from the PRIN project 'State, Conflict, Plurality in Africa', and the project 'Shadows of Slavery in West Africa and Beyond' (ERC Grant 313737). I am grateful to Bruno Riccio, Francesco Vacchiano, Alice Elliot and Lorenzo D'Angelo and the two anonymous reviewers for their critical comments on a previous version.

[3] For an insightful analysis of migration, money, and manhood in emigrant Kerala, see also Osella, F. & Osella C. 2000.

[4] In the 1960s, the average age of marriage was 17.5 for women and 24 for men; in 1998 this had risen in urban areas to 27.9 for women and to 32.5 for men respectively. See Royaume du Maroc, Haut-Commissariat au Plan, L'adolescence en question: analyse des résultats de l'enquête sur les adolescents en milieu urbain (1999: 59-62), http://www.hcp.ma/glossary/Enquete-sur-les-adolescents-en-milieu-urbain deCasablanca_gw123.html 1999. In the urban centers of the Tadla-Azilal region, the average age of marriage in 2004 was 28 (31.7 for men and 25.8 for women), see Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 13 http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Caracteristiques-demographiques-et-socio-economiques-RGPH 2004_t13063.html.

[5] On the experience of stillness, see also Ghassan Hage (2009), "Waiting: Introduction", e "Waiting out the crisis: on stuckedness and governmentality", in Hage (ed.), *On Waiting*, Melbourne University Press.

[6] Bosworth C.E., McAuliffe J. D., "Rizḳ", in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, Brill Online, 2015. On the notion of *rizq*, C. Turner writes (2006: 552) «Provision for all things necessary to live on earth is from God alone: creature themselves do not 'carry their own sustenance (29.60-63)».

[7] They may also try to catalyze their luck and orient their actions by relying on various specialists and magical-religious practices, whose analysis is beyond the scope of this paper.

Bibliography

Arab C.
2008 «Le "hrague" ou comment les Marocains brûlent les frontières», in *Hommes & Migrations*, 1266: 82-94.

Belo C.
2007 *Chance and Determinism in Avicenna and Averroës*, Brill, Leiden.

Capello C.
2008 *Le prigioni invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Franco Angeli, Milano.

Carling J.
2007a «Migration Control and Migrant Fatalities at the Spanish-African Borders», in *International Migration Review*, 41(2): 316-43.
2007b «Unauthorized migration from Africa to Spain», in *International Migration Review*, 45 (4): 3-37.

Cohen S.
2004 *Searching for a different future: The Rise of a Global Middle Class in Morocco*, Duke University, Durham, NC.

Coslovi L.
2007 «Biglietti diversi, destinazione comune. Indagine sul mercato dell'immigrazione irregolare dal Marocco centrale verso l'Italia e la Spagna», *Working Paper 32*, CeSPI (available online http://www.cespi.it/WP/WP32%20Coslovi.pdf)

da Col G.
2012 «Introduction: Natural Philosophies of Fortune – Luck, Vitality, and Uncontrolled Relatedness», in *Social Analysis,* 56 (1): 1-23.

da Col G., Humphrey C. (eds)
2012a «Cosmologies of Fortune: Luck, Vitality and Uncontrolled Relatedness», in *Social Analysis* 56(1).
2012b «Future and Fortune. Contingency, Morality and the Anticipation of Everyday Life», in *Social Analysis,* 56 (2).
2012c «Introduction Subjects of Luck, Contingency, Morality, and the Anticipation of Everyday Life» in Social Analysis, 56 (2): 1–18.

Dal Lago A.
1994 «Il Caso del Marocco», in G. Gario, G. Barile, A. Dal Lago, A. Marchetti, P. Galeazzo, (a cura di), *Tra le Due Rive. La Nuova Immigrazione a Milano*, IRER Franco Angeli, Milano: 135-237.

D'Angelo L.
2014 «Who Owns the Diamonds? The Occult Economy of Diamond Mining in Sierra Leone», in *Journal of the International African Institute*, 84 (2): 269-293.
2015 «"Diamond mining is a chain" luck, blessing, and gambling in Sierra Leone's artisanal mines», in *Critical African Studies*, 7 (3): 243-261.

De Cillis M.
2014 *Free Will and predestination in Islamic thought. Theoretical compromises in the works of Avicenna, Ghazali and Ibn Arabi*, Routledge, Oxon and New York.

de Genova N.
2002 «Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life», in *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-47.

de Haas H.
2007 «Morocco's Migration Experience: A Transitional Perspective», in *International Migration*, 45 (4): 39-70.

Eickelman D.
1976 *Moroccan Islam. Tradition and society in a pilgrimage center*, University of Texas Press, Austin and London.
1981 *The Middle East. An Anthropological Approach*, New York University Press, New York.

Elliot A.
2016a «Paused subjects: waiting for migration in North Africa» in *Time & Society*, 25 (1): 102-116.
2016b «The make-up of destiny: Islamic Predestination in a Moroccan emigrant town», in *American Ethnologist* (in press).

Ferrer-Gallardo X.
2008 «The Spanish-Moroccan border complex: Processes of geopolitical, functional and symbolic rebordering» in *Political geography*, 27: 301-21.

Gaibazzi P.
2012 « God's time is the best: religious imagination and the wait for emigration in The Gambia», in K. Graw, S. Schielke (eds), *Global Horizon: Expectation of migration in Africa and the Middle East*, Leuven University Press, Leuven: 121-135.
2015 «The quest for luck: fate, fortune, work and the unexpected among Gambian Soninke hustlers», in *Critical African Studies*, 7(3): 227-42.

Gaibazzi P., Gardini M. (eds)
2015 The work of fate and fortune in Africa, in *Critical African Studies* 7(3).

Hage G.
2009 «Waiting Out the Crisis: On Stuckedness and Governmentality» in G. Hage (ed.), *Waiting,* Melbourne University Press, Carlton, Vic.: 97-106.

Harrami H., Mahdi M
2006 «Mobilité internationale et dynamique de changement dans les sociétés de départ», in E. Trevisan Semi (a cura di), *Mediterraneo e migrazioni oggi*, Il ponte, Venezia.
2008 «Mobilité transnationale et recomposition des valeurs sociales dans la société rurale marocaine d'aujourd'hui», in P. Gandolfi (a cura di), *Le Maroc aujourd'hui*, Il ponte, Venezia.

Harrami N., Zmou A.
2010 *The History of migration in the Tadla-Azilal region* (unpublished research, personal communication).

Jacquement M.
1996 «From Atlas to the Alps: Chronicle of a Moroccan migration» in *Public Culture*, 8(2): 377-388.

Juntunen M.
2002 *Between Morocco and Spain: Men, migrant smuggling and a dispersed Moroccan community*, Unpublished Ph.D., Helsinki University.

Lahlou M., Coslovi L.
2006 «Guardiani o partner? Il ruolo degli Stati del Maghreb nella gestione delle migrazioni africane verso l'Europa» *Working Paper 24*, CeSPI (available online: http://www.cespi.it/WP/WP24-Coslovi-Lahlou.pdf)

Menin L.
2015 «The impasse of modernity: personal agency, divine destiny, and the unpredictability of intimate relationships in Morocco», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21 (4): 1-19.

Osella F., Osella C.
2000 «Migration, money and masculinity in Kerala», in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (1): 115-133.

Pandolfo S.
2007 «'The burning'. Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration», in *Anthropological Theory*, 7 (3): 329-363.

Peraldi M, Rahmi H.
2008 «Des "pateras" au transnationalisme. Formes sociales et image politique des mouvements migratoires au Maroc», in *Hommes & Migrations*, 1266: 66-80.

Persichetti A.
2003 *Tra Marocco e Italia: solidarietà agnatica ed emigrazione*, CISU, Roma.

Prefol P.
1986 *Prodiges de l'irrigation au Maroc: la développement exemplaire du Tadla 1936-85*, Nouvelles Editions Latines, Paris.

Schielke S.
2008 «Boredom and Despair in Rural Egypt», in *Contemporary Islam*, 2: 251-70.

Swearingen W. D.
1987 *Moroccan Mirages. Agrarian Dreams and Deceptions, 1912-1986*, Princeton University Press, Princeton.

Triandafyllidou A., Ambrosini M.
2011 «Irregular Immigration Control in Italy and Greece: Strong Fencing and Weak Gate-keeping serving the Labour Market» in *European Journal of Migration and Law*, 13: 251-73.

Troin J. (ed.)
2002 *Maroc: Regions, pays, territoires*, Maisonneuve & Laros, Paris.

Turner C.,
2006 "Rizq", in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, Routledge, London.

Vacchiano F.
2010 «Bash n 'ataq l-walidin ('to save my parents'): personal and social challenges of Moroccan unaccompanied children in Italy», in D. Senovilla Hernandez (ed), *Migrating alone: unaccompanied and separated children's migration to Europe*, UNESCO Publishing Paris: 107-127.
2013/4 «Beyond borders and limits: Moroccan migrating adolescents between desire, vulnerability and risk», in *Saúde e Sociedade*, 23(1): 17-29

Watt W. M.
1948 *Free will and predestination in Early Islam*, Luzac, London.

Laura Ferrero

Egyptian migration to Italy: "Bringing gender (and family) in"

In recent decades, gender and family have become subjects of study in the field of international migration. Studies on migration have long been blind or biased when faced with the question of gender and thus fueled the idea of women as passive followers of their husbands. From the 1980s, scholars described migration from a gender perspective and the idea that women only migrate with their husband – as shown by the recurrent expression «the migrant and his family» (Morokvasic 1984) – was subsequently widely criticized and eventually replaced by the image of a woman who takes initiative for her own migration. In an effort to highlight what the literature had previously concealed, much attention has been paid in recent decades to the experiences of first-migrant women[1].

At the same time in the last decades there has been a growing interest in the role that familial networks play in international migration. Far from being just a source for migrants to gather information and resources for their journey, the family is one of the environments in which the subjectivity of migrants is reconstructed and negotiated and it plays a role of central importance in the current paradigm for understanding international migration (Glick Schiller *et al.* 1992). The literature on transnational families describes how they are called upon to replace the idea of a static unit based on co-residence with the idea of a fluid and spatially dispersed family where relationships, mutual responsibilities and the collective sense of "familyhood" (Bryceson, Vuorela 2002: 3) are traded across borders. Interest is also catalyzed by the values that keep people connected, their conflicts, the internal hierarchies, and the practices that allow migrants to build their social personality (Grillo 2008).

Despite this growing interest, the Arab world has rarely been considered in the literature on transnational families and with a gender approach to the study of mobility[2]. The objective of this article is to "bring gender"[3] and family into the discussion of relations between Egypt and Italy. In order to do so, I will explain the reasons behind the absence of the gender and family dimensions in studies on Egyptian migration and, secondly – through data I collected during 2010-2013 in Italy and in Egypt – I will propose an analysis that places these dimensions at the core of the discourse.

Gender and family in the study of Arab and Egyptian migration

The main cause for the scarcity of gender and family dimensions in analyses of Arab and Egyptian[4] migration can be traced back to the lack of independent female migration from the Arab world. In the past decades attention has turned toward working women who migrate independently and assume the role of breadwinner. If married, they often live separated from their husband and children, temporarily entrusted to caregivers, usually aunts, uncles or grandparents.

Studies on the maintenance of family relationships and attachments in migration increased in the age of "feminization of migration" (Hochschild 2000) because the father who departed in order to provide for the needs of family was seen as a worthy figure, endowed with a sense of responsibility and the ability to sacrifice (Ambrosini, Abbatecola 2010: 7), while the absence of the mother affected a strongly rooted mindset – well established both in receiving and in origin countries – which connects the "nature" of women to the nurture role (Ortner 1974; MacCormack, Strathern 1980).

The increasing number of first-migrant women played a key role in catalyzing interest toward their families, with the result that there is now a large body of work on transnational mothering. Instead, transnational fatherhood has been less analyzed, despite the fact that it is an older phenomenon, definitely prevalent in certain groups such as the Egyptian one[5].

The link between studies of first-migrant women and transnational families leads us to recognize that one of the reasons why the Arab families have been scarcely considered in this area of study is the small percentage of first-migrant women from Arab countries. Some contributions have brought to light forms of autonomous female migration

from the Maghreb countries (Salih 2003; Schmoll 2007; Ferrero 2014); nevertheless, the woman who migrates solely for the purpose of work still does not match the more common profile of migration among Arab women, in particular Egyptian.

In Italy in 2007, 94% of Egyptian women's visas were issued for family reasons[6]. Moreover, the lack of Egyptian women in the Italian labor market seems to confirm that those women move for family reasons and that their life is conducted primarily inside the home. A study carried out recently in the city of Turin comparatively analyzed the Egyptian and Moroccan communities (the two largest Arab communities in the city), confirming that this is one of the significant differences between the two groups.

In the Egyptian community women are absent in the hiring statistics, with the exception of some rare units. This depicts a very different profile from the Moroccans, where the female employment rate is higher (Ricucci 2014: 16).

Several hypotheses can be advanced to explain this difference: the first generation of Egyptians has gathered in independent employment niches, in work that appears to have been less affected by the economic crisis. If one of the effects of the economic recession was to make men's work more precarious and to increase the participation of inactive women in the labor market (Ricucci 2010), this phenomenon has not been observed in the Egyptian community. Migrant women participation in the Italian labor market is mostly concentrated in the sector of domestic works and care services and many Egyptians do not see those jobs as acceptable. They are defined as *mish naḍīf* [non clean], because they force women to come into contact with the bodies or with the dirt. A job is *naḍīf* [clean] when it is consistent with the educational background of the person and when it corresponds to a prestigious position. Accepting a job that does not fit in this category clearly shows that the woman was forced to accept it, due to straitened circumstances (Barsoum 2004: 88). In migration context the acceptable jobs are even less than in Egypt because the role of the male as breadwinner is emphasized, since it represents the reason why he left the country. Egyptian families affected by the crisis appear to have opted mainly for other types of solutions, including returning to the country of origin of some family members.

Despite the lack of an Egyptian feminization of migration, this article assumes that a gender analysis of the system of thought that has developed around the mobility experience of Egyptian women is no less necessary. In so doing, my aim is to restore a complex vision of the phenomenon and to avoid any re-emergence in migration literature of stereotypes about the "traditional Arab family" that scholars of the Middle East are painstakingly trying to deconstruct[8].

Methodology: following the people

Travel has always been a distinguishing trait of anthropology. In migration studies, the research in the receiving countries with people who embodied the experience of travel and distance (Clifford 1997: 105) is very often combined with the journey of the researcher who goes back to his/her informers' place of origin. "Following the people" is one of the ways to accomplish a multi-sited ethnography (Marcus 1995: 106). In my case, observing the position of women, their opinions on their husbands' migration, their experiences, and their desires meant entering into relationships with people located in the two poles of the transnational social field created by Egyptian migration.

The key sites (Emerson *et al.* 1995: 2) through which I gained access to the community were associations that work with migrants, the Egyptian school "Il Nilo"[9], the public schools where migrants learn the Italian language and one of the local mosques[10]. Regularly attending those public places allowed me to build up stable relationships, which later gave me access to my informants' private spaces (all my informants' name have been changed). Egyptians living in Turin come from different parts of the country, but the most important sending locations are rural areas situated in the governorates of Monufiyya and Qalyubiyya. The reflections contained in this article apply specifically to the flow between Turin and those rural areas. I spent three summer holidays there with people who were visiting their villages or with their families[11]. During my stay in Egypt, I spent six months living with the migrants' wives, the so-called "women left behind", exploring family organization and female discourses on migration.

In all the sites mentioned, I used the traditional qualitative methodologies that characterize an ethnographic research: interviews, life stories and participant observation. Interviews were a useful method to gain information from institutional actors and in the first stages of my work, while, in the second stages – at that time familiar with the Egyptians in Turin and especially during my stay in Egypt – I relied more on informal conversations and field notes, thanks to a growing involvement within the context.

Discourses. Male as mobile gender vs. female as immobile gender

In Egypt the perception of migration as a male activity is connected to practices that have characterized much of the internal mobility (Ibrahim 1982; Zohry 2002), as well as the migration toward the Gulf countries (Amin – Awny 1985) and, more recently to Europe. The policy of liberalization begun by Sadat in the mid-1970s coincided with the economic boom in the oil-producing countries. This led to a mass migration to the Gulf countries[12] and since then the profile of migrants corresponded largely to that of a married man, though not accompanied by his wife (Louhichi 1997: 324)[13]. This mass mobility is what Ghosh described in his book *The Imam and the Indian* when he says that «every men [in the village] was a traveler». In the preface of *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Clifford reflects on the fact that Ghosh drew attention to a specific male experience of worldliness that is the norm in the Egyptian villages affected by migration. But Clifford continues: «When travel […] becomes a kind of norm, dwelling demands explications. Why, with what degrees of freedom, do people stay home?» (Clifford 1997: 5). The fact that migration to the Gulf countries remained almost a totally male experience[14] structured the phenomenon of the so-called "women left behind", which reached a particularly relevant dimension in rural Egypt[15].

It is known that access to mobility – which for Bauman is one of the major elements of social stratification in the modern world (Bauman 1998: 8) – is influenced by gender. To this regard, the local "culture of migration"[16] defines a system of thought in which the experiences of mobility and the understanding of migration are radically affected by gender, and the boundary that determines the difference between a "potential migrant" and a "non-potential migrant" overlaps completely with the gender division. The rigid distinction of roles implies that men can be imagined (and imagine themselves) as migrants and women cannot (Ferrero fc).

Women are part of this system of thought and they are normally keen to present themselves as followers of their husbands. When asked to explain the reason for "women's immobility", they primarily refer to local customs and traditions (*'ādāt wa-taqālīd*). In the Egyptian "culture of migration" the *'ādāt wa-taqālīd* are supported by religious elements and the more explicit reference is a *ḥadīth* (a saying attributed to the prophet Muhammad) that many people cite when addressing this topic[17]. Thus women and men attribute religious motives to the absence of women's autonomous movement stressing a line of continuity between the teachings of the prophet and Egyptian traditions. This is an important step, given that Islam is the highest reference from the moral point of view (Abu Lughod 1986). When asked why other Muslim countries have a slightly different pattern of migrations, one of my informants declared that the absence of women's autonomous migration from Egypt proves that «Egyptians are closer to Islam than other Arabs».

Another element mentioned is the law: in November 2000, the High Constitutional Court established the right of women to leave the country without their husband's consent, in a break with the code of 1985 that prevented women from traveling without the written permission of their husband or father[18]. The duty of a woman to ask her husband for consent recalled a system of mutual obligation within the couple that assigned husbands the legal obligation to support his wife and children, and wives to obey (Sonneveld 2012). At the time of the law's enactment, the attention of the media and public opinion focused on the novelty that the law introduced with regard to divorce, shifting the emphasis from the articles about women mobility. The consistency of the previous law with religious precepts, furthermore, may have helped to cushion the potential change inscribed in the legislation, as in the case of Zeinab. I met her in Italy immediately after she divorced, she was employed as a domestic worker and she was living with her daughter and son. The summer after she get divorced she wanted to visit Egypt but she postponed the trip because she was afraid that her former husband could prevent her from returning. She was already officially divorced in Italy, but the translation of the documents was still ongoing in Egypt, and she said:

> A woman cannot leave the country without the permission of her husband. Formally, we are still married and if I go to Egypt he will immediately know where I am and eventually prevent me to come back to Italy. I feel safer here, I will go next year (Zeinab, 03/05/2011, Turin).

The Egyptian migration practice and interpretative discourse that emerge create a dichotomy between the image of a "mobile" man – entitled to act in the transnational sphere – and an "immobile" woman. Over the last fifteen years – following the establishment of the Egyptian communities in Europe – the percentage of women living outside the country increased thanks to the institution of family reunification[19]. The emergence of this form of mobility has not yet produced significant reflections on the presence of Egyptian women abroad. Despite the fact that their presence exceeds 30% of

the communities in Italy and France (Zohry 2009) the literature continues to describe Egyptian women as averse toward migration (IOM 2011), mostly because their profile is characterized by holding a visa for family reasons (Sika 2011). These positions bring to the transnational arena the contrast between the public and private spheres in which explanations of the gender roles in Arab and Muslim societies are often rooted, but whose lack of epistemological validity has been discussed for decades in the social sciences[20].

Practices. Multiple meanings of marrying a migrant

When I entered Mosaab's house, in a village of Qalyubiyya, he told me that without his work in Italy he would not have been able to build his own flat[21]. Since the period of the mass migration to the Gulf, migration became one the fastest ways to collect the money necessary for a marriage (Weyland 1993) and this is even truer today because of the rising price of the *shabka*[22] (Singerman, Ibrahim 2003: 83).

Transnational marriages are widespread between Egyptians, as well as in other migrant communities, since young men who depart unmarried usually after a few years take part in weddings organized with a young woman from the same village. The literature focuses on the point of view of the migrants stressing that they normally prefer transnational marriages because they consider them more durable and stable than "love marriages" and because they reinforces kinship ties, cultural norms, and identity (Kraler *et al*. 2011: 28). Here, I would like to shed light on the point of view of the girls who undertake this kind of marriage. Weyland counterpoises a marriage with a migrant with what in Egypt is defined as a marriage *'ayy kalām*, or "normal" (Weyland 1993: 151): in a society in which the marriage is one of the ways to achieve social mobility and to increase the social capital of the family (Bourdieu 1972) – besides being a social event aimed at creating a safe environment for women and a suitable context for reproduction – the marriage with a migrant is seen as a good option. Marriage is also regarded as a financial investment and the choice of marrying a migrant can, therefore, be justified both economically as well as culturally. This is confirmed by those families in which this marriage strategy is repeated, either in the same or in different generations: Meriem is the widow of a man who used to work in Italy and her daughter got engaged to a man who runs a shop in Turin. Meriem is reproducing her experience – judged as a positive one – for her daughter because she wants her to maintain the same economical level (De Haas, Van Rooij 2010: 56). In rural Egypt it is now common for a young woman and her family to refuse marriage proposals from men living in Egypt in order to wait for the summer – the period in which most of the young men living in Italy return to their home country for their holidays – hoping to arrange a more "convenient" marriage.

From the women's point of view, I refer to this union as a "marriage with an absentee" to stress the fact that it is undertaken with someone living elsewhere (Ferrero 2015). The girls express several reasons to prefer a marriage with a migrant: while some of them accept under the pressure of the family, many are willing to receive a proposal from someone who is living abroad. Highly educated girls, for example, want to avoid working in the countryside as many of their mothers did and conceive of marriage with a migrant as a way to escape those duties. Some are attracted by men who have experienced the life abroad and can provide them with the same experience and for this reason some accept the marriage proposal only if the husband agrees to let them join him right after the wedding. It is known that migrants' returns and their stories have a strong impact on those left behind and encourage other potential migrants to plan a departure. If this impact encourages some young men to imagine themselves as "potential migrants", at the same time it acts on young women by inspiring some of them to imagine themselves as "potential wives of migrants". Choosing to marry a migrant is not only accepted but could possibly be desired in order to achieve economic security, a higher social status, and, especially for women from rural backgrounds, the only opportunity for migrating without breaking the social norms and cultural requirements. When Nura told me the story of her sister she addressed this point very clearly:

> She had received other engagement proposal before, but she never agreed. She was willing to leave Egypt, so when Khalil came she immediately accepted because he was living in Italy (Nura, 14/3/2012, Turin).

This quotation, together with the words of another woman who said «I would never have accepted his request to marry me if I was not willing to came to Italy», emphasises that not only women's mobility but also women's aspirations to mobility has to be considered within the family framework. Mobility is conceived of only through the family and especially through marriage; however, this does not mean that women do not want to migrate. In

patrilocal societies, marriage has always been the first reason for women's mobility (Palriwala, Uberoi 2008: 28), and the marriage with a migrant reminds us that when the union is transnational the analysis of the marriage choice has to include the expectations of the girl regarding mobility. Reunited women are often excluded from consideration in migration studies – if not as a way to reproduce foreign communities abroad – hiding the fact that in many societies across the globe, marriages can be an efficient and socially accepted means of achieving international mobility.

Gendering the experience of the arrival

Whether they are young unmarried or married men, for most of the men the arrival and the settlement is mediated by social networks associated with "Egyptian" and "male" identity. Shared houses, local mosques, and workplaces shape a male-dominated geography which is the location for both mutual support and mutual control (Gruntz, Pages El-Karoui 2013: 75). I argue that this "all male world" (Saad 2007: 11) is part of the experience that enforces the discourse that describes men as the mobile part of the society and women as the immobile part. Some authors stated that the high number of men abroad leads to the "feminization of the Egyptian family" (Hoodfar 1996), I would rather describe it as the "feminization of the house" (Peleikis 2003: 125) or of the "home country". For unmarried migrants – who eventually meet male members of the family in Italy – Egypt is the place where the female part of the family stays behind and the place where most of them go when they want to look for a bride (Ferrero 2015).

The reunion of the family normally represents a big change in the life of both partners because it coincides with the establishment of a nuclear household in the arrival country and with a change in the relations within the community. Men cohabit in houses with other compatriots until they reunite their family, and a woman's arrival is mediated mostly by her husband. As King and his colleagues affirm, migration destabilizes notions of household and family (King *et al.* 2006: 260) and this is in part due to what norms that govern familiar reunion recognize as "a family". Since the nuclear family is the only type recognized for purposes of immigration (Bryceson, Vuorela 2002: 130), the arrival of the woman in Italy represents the first experience of a nuclear household (Favaro, Tognetti Bordogna 1991: 142) and for someone – especially those who had a transnational marriage – also the first period of cohabitation after the marriage celebrated in Egypt. It is important to note that women normally come from extended families and that for many of them the migration is the first travel out of Egypt, in addition to being a change from a rural to an urban setting.

I met Nagla the first time in Egypt and then again in Turin, when she joined her husband. This allowed me to observe the delicate stage of the settlement in the new city. When I visited her – one month after she came to Italy – I realized that she never left the house alone. Since she is a young and educated woman, I tried to convince her to attend Italian classes but she told me that her husband did not want her to leave the house alone. He is normally out the whole day and they go out together on Saturday to do the shopping. She totally understands her husband's prohibition, because she does not speak any Italian and she still feels lost in the city. When I asked her why she did not rely on other people from the same village she mentioned two reasons: the first one is that all the people she knows are from her husband's family and she is not very close to them and the second reason is that:

> In Italy relations between family members is not like in Egypt. Everyone is busy with his own life and they are not as close as they are in Egypt (Nagla, 26/03/2013, Turin).

Even if many Egyptians come from the same areas and they are connected by family relationships, it is rare that they reproduce the same proximity in the receiving country. While in Egypt, relations with members of the same community and of the extended family is taken for granted as part of the everyday life – and that do not require specific places or moments to take place – in Turin it is necessary to plan them and they become a "functional" experience more than a "natural" one (De Bernart 1995: 136).

The change of country and setting, the absence of extended family networks, the weakness of the relations with the members of the family who live in Turin, the tendency of the husbands to be less permissive in the first period after the marriage (MacLeod 1991: 71) partially explain why in the women's accounts the arrival is often associated with feelings of loss and loneliness, especially for young wives without children[23].

Within and beyond the domestic realm

Even women who are now very active, who speak a good level of Italian language and are in contact with the civil society, told me about a first period of isolation. Those accounts have to be contextualized

not only in the context of the big change represented by the migration, but also in the context of the life stages of a woman. I rely on Kandiyoti's reflections (1988) that made clear that social roles change not only as a consequence of the individual's action but also because the social system attribute specific roles to certain people in different moments of their lives. As a consequence, women's roles need to be observed via a "life cycle approach" that take into account the changes of power that normally occur when a woman gets older.

In Egypt, like in other patriarchal contexts, the position of a woman varies according to her life stage. Khattab and El Daeif (1982) described how the life stage influences her position within the family, in a way that is still close to what happens today in rural areas: after marriage, the young woman is incorporated into her husband's family and she is subordinated to the members of that family, in particular to the control of her mother-in-law. Her status improves after the birth of her first child and gets better when her daughters start to help her in the daily tasks. The marriage of her sons marks her entrance into the last stage of the family life, when she will become the head of a new extended family.

Following the insights that show the importance of a life cycle approach to the study of family life (Goody 1958), I would like to describe some steps that marked changes in the life of the Egyptian women I met in Italy. Egyptian migration has not concluded the "migratory cycle" yet (Cingolani, Ricucci 2013), but it is necessary to transcend the descriptions of the hardship of the first period in order to observe the path that brings Egyptian women inside the new society and to show some possible ways for going beyond the domestic realm in the analysis of their experiences.

A first step for them is normally attending places recognized as part of the Egyptian or the Islamic community, like the Egyptian school or the mosque. These are perceived of as "safe" places and for this reason even in case of strict husbands, women are allowed to attend them. As their children grow up, all migrant women are normally pushed toward to the Italian society because they start to attend social services (like schools and hospitals for example)[24] and other gathering places. The relationship with the children plays an important role in the integration of the Egyptian women into Italian society because women define themselves and their presence abroad in relation to their families (MacLeod 1991: 48; Joseph 1999) and sometimes, for this reason, sometimes they also perceive themselves in opposition to Western women, who they see as too much oriented toward work (El Solh, Mabro 1994: 16-18). In migration – because of the lack of support of the extended family – this role is empathized and women consider themselves as the "pillars of the family" (Marranci 2007: 86) because the education of the children is privatized and nuclearized:

> Women who live abroad face a lot of problems, especially with the children, so we became stronger. Our husbands work a lot and we don't have anyone else to help us, so we educate our sons and daughters by ourselves. Religious education, for example, in Egypt is present everywhere: in the school, in the family, in the mosques. Here we have to deal with this alone, and it's not easy. I think we are strong because we get used to doing everything by ourselves (Ferial, 27/5/2011, Turin).

Domestic practices shape the everyday life of the women; in Italy, where there is no extended family and where the rhythm of the men's lives makes it more difficult for them to follow an Islamic conduct (Killian 2006: 113), women take the responsibility for the children's education and for the social-religious identity of the family (Salih 2003: 71). As many women said the most difficult part is to keep their children away from what they consider dangerous from a moral point of view, while trying to give them, at the same time, an education that will prepare them ready to live in a Western society (Haddad *et al.* 2006: 14)[25]. This role is what pushed two groups of women to organize activities for their children in a local mosque[26]. In the migration context, the mosque has a meaning that goes beyond the religious and the spiritual one, since it takes on cultural and social values. In order to transmit religious education and to facilitate the study of the Arabic language, women organized weekly gatherings for their children. The interesting thing is that this task made the mosque an important meeting point for the women themselves, pushing them afterwards to organize activities for themselves. For a period of at least two years, women used to gather in the mosque for several reasons: while some of them were interested in taking religious classes (Mahmood 2004), others were more attracted by the Italian classes and other activities organized with the help of an Italian association based close to the mosque (Ferrero 2014).

What emerges from the reflection on the "domestic role" of the Egyptian women is that their role in raising and educating their children contributes to describing women in a more complex way. The difficult task (this is how they perceived it) that they take on in educating their children in a foreign society, pushes those women to reflect on their own values, on their religion, on their role, and it becomes one of the most important ways through

which they communicate with the "external world", the Italian society, the Egyptian community, and the Islamic Ummah. Through their empowering experience (to use the words of Ferial), women can start to give a new meaning to that nuclear house that in the early stages of their arrival meant loneliness and loss. Women start to talk about freedom and autonomy, and this mostly happens when they find their own way "beyond the domestic realm", meaning that they become autonomous in their movements, able to communicate in Italian, are active in their community and some of them – even if a small number – start to work. A moment in which this change of perspective becomes clear is during the summer return, when women are included again in their husbands' houses (Gardner 2002: 139). Sometimes there are discussions because women prefer to stay with their families, while it is socially more acceptable that they stay in their husband's house, where most of them have their apartment. This experience is particularly strong for those women who left Egypt immediately after their marriage, without being socialized in the everyday life of the husband's extended family (Salih 2002: 61).

Conclusion

In my analysis I took inspiration from theories of gender that describe migration at the same time as a gendered (influenced by gender) and a gendering phenomenon (Hondagneu-Sotelo 2000). Migration contributes to the creation of gender roles that can represent an alternative to the existing ones, but gender distinctions can also be reinvented to create hierarchies that are even more rigid than in the homeland (Caglar 1995; Espiritu 1992). Even if in the Egyptian case the migration experience reinforces the connection between male/mobility and female/immobility, my main point is that an analysis of the mobility experience of Egyptian women is no less necessary.

Analyzing woman as the non-migrant part of the family, the literature on migration from Arab countries considers the psychological impact that remittances have on men without analyzing what effect they have on women, as if women were less influenced by imagining other lifestyles and Egyptian women continue to be described as wives who follow their husbands without considering that female ambitions of mobility in a country like Egypt can be expressed in accordance with the roles assigned to women by their society. I argue that it is not possible to speak of ambitions for female migration in the abstract, without bringing these ambitions into the sphere that legitimizes them, and social scientific attention to the intersection of marriage and migration should take into account women's desires toward marrying a migrant as part of their fantasies of identities (Moore 1994: 50) and eventually fantasies of mobility (Pinelli 2011).

In addition to this, it is fundamental to go beyond the arrival in the host society to show how the family balance is constructed and maintained in the receiving context through the life cycle of the family. The new living arrangement, which allows women to experience for the first time in their life a nuclear family, brings changes to the everyday life and to the relations between the women and their children. As discussed by Ruba Salih, the migrants' "home"[27] is made up of two places that provide different but complementary resources to build their social personality (2003: 81). In the case of the Egyptian women I met in Italy, the house in Italy and the house in Egypt are connected to different values of the social life: the house in Egypt is the place of collectivity and the house in Italy is the place of autonomy. Many discourses I have heard are developed in the space of this ambivalence. One of the consequences of the everyday experience in Italy is the development of an idea of privacy that is new for most of the women. The process is ambivalent because it brings both experiences that are seen as positive (independence), as well as effects that are seen as negative (loneliness). Migration allows women to make experience of a nuclear arrangement in an early stage of their conjugal life and some of the consequences are visible in the experience of women who experienced a family breakdown in the context of arrival (as divorce or widowhood). None of these women departed alone, but some of them – like Zeinab who experienced divorce in Italy – are living by themselves, refusing the idea of going back to Egypt and creating forms of female-headed households in the arrival context (Ferrero fc.). This shows that through life experiences abroad reunited women can attribute a new meaning to their own experience of mobility that does not necessarily depend on their husbands. Family migration, therefore, does not mean an absence of mobility ambition, migratory thoughts, reflection on one's own role as a woman abroad, and consequences on the way to perceive the family life and the country of origin.

Notes

[1] See between others: Hondagneu-Sotelo, Avila (1997); Hochschild (2000); Ehrenreich, Hochschild (2002); Parreñas (2001; 2005); George (2005); Hondagneu-Sotelo (2007). The literature about first migrant women increased in the two last decades, but the phenomenon itself is older. In particular, migrant working women were already present in Italy in the '70s and '80s; they were mostly coming from Capo Verde, Philippine and El Salvador and were working in the care sector (Favaro, Tognetti Bordogna 1991; Favaro, Omenetto 1993).

[2] For exceptions see Peleikis (2003) for the case of Lebanon, Salih (2003) and Schmoll (2007) for Morocco.

[3] This expression – also used in the title – refers to the article by Pessar and Mahler (2003) «Transnational migration: Bringing gender in», where the authors encourage a deeper study of the gender dimension in analyses of transnationalism.

[4] One exception in the Italian context is Ambrosini, Schellembaum (1994).

[5] For analyses on other groups, see: Osella, Osella (2000); Dreby (2006); Kilkey *et al.* (2014), Della Puppa (2014).

[6] Source: www.demo.istat.it.

[7] In this article both Standard Arabic and Egyptian Arabic terms are used. I adopt the IJMES transliteration system. For the Egyptian Arabic I refer to Hinds, Badawi (1986).

[8] See for example the collective volumes edited by Hopkins (2003) and Joseph, Riecker (2010).

[9] The Egyptian school "Il Nilo" has been founded in 1995. It offers lesson during the week-end according to the programs of the Egyptian Ministry of Education, and provides the children with Egyptian certificates.

[10] In Turin there are several mosques. I used to attend the weekly gathering in the one which is characterized by the higher participation of Egyptian believers.

[11] I used a transnational methodology with a "matched sample" that means that the multi-sited study has been conducted in different places with members of the same families or social networks (Mazzucato 2009).

[12] In 1983, 20% of the Egyptian workforce worked in the Gulf countries, Iraq, and Libya (Winckler 1999: 107).

[13] The only workers that could easily plan a family reunification were civil servants, while for others a series of obstacles – among these the difficulty of achieving civil rights, average earnings too low to maintain a family and foreign worker visas that did not permit a request for reunification (Zohry 2006) – made it impossible to organize the movement of their family.

[14] Forms of female migration, however, have not been entirely absent: among women the predominant profile was that of high-skilled and married women who migrated since the 1980s (Abdel Jawad 1984, cited in Amin, Awny 1985; Sika 2011), whereas in the 2000s, working-class single or divorced women departed as well due to the precariousness of job opportunities (Cantini, Gruntz 2010).

[15] The phenomenon gained wide attention in Egypt, because of its numerical dimensions (Taylor 1984; Khafagy 1984; Brink 1991; Louhichi 1997; Zohry 2006; Hafez *et al.* 2010; Binzel, Assaad 2011; Abdelaal 2011). In this paper, I do not describe this category of women, but some reflections from my research are contained in Ferrero (2015). For studies in other geographical areas see: Day, Icduygu (1997) on Turkey, De Hass *et al.* (2010) on Morocco, King *et al.* (2006) on Albania, Myntti (1984) on Yemen, Hampshire (2006) on Burkina Faso.

[16] By "culture of migration" Cohen (2004) means that in certain contests migration is pervasive, that the decision to migrate is part of their everyday experience and is accepted by the community as a path towards economic well-being.

[17] «The prophet said: "It is not permissible for a woman to stay in a country that is not hers for more than three days without the company of a *maḥram*"» The *maḥram* is a man with whom the woman cannot contract a marriage bond (her father, brother, or son) and who can be considered responsible for her. In the collection of *ḥadīth* of al-Bukhari, one of the most accredited in Sunni Islam, this saying appears more than once, reported by different sources.

[18] This openness with respect to previous laws appears in Law 1/2000, The Law on Reorganization of Certain Terms and Procedures of Litigation in Personal Status Matters, which became famous as the "*khul'* law" named after unilateral divorce (*khul'*), the most significant innovation introduced by the law (Sonneveld 2012).

[19] To compare with other experiences of familiar reunification carried out by migrant men in the Italian context, see: Balsamo (1997) for the analysis of Moroccan reunited families; Tognetti Bordogna (2011) for the analysis of Moroccan, Pakistani and Indian families and Della Puppa (2014) for the analysis of families from Bangladesh.

[20] Criticism of a description of Middle Eastern societies based on a strict distinction between the public and private spheres has been a recurring theme in the literature of feminist anthropologists who have worked in the area since the 1970s (Nelson 1974; Abu Lughod 1986).

[21] When building a house in the country of origin, migrants mostly build a new apartment on a floor added to the *bēt il-'ā'ila*. *Bēt* means house, and *il-'ā'ila* means patrilineal lineage. The expression can be translated as "family home" and indicates buildings which host a set of parents with sons and their families.

[22] Amount of gold given to the future bride in the day of the engagement party.

[23] Loneliness and nostalgia of the extended family, especially of the mother and sisters, characterized the experience of most of the reunited women. For studies in Italy, see Bargellini (1993); Balsamo (1997); Balsamo (2003) and Cattaneo, dal Verme (2005).

[24] This is one of the reasons for which the first studies on families and women in Italy focused on the women's use of the services: Favaro, Tognetti Bordogna (1991); Balsamo (1997; 2003) and Cattaneo, dal Verme (2005).

[25] For their educative role, women have been described as "bridges between cultures" Favaro, Tognetti Bordogna (1991); Favaro, Omenetto (1993).

[26] Those activities were held in the period in which I was conducting my fieldwork (2011-2013). After that, the political tension that aroused in Egypt created problems within the community and partially caused the end of those activities.

[27] The concept of "home" in migration studies is complex because it brings together the feeling of belonging to the home country and the idea of being integrated in a new context. The world "home" refers both to a physical space and to a symbolic meaning (Rapport, Dawson 1998; Al-Ali, Koser 2002).

References

Abdelaal D.
2011 *Gender dimension of internal and international migration in Egypt,* IOM, Cairo.

Abu Lughod L.
1986 *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.

Al-Ali N., Koser K. (eds)
2002 *New approaches to Migration? Transnational Communities and the transformation of home,* Routledge, London.

Ambrosini M., Schellembaum P.
1994 *La comunità sommersa. Un'indagine sull'immigrazione egiziana a Milano*, Quaderni Ismu, III, Ismu, Milan.

Ambrosini M., Abbatecola E.
2010 *Famiglie in movimento. Separazioni, legami, ritrovamenti nelle famiglie migranti,* Il Melangolo, Genoa.

Amin G.A., Awny E.
1985 *International Migration of Egyptian Labour: a review of the state of art*, International Development Research Centre, Ottawa.

Balsamo F.
2003 *Famiglie di migranti. Trasformazioni dei ruoli e mediazione culturale*, Carocci, Rome.

Balsamo F. (ed.)
1997 *Da una sponda all'altra del Mediterraneo. Donne immigrate e maternità*. L'Harmattan Italia, Turin.

Bargellini C.
1993 «Le donne egiziane copte di Milano», in G. Favaro, C. Omenetto (eds.), *Donne arabe in Italia, una storia per immagini e parole*, Edizioni Guerini e Associati, Milan: 39-48.

Barsoum G.F.
2004 *The Employment crisis of Female Graduates in Egypt. An Ethnographic Account,* Cairo Papers in Social Sciences, XXV (III), American University in Cairo Press, Cairo.

Bauman Z.
1998 *Globalisation. The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge.

Binzel C., Assaad R.
2011 *Egyptian Men Working Abroad: Labor Supply*

Responses by the Women Left behind, discussion paper n. 5589, Institute for the Study of Labor (IZA), Bonn.

Bourdieau P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Seuil, Paris.

Brink J.
1991 «The Effect of Emigration of Husbands on the Status of Their Wives: An Egyptian case», in *International Journal of Middle East Studies*, XXIII: 201-211.

Bryceson D., Vuorela U.
2002 *The transnational Family: New European frontiers and global network*, Berg, London.

Caglar A.
1995 «German Turks in Berlin: Social Exclusion and Strategies for Social Mobility», in *New Community*, XXI (III): 309-323.

Cantini D., Gruntz L.
2010 «Des nouveaux riches aux jeunes martyrs: les évolutions de la migration de travail égyptienne au prisme de ses représentations médiatiques», in I. Farag (ed.), *Chroniques égyptiennes 2008*, Cedej, Cairo: 79-118.

Cattaneo M.L., dal Verme S.
2005 *Donne e madri nella migrazione. Prospettive transculturali e di genere*, Edizioni Unicopli, Milan.

Cingolani P., Ricucci R. (eds)
2014 *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa,* Accademia University Press, Turin.

Clifford J.
1997 *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.

Cohen J.
2004 *The Culture of Migration in Southern Mexico,* University of Texas Press, Austin.

Day L.H., Icduygu A.
1997 «The consequences of international migration for the status of women: a Turkish study», in *International Migration*, XXXV: 337-371.

De Bernart M.
1995 *Migrazioni femminili, famiglia e reti sociali tra il Marocco e l'Italia: il caso di Bologna*, L'Harmattan Italia, Turin.

De Haas H., Van Rooij A.
2010 «Migration as Emancipation? The Impact of Internal and International Migration on the Position of Women Left Behind in Rural Morocco», in *Oxford Development Studies*, XXXVIII: 43-62.

Della Puppa F.
2014 *Uomini in movimento. Il lavoro della maschilità tra Bangladesh e Italia*, Rosenberg & Sellier, Turin.

Dreby J.
2006 «Honor and Virtue: Mexican Parenting in the Transnational Context», in *Gender and Society,* XX: 32-59.

Ehrenreich B., Hochschild A.
2002 *Global women: Nannies, maids and sex workers in the New Economy*, Henry Holt & Company, New York.

El-Solh C.F., Mabro J.
1994 *Muslim women's choices. Religious Belief and Social Reality,* Cross Cultural Perspectives on Women, XII, Berg, Oxford.

Emerson R.M., Fretz R.L., Shaw L.L.
1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes*, The University of Chicago Press, Chicago.

Espiritu Y.L.
1992 *Asian American Panethnicity: Bridging Institutions and Identities*, Temple University Press, Philadelphia.

Favaro G., Omenetto C. (eds)
1993 *Donne arabe in Italia, una storia per immagini e parole*, Edizioni Guerini e Associati, Milan.

Favaro G., Tognetti Bordogna M.
1991 *Donne dal mondo. Strategie migratorie al femminile*, Edizioni Guerini e Associati, Milan.

Ferrero L.
2014 «Generi, generazioni e famiglie in movimento tra le due sponde», in P. Cingolani, R. Ricucci (eds.), *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa,* Accademia University Press, Turin: 36-55.
2015 «"Marriage with an Absentee": marital practices in an era of great mobility», in *DIFI Family Research and Proceedings*, VI, http://dx.doi.org/10.5339/difi.2015.6
fc. «Women on their own dealing with a patriarchal culture of migration: evidences from Egypt and Italy» in L. Prager (ed.), *Beyond Patriarchy in Muslim Societies: Gender and the Matrilocal Family,* IB Tauris, London.

Gardner K.
2002 *Age, Narrative and Migration. The life course and life histories of Bengali Elders in London*, Berg, Oxford.

George S.M.
2005 *When Women come first. Gender and Class in Transnational Migration*, University of California Press, Berkeley.

Ghosh A.
2002 *The Imam and the Indian*, Ravi Dayal Publisher, Delhi.

Glick Schiller N., Basch L., Blanc-Szanton C.
1992 «Towards a transnationalization of migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered», in *The annals of the New York Academy of Sciences*, DCXLV: 1-24.

Goody J.
1958 «The fission of domestic groups among the LoDagaba», in J. Goody (ed.), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge University Press, Cambridge: 53-91.

Grillo R. (ed.)
2008 *The family in question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Imiscoe Research, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Gruntz L., Pages El-Karoui D.
2013 «Migration and Family change in Egypt: a comparative approach to social remittances», in *Migration Letters*, X: 71-79.

Haddad Y., Smith J., Moore K.
2006 *Muslim Women in America. The challenge of Islamic Identity Today*, Oxford University Press, Oxford.

Hafez S., Salem R., Abdalla A.
2010 «Literature review: Egyptian families», in S. Joseph, M. Riecker (eds.), *Framings: Rethink Arab Family Projects*, The Arab Family Working Group, I: 212-251.

Hampshire K.
2006 «Flexibility in domestic organization and seasonal migration among the Fulani of northern Burkina Faso», in *Africa*, LXXVI: 402–426.

Hinds M., Badawy E.S.
1986 *Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beirut.

Hochschild A.
2000 «Global Care Chains and Emotional Surplus Value», in T. Giddens, W. Hutton (eds.), *On the Edge: Globalization and the New Millennium*, Sage Publishers, London: 130-146.

Hondagneu-Sotelo P.
2000 «Feminism and migration», in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* DLXXI: 107-120.
2007 *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows Affluence,* University of California Press, Berkeley.

Hondagneu-Sotelo P., Avila E.
1997 «I'm here but I'm there: the meanings of Latina transnational motherhood», in *Gender and Society*, XI: 548-71.

Hoodfar H.
1996 «Egyptian Male Migration and Urban families left behind: "Feminization of the Egyptian family" or reaffirmation of traditional gender roles?», in D. Singerman, H. Hoodfar (eds.), *Development, Change and Gender in Cairo. A view from the household*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis: 51-79.

Hopkins N.S. (ed.)
2003 *The New Arab Family,* Cairo Papers in Social Sciences*,* XXIV, American University of Cairo Press, Cairo.

Ibrahim S.E.
1982 «A critical review: internal migration in Egypt», in *Research Monographs Series,* V, Supreme Council for Population and Family Planning, Cairo.

IOM
2011 *Migration Aspirations and experiences of Egyptian youth*, IOM, Cairo.

Joseph S.
1999 *Intimate Selving: gender, self and identity in Arab families*, Syracuse University Press, Syracuse.

Joseph S., Riecker M. (eds)
2010 *Framings: Rethink Arab Family Projects*, The Arab Family Working Group, I.

Kandiyoti D.
1988 «Bargaining with Patriarchy», in *Gender and Society*, II (III): 274-290.

Khafagy F.
1984 «Women and Labor Migration: One Village in Egypt», *MERIP Reports*, CXXIV: 17-21.

Khattab H., El Daeif S.
1982 *Impact of Male Labour Migration on the Structure of the Family and the Roles of Women*, Regional paper of the Population council, Cairo.

Killian C.
2006 *North African Women in France. Gender, Culture, and Identity*, Standford University Press, Standford.

Kilkey M, Plomien A., Perrons D.
2014 «Migrant Men's Fathering Narratives, Practices and Projects in National and Transnational Spaces: Recent Polish Male Migrants to London», in *International Migration*, LII: 178-191.

King R., Thomson M., Fielding T., Warnes T.
2006 «Time, Generations and Gender in Migration and Settlement», in R. Penninx, M. Berger, K. Kraal (eds.), *The Dynamics of International Migration and Settlement in Europe: A State of the Art,* Amsterdam University Press, Amsterdam: 233-268.

Kraler A., Kofman E., Kohli M., Schmoll C. (eds.)
2011 *Gender, Generations and the Family in International Migration*, Imiscoe Research Series, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Louhichi K.
1997 «The Impact of the Emigration of the Husband on the Status of the Wife: The Case of Egypt», in M.E. Cosio Zavala (ed.), *Women and Families: Evolution of the Status of Women as Factor and Consequence of Changes in Family Dynamics*, Cicred, Paris: 323-339.

MacCormack C., Strathern M.
1980 *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.

MacLeod A.E.
1991 *Accomodating protest. Working women, the new veiling and change in Cairo*, Columbia University Press, New York.

Mahmood S.
2004 *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject,* Princeton University Press, Princeton.

Marcus G.E.
1995 «Ethnography in/of world system. The emergence of multisited ethnography», in *Annual Review of Anthropology*, XXIV: 95-117.

Marranci G.
2007 «Migration and the Construction of Muslim women's identity in Northern Ireland», in Chison C., Hopkins P., Kwan M. (eds.), *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender, and Belonging*, Ashgate Publishing, London: 79-92.

Mazzucato V.
2009 «Bridging boundaries with a transnational research approach: A simultaneous matched sample methodology», in Falzon M.A. (ed.), *Multi-sited ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Ashgate, Farnham: 215-232.

Moore H.
1994 *A passion for difference: Essays in Anthropology and Gender,* Polity Press, Cambridge.

Morokvasic M.
1984 «Birds of Passage are also Women...», in *International Migration Review*, XVIII: 886-907.

Myntti C.
1984 «Yemeni workers abroad», in *MERIP Reports*, CXXIV: 11-16.

Nelson C.
1974 «Public and Private politics. Women in the Middle Eastern World», in *American Ethnologist*, I: 551-63.

Ortner S.
1974 «Is female to Male as Nature is to culture? », in Rosaldo M., Lamphere L. (eds), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford: 67-87.

Osella F., Osella C.
2000 «Migration, money and masculinity», in *Kerala Journal of the Royal Anthropological Institute*, VI: 117–133.

Palriwala R., Uberoi P. (eds)
2008 *Marriage, migration and gender,* Sage, London.

Parreñas R.S.
2001 *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford.
2005 *Children of global migration. Transnational Families and gendered woes*, Stanford University Press, Stanford.

Peleikis A.
2003 *Lebanese in Motion. Gender and the Making of a Translocal Village*, Transcript, Bielefeld.

Pessar P., Mahler S.
2003 «Transnational Migration: Bringing Gender in», in *International Migration Review*, XXXVII: 812-884.

Pinelli B.
2011 *Donne come le altre. Soggettività, relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*, Ed.it., Florence.

Rapport N., Dawson A. (eds)
1998 *Migrants of Identity: perceptions of home in a world of movement*, Berg, New York.

Ricucci R.
2010 *Italiani a metà. Giovani stranieri crescono*, Il Mulino, Bologna.
2014 «Marocchini ed Egiziani, nuovi protagonisti dopo una stagione di oblio?», in P. Cingolani, R. Ricucci (eds.), *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa,* Accademia University Press, Turin: 3-35.

Saad R.
2007 «Egyptian workers in Paris. Economic migration and the male burden under transnationalism», in *Kvinder, Kon and forskning*, II-III: 10-24.

Salih R.
2002 «Shifting meaning of "home". Consumption and Identity in Moroccan Women's transnational practices between Italy and Morocco», in Al-Ali N., Koser K. (eds.), *New approaches to Migration?Transnational Communities and the transformation of home,* Routledge, London: 51-67.
2003 *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*, Routledge, London.

Schmoll C.
2007 *Muslim women and the negotiation of autonomous migration*, paper presented at 8th Mediterranean Social and Political Research Meeting, Mar 2007, Montecatini Terme, Italy.

Sika N.
2011 *Gender Migration in Egypt How far does it contribute to Development?,* Carim Analytic and Synthetic notes 2011/06*,* Gender and Migration Series, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, San Domenico di Fiesole, Italy.

Singerman D. Ibrahim, B.
2003 «The cost of marriage in Egypt: a hidden dimension in the new Arab Demography», in N.S. Hopkins (ed.), *The New Arab Family,* Cairo Papers in Social Sciences*,* XXIV, American University of Cairo Press, Cairo: 80-116.

Sonneveld N.
2012 *Khul' divorce in Egypt: public debates, judicial practices, and everyday life,* The American University in Cairo Press, Cairo.

Taylor E.
1984 «Egyptian Migration and Peasant Wives», in *MERIP Reports*, CXXIV: 3-10.

Tognetti Bordogna M. (ed.),
2011 *Famiglie ricongiunte. Esperienze di ricongiungimento di famiglie del Marocco, Pakistan, India*, Utet, De Agostini Scuola, Novara.

Weyland P.
1993 *Inside the third world village*, Routledge, London.

Winckler O.
1999 *Demographic Development and Population Policies in Baathist Syria*, Sussex Academic Press, Brighton.

Zohry A.
2002 *Rural to Urban Labor Migration: A study of Upper Egyptian Laborers in Cairo*, Ph.D. Thesis, Centre for the Comparative Study of Culture, Development and the Environment, Sussex University.
2006 *Migration and the left behind families: findings from Rural Egypt*, paper presented at Gendering Migration in the Middle East: Migrants' Presence and Absence, May 2006, Danish Institute for International Studies, Copenhagen.
2009 *The migratory patterns of Egyptians in Italy and France*, Carim Research reports 2009/17, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, San Domenico di Fiesole, Italy.

Angela Biscaldi

Where does Italian society allocate responsibility? The paradox of educational responsibility in contemporary Italian culture

1. *Issue*

It is well known that in the last fifty years Italian society has experienced a significant change in family structure. The traditional family has in fact gradually crumbled into a mixed landscape made up by singles, one-parent families, blended families, same-sex parents, commuters, migrants (Istat 2010, 2011; Solinas 2010). This societal change has been accompanied by paradigm shifts not only in practice and in common understanding, but also in the legal language concerning parenthood. In particular, with the family law reform in 1975 a shift took place from "father's authority" – based on children's obedience to their fathers – to the new concept of "parental authority" and then gradually-through article 2048 of the Italian civil code and again in 2006 through law N°. 54 on shared parenting – to the expression "parental responsibility", which has been used more and more often.

The modification is undoubtedly evidence of the process of female emancipation and of a better public social recognition of women's role in the family and in society. It is also indicative of the gradual shift in attention from children's duties to parents (first of all obedience) towards parent's duties to children, so that these are increasingly considered as requiring care and protection: they are not expected to honour their father and mother any more, but rather to be loved and recognized by their parents and valued as distinct individuals.

However, against the frequent use of the term "responsibility" – and notwithstanding several analyses by legal philosophers of the different semantic fields to which the term refers (Ronfani 2010) – we find a significant lack of sociological or ethnographic studies which aim to understand how parents and educators figure out and put into practice this particular new form of "responsibility", what meanings it assumes in everyday life and what its effects on the growth of the new generations might be. No qualitative analyses have yet been carried out to explain how new generations of parents and educators interpret the change in their social role – from passive objects of devotion to active care suppliers – in the absence of reference models. Ethnographic studies carried on in Italy on the concept of responsibility focused on LGBT parenting, on separated and recomposed families and on migrant families, taking more into account the – supposed – critical situations concerning assumption of responsibility than routine situations. This approach reveals that the new forms of family represent a more difficult aspect than the wider meaningful contexts in which the everyday management of personal relationships and the transmission of values take place (Saraceno, Barbagli 1998; Ambrosini 2010; Ronfani, Bosisio 2015).

My study investigates the concept of responsibility from two different points of view. First, it tries to identify how educators and parents define educational responsibility and what they do to implement it in practice on a day-to-day basis. Secondly, it addresses the problem of responsibility given to children. Many interesting issues concerning educational responsibility arise, in fact, not so much from analysing the responsibilities adults assume as from scrutinising the responsibilities they give to children.

2. *Research setting and methodology*

The research was carried out from September 2010 until September 2012 in Cremona, a city of about 72 000 inhabitants in northern Italy, on the border between Lombardy and Emilia[1]. Cremona has always placed particular emphasis on educational issues. According to tradition in 1828 Ferrante Aporti founded there the first nursery school in Italy. In 1864 a circular of the prefect, the State representative in the province, records the setting-up of some nursery schools by parish priests and the promotion of their work in the territory[2]. The research focuses on educational responsibility in families with children aged up to 6 years. The decision to focus attention on this age group is the result of a series of assessments. First of all, educators working with young children are readier to reflect critically on the teaching content. Because

of their professional training they are more attentive to a holistic approach to the individual and to good relations with individual parents. It is also easier to contact the parents of young children, given that participation of parents in school life drops significantly in parallel to the increasing age of the children. Moreover, many of them are experiencing parenthood for the first time and are therefore more open to the exchange of ideas and dialogue.

Beyond such reasons of expediency, an important factor in my choice was my belief that for its proper understanding responsibility had to be studied and dealt with from the very beginning. A deferral – that is to say, studying it for instance in families with teenagers –would have meant a loss of important analysis and evaluation factors, because it is precisely in the lapse of time between 0 and 6 that family customs develop, which are very important for the modelling of parental responsibility. Studying parenthood from a child's birth means in fact following the presentation and the implementation of responsibility from the beginning, observing when and how in his or her personal history a parent feels responsible and above all – an issue of especial interest to me-when parents start to hold their child accountable[3].

3. *What is a responsible parent like?*

The question about responsibility challenged our respondents. They proved willing to answer, even talkative, about educational difficulties and about the recent changes in the representation of an educator, but when we introduced the section dedicated to "educational responsibility" educators and parents were plainly ill at ease, as we could see from ironic remarks, sighs, silences, sometimes a sort of resentment, sometimes deep emotion and some tears. We sometimes got the impression that educators were scared by the word responsibility, as if it hinted at an accusation of "irresponsibility"; as for parents, that word reminds a strong social request, the feeling that nothing is enough for one's own child and more and more needs to be done.

A: How would you define the concept of parental responsibility? In your opinion what does it mean that a parent is responsible?
Coordinator of municipal crèche No. 3: responsible for her/his child?
A: mmm
C: this subject is so […] in one word?
A: mmm […] perhaps one sentence
C: a sentence
A: or two (laughing)
C: or two […] mmm (puzzled) a parent is responsible, but in my opinion […] well […] I don't like the idea that some parents may not be responsible parents […] it's very difficult for me to define responsibility in a parent [...] I mean, a parent is always responsible [...] I don't know.
A: Do irresponsible parents exist?
C: Yes […] we read it also in the newspapers, in the crime section, but before labelling a parent as irresponsible I would expect to have very very very reliable documentation […] 'cause I cannot brand a parent irresponsible, on what basis?

Mother, 36 years old, graduated, housewife, married, two children, 4 years old and 3 months old, Catholic
A: How would you define being responsible parents?
Mother: being able to do sacrifices, being attentive […] (long silence). Have you got any suggestions, please? (laughing) (embarrassment) May be I could condense it to loving unconditionally, no matter what we will be faced with.

Mother (38 years old, graduated, clerk) and father (40 years old, diploma-level, trader) married, three children, 8, 5 and 2 years old, practising Catholics
A: How would you define being responsible parents?
(silence)
Father (to the mother): Please!
Mother: Nice question [...] (silence)
Father: How would we define […] What does being a responsible parent mean (silence) […] I think I am, but I don't know how to define it (silence)
Mother: But my responsibility as a parent […]
Father: When I put my children before anything else […] a parent is indeed responsible because he/she knows that the main thing […] that first of all he/she has to take care of the child […] you can distinguish a responsible parent also because his/her child is happy for sure.
Mother: mmm
A: So it means putting the child's needs before your own.
Father: Yes, absolutely.
Mother: Yes.

In our interviews, parents and educators share the same concerns and the same objectives. Parental responsibility seems to be strongly linked to three main factors.

The first is the firm belief that "providing experiences and promoting competences" is an educational priority (Ritscher 2011; Benzoni 2013). A responsible parent keeps on proposing activities and consumption of goods, knowledge and also con-

tacts. He/she takes the child here and there, makes every effort to stimulate them and tries in all ways to identify and develop their most hidden potentials. Similarly, the educational programmes of the different nursery schools emphasise the "variety of experiences" and the acquisition of skills and competences. Schools commit themselves to promoting projects and recreation activities, parents contribute to build up this attitude with quality afternoon activities. Competences and learning are regarded as neutral as far as their meanings are concerned: lead-in courses to numbers, reading, English, road safety education and natural sciences are not only considered as equivalent (therefore, during the section meetings they are listed to the parents in a long sequence without any hierarchy of value), but also objectively as the sort of equipment which enriches the children's knowledge. There is no critical reflection on the fact that no language can be neutral, as it is always the product of a system of values, that no learning is natural and necessary, as it is always the result of a prior specific choice and a value judgement. There is in fact a precise language ideology in the decision to teach English to five-year old children, as well as in the decision not to teach reading and writing in the nursery school and in the early approach to multimediality. Moreover, the idea that competences are neutral makes them safe ground in the eyes of the educators, because they can be fostered in any child in the same way, regardless of cultural or religious differences. In fact, however, it is precisely through these apparently objective proposals that social conventions and expectations are strengthened and a vision of the world is transferred to children, to migrant children too, together with a system of values, a self-image and a representation of gender differences and power relations (Duranti 1992). The introduction of some cognitive tools, not only involves acquiring knowledge but also transmits implicitly the values society requires and promotes. In this case, this provision of skills is linked to a strong individualism, striving for performance and mythicization of computer technology.

Mother, 34 years old, graduated, educator, cohabitee, a 3 years old child
A: What is your main educational aim?
Mother: I'd like him to learn a lot, to have a lot of experiences.

The second factor is the almost obsessive concern for children's wellness and happiness, which is to be expected in a social context interpreting the educator's role mainly as a guarantor of the children's needs, supporting the expression of their deep and primitive vocations. This way children's happiness becomes the clear demonstration that their parents have been capable and attentive, in a word they have been "responsible" («you can distinguish a responsible parent also because his/her child is happy for sure» according to a father's statement reported before).

Mother, 39 years old, diploma-level, housewife, married, two children, 3 years old and 6 months old, practising Catholic
A: What does it mean in your opinion to be a responsible parent?
Mother: What does it mean […] making sure that children's safety is always protected; they have to be protected above anything else […] I mean […] in my opinion […] I would even be willing to annihilate myself completely in order to give him a moment or a future, in order to allow them a quiet life, without any problems whatsoever.

Mother, 39 years old, graduated, clerk, married, three children, 15, 12 and 5 years old, practising Catholic
A: How would you define being a responsible parent?
Mother: Any parent loving her/his children and wishing for their happiness [...] that they will be really happy […] wishing them joy.. I don't know […] what can you wish for a child? I don't know, personally I would like them to be really happy.

Mother, 39 years old, diploma-level, clerk, married, a one year old child, Catholic
Mother: A responsible parent is the one who succeeds in raising a serene child; what matters me most is seeing my child serene, that is to say I want to see him smile.

Coordinator of municipal crèche No. 2: In my opinion, exactly raising […] being able to establish a good relationship with the children and helping them grow up serene […] children who are feeling good, who are then able to confront nursery school and later on step by step their life […] their future life, exactly their wellness [...] I mean, seeing serene children who are feeling good […] who had the possibility to experiment anything possible also in terms of creativity.

Coordinator of municipal nursery school No. 6: In my opinion they are different and the fact that their child has actually a serene experience is reflected in the parents themselves and in other aspects of school […] we see parents that, well, leave children from 7.30 a.m. to, for instance in

> our schools, 5.30 p.m., therefore they leave us in charge of the children completely the whole day; I think the best thing for them is seeing their children derive serenity from school life, so that these parents can go to work without any worry.

The "children of the project" (Boltanski 2004) get the mandate to fulfil themselves, to do what they like most, to be serene, pleased with themselves, so that they can become the ideal prolongation of their parents' narcissism. No binding social context appears beyond – and underlying – this imperative to fulfilment (yet we are experiencing a serious economic and social crisis), no directive, no request. Parents regard making a wish, setting a course or identifying options as "a violence", "a wrong", "a lack of respect" for the child. As Gustavo Pietropolli Charmet (2012) observes, parents urge their child toward what he/she likes, and not toward what he/she has to do or it is realistic or appropriate to do. Thus the ethical father, who imposes his rules and demands respect, has been replaced by a caring father, who incites his child to fulfil his/her most authentic self.

This request – "I just want you to be happy" –which is apparently so expected and substantial: is there anything more natural and appropriate than wishing for the own children's happiness? – threatens to become paralyzing for the child, above all because it's difficult for parents – because they don't know how or don't want to do it – to outline a sound frame, a sensible picture, within which the child's fulfilment can spread. This request (or better this non-request) occurs in fact in a parental and social context which systematically withdraws as scared or unable to provide educational coordinates and directives. What is striking in all the statements and comments we heard is the total absence of any reference to the social context and (as a condition and a limit of the possibility to be serene) the absence of any reference to any other value-driven picture (which explains how you can be happy). This way the child gets an impossible mission: the search for absolute happiness, for the fulfilment of their authentic self, free from any limitation and almost objective, as if happiness were a neutral, objective, self-evident concept.

The third factor is the fear of giving an opinion, of adopting a position. The search for happiness often coincides with a withdrawal into the family or a restricted circle of friends, into a personal environment, which is perceived as safe and reassuring. Everyday life is described and experienced as if it were an endless present, which does not transmit memories of the past and does not dare look at the future; a present time in which any educational position is much the same as any other and in which a sort of detachment is perceived as almost necessary for any ethical stance (Magatti 2009; Censis 2011a, 2011 b; Benzoni 2013). This relativism is at the same time cause and effect of individualism because of which everybody thinks for themselves, as they had no valid reason directing their actions in a community and at the same time they have no valid reason because they are too focused on their family and on their children's needs. Since every experience has the same value and every project is as good as the next, when you identify a safe context it is better to cultivate it and to interfere as little as possible in other people's choices, pretending that no problem exists. It is neither meanness nor a couldn't-care-less attitude; it seems rather a sort of resigned respect for the other's position which rapidly becomes the abandonment of any community project. This is good in intention but devastating as far as the implications on the social fabric are concerned. Educators are therefore cautious when intervening in communication with families and parents are almost paralyzed when assessing their children's choices and friends. This also prevents them from bringing up children to choose for themselves and to express reasoned views. In the absence of any guidance, there is such a strong fear of limiting their experiences and of depriving them of something, or perhaps also of making invidious discriminations, that parents are afraid to urge their children toward any kind of reflection, selection, preference or evaluation whatsoever.

> *Mother, 40 years old, diploma-level, clerk, married, two children, 3 years old and 2 months*
> A: How would you define the concept of parental responsibility? What is a responsible parent like in your opinion?
> Mother: (silence) actually this is subjective […] I mean […] a responsible parent in my opinion is [...] is a parent who follows the children's growth and seeks the best for them […] Now, I don't really know [...] it may also be that one is responsible if he/she gives the child certain rules, makes him eat certain foods, let him go only to certain places, while another one can be responsible in a different way. I mean […] Now […] I don't know […] after all everyone does what they want.

> *Mother, 42 years old, graduated, teacher, married, two children, 6 and 3 years old, practising Catholic*
> A: What is the most important educational aim for you as a parent?
> Mother: Well, in any case, to feel well with everyone […] I mean, without making any particular difference […] so young they shouldn't have

preferences or being so selective yet, I mean in my opinion they gain experience in any way and with everybody […] and only if they get a lot of inputs they will eventually be able to make their own decisions when they grow up.

Coordinator of municipal nursery school No. 3: No, well, I wouldn't dare say to a parent that "in my opinion this way is wrong", or "be careful you are doing damage" […] absolutely not […] I mean in general […] .I would never allow myself to say to a parent "No, this way of doing is wrong", I […] I […] as I was saying before, I accept other people's views, but then if a parent says to me "I'm used like that, I brought up three other children the same way and they grew up healthy and strong" I say "fine", for goodness' sake, no, no.

A: It is possible to teach parents to be responsible parents?
Coordinator of municipal nursery school No. 8: Who can teach it to them? Who can teach it to them? Can we do it, in your opinion? (resentfully)
A: Isn't it possible, in your opinion?
C: No […] well […] obviously I won't tell a parent "you're an idiot", I won't tell him/her something like that […] I always take the child into consideration, I mean the child's problem, then, when we talk about that, the parents should […] should understand that when their child behaves in a certain way he/she could […] well, they could ease the child's situation, couldn't they? No, you can't […] or listen, your child behaves like this, therefore you shouldn't take him/her out and about from morning to night, to an inn or to a pub [...] There were such situations, no, how can you? I cannot tell anything like that, they would answer "Darling, this is my child, I go out in the afternoon, take him to the pub, with the people I like" (angry tone)

4. *What is a responsible child like?*

If, as we have seen, most of the municipal and state educators we interviewed showed perplexity, difficulty or embarrassment in defining "parental responsibility" and they sometimes admit they don't feel prepared on this subject, the difficulties increase when they are asked to define or to identify responsibilities of a child younger than six. In some cases you can also detect a certain annoyance with the question posed, which they seem to consider almost meaningless– judging by their expressions and tones.

Coordinator of municipal crèche No. 3: but actually, I don't understand very well what a child should be held responsible for, poor thing (offended tone)
A: Would you say between 0-3 one cannot be held responsible for anything?
C: But no, I cannot understand for what.
A: I'm asking you, I don't know […] in your opinion?
C: responsible (perplexed)
A: The question is: is there anything a child aged 0-3 years can be held responsible for, in your opinion?
C: responsible […]
A: or responsibility will come afterwards […] between 0-3 […] .a child can do anything.
C: noooo […] He cannot do anything he or she likes [...] but at the same time he is not responsible either for the actions he is not supposed to do [...] I mean […] not at all!

A: What is a child between 3 and 6 years old responsible for in your opinion?
Coordinator of municipal nursery school No. 4: What is he responsible for? Oh my goodness (bringing his hands to his face)!
A:Is he responsible for anything or not?
C: (silence) I can't think of anything right now, he can be responsible for […] because what do we […] what do we mean with responsibility?

With a certain effort and some guidance coordinators identify a responsibility linked to a task such as the aptitude to perform some tasks set to them, like clearing the table, pouring water into a mate's glasses, using toys properly or putting pencils back into his case. They never mention spontaneously the responsibility of acting respectfully in a context with other people, both children and adults.

Coordinator of municipal nursery school No. 3: In my opinion children are responsible for their tasks, their things, for instance may be you give the last year's children a pencil-box and tell them to be responsible for it and for their felt-tip pens, I don't know, really minimal stuff […] I don't feel like stating other responsibilities.

Educators never talk about children's responsibility to themselves, for instance the responsibility not to hurt themselves. They never mention the fact that a child is responsible for his moving in a space with his body, which has to be managed in relation to other bodies, which in turn are moving in the same social environment with their need to be recognized. There is more to it. As we

read before, children are not held responsible for their actions in a school environment, because they are "too young" and because responsibility "is a big word for a child" and the expectation that a three, four, five or six-year old child is responsible for his or her actions seems to be some what inappropriate and inadmissible. Children's actions are considered neutral learning experiences in a context of well-being. However, the family is not responsible either, because educators do not agree that children's behaviour is deterministically attributable to their families of origin: confronted with a specific question educators answer that they do not hold families responsible for a child's behaviour at school. The prevailing trend is "to leave the family aside" and "to take the family into consideration only when faced with pathological situations". Then we were allowed to think that a coordinator places full responsibility on herself for everything happening in her section, but then, to our surprise, we discovered that was not the case.

> A: but then you feel responsible if in your class you see a child pushing or beating another one; is the first thing you think "blast, I'm here, it shouldn't happen"?
> *Coordinator of municipal nursery school No. 6*: no, not in that sense [...] I don't feel responsible because it was not me who passed this way of doing on to him […] in that case my responsibility is presenting him more and more different attitudes in everyday life, thus another lifestyle, so that to smooth a little bit his way […] because at this age above all they are very very imitative.
>
> A: Do you feel responsible in those cases? I mean if something happens which was not supposed to?
> *Coordinator of municipal nursery school No. 8*: if I feel responsible?
> A: mmm […] if a child bites another one do you feel responsible in that moment or do you think their parents […]
> C: sometimes it is more responsibility to […] I mean, you think […] who knows what those parents will say if their child comes back home and […] No, not responsible, also because particular situations occur, children's conflicts, I have been bitten many times, too […] but sometimes what matters more is fear that a parent says "oh my God, what did that child do?"

Then you inevitably wonder who is actually accountable for what happens at school; who is liable in the case of damage to people or things. We are not talking about civil or criminal liability, simply about responsibility from a social point of view. Where and to whom does our society allocate responsibility for what happens in a nursery school class?

It seems as if our educational context, as it is implemented every day, favours a dispersal of the concept of responsibility instead of its precise placing. A child is not responsible, educators are not responsible, teachers are not responsible. No matter what the reasons are, it seems that exactly at this point that deferral of responsibility arises, according to which responsibility always lies with someone else, with anybody or with nobody at all, which characterizes so much of contemporary Italian society. And again: why is unspeakable, inconceivable, in stating that a child has to be made aware of his responsibility for his behaviour from birth? What exactly is so shocking for parents and educators in thinking of a "child responsible for his actions" (in proportion to his age)? Why so much indignation or annoyance when faced with this question?

If we then consider the parents' answers, the problem gets more complicated. Almost all the interviewed parents find the question: «What is your child responsible for?» «nonsense». When urged by the interviewer, some parents identify a responsibility to objects or a responsibility concerning tasks, but also in this case, as noticed before with the educators, it is never a relational responsibility.

> *Mother, 41 years old, diploma-level, clerk, married, two children, 7 and 5 years old, Catholic*
> A: Are your children already responsible for anything in your opinion? Do you held them responsible for anything?
> Mother: In what sense responsible? I don't understand.
>
> *Mother, 32 years old, nurse, married, a 3 years old child, Practising Catholic*
> A: Is your child already responsible for anything in your opinion?
> Mother: not really […] I mean, responsible […] I don't know for what (altered tone).
> (silence) Well, responsible for toy's maintenance, for instance (laughing) It could be this (ironically).
>
> *Mother, 40 years old, diploma-level, clerk, married, a 6 years old child, practising Catholic*
> A: Has your child already got any responsibility?
> Mother: no, No! Not in the strict sense […]
>
> *Mother, 38 years old, diploma-level, nurse, two children, 8 and 6 years old, practising Catholic*
> A: Is your youngest child already responsible for anything in your opinion? Do you hold them responsible for anything?
> Mother: I don't know […] no

A: And your eldest child?
Mother: no, no, for what, then? (almost resentful)
A: Is it too early yet?
Mother: of course […] responsible for [...] well (laughing)
A: From what age does a child become responsible in your opinion?
Mother: (sigh) I don't know […] neither from […] may be […] after adolescence (laughing).

What contributes to producing this general framework in which any responsibility is taken away from childhood (and perhaps later on)? Mainly three factors.

First of all the social and economic environment: the presence of an economic and social system based on the continuous consumption of goods, relations and experiences which is necessary for its functioning. As a consequence the principle of responsibility has fallen away. Consuming is in fact the opposite of saving, taking care, allowing time, even to oneself, i.e. the elements on which responsibility is founded (Bauman 2000; Bakan 2011). Moreover, the democratisation of relations (but also of consumption) shrinks the gap and the conflict between generations together with the differences of status and role within the family, between parents and children and, in educational institutions, between teachers and pupils. The consequence is the flattening of the different responsibilities in the "false rhetoric of dialogue" (Recalcati 2011: 100), a kind of dialogue in which all positions are equivalent as expression of subjectivity and of individual will.

Mother, 42 years old, graduated, self-employed, married, three children, 8, 5 and 2 years old
Mother: so, last year my eldest son asked me why he didn't attend […] catechism in the afternoon [...] So, having done [...] an honest thing […] I told him that at school one can learn everything and then in the afternoon one can decide to go into what they like, like playing music, engaging in a sporting activity, studying religion, drawing, studying English, so everyone can choose what subject they would like to deepen […] therefore he could choose if he wanted to attend catechism (laughing), if he wanted to play guitar, if he would rather do physical training; obviously he didn't choose catechism […] had he chosen to attend catechism I don't know, I don't know what I would have done, maybe I would have allowed it […] I mean, I don't want him to be […] well, it is up to every individual to choose […] actually what they prefer [...] I mean, I wouldn't choose it, but maybe he has a different opinion […] I don't know […] my child will [...] if he wants, he'll do it […] but I'd rather not.

The second factor contributing to the weakening of responsibility is the pedagogical modelling in the last thirty years, which is based on the language of learning, of autonomy and of skills[4]. The pedagogical lexis has gradually shifted into the theme of competences, ending in a complete abandonment of individual and social responsibility. We are sure that the educational objective educators and also some parents we interviewed have in mind is respect for people, things, environment, but they do not figure it as a form of responsibility– i.e. in a value-based framework – but rather as a neutral competence. This deprives the concept of responsibility of its necessary social component and in the end weakens and renders it meaningless. The separation between competences and responsibilities, the rejection of the latter in favour of the former, is clearly expressed – and in a resentful tone – by this mother we interviewed:

Mother, 42 years old, graduated, clerk, separated, three children, 13, 11 and 5 years old, Catholic
A: Would you call your child responsible?
mother: oh my God, actually responsible is a pretty big word, in my opinion […] autonomous […] this could be […] autonomous, rather independent […] he does his own things […] then […] well, can a five years old child be responsible? I'm asking you […] I don't know (resentful tone).
A:This is the question we ask to the parents (brusque).
Mother: I think this is really a heavy statement [...] I don't think a five-year old child can be held responsible, he can be competent, not responsible.

Taken out of educational lexis and practices, the term responsibility evokes such a big abstraction (precisely "too a big word" to be used for a child, "a heavy statement") that it cannot be thought of, defined, given concrete form in small everyday deeds. Otherwise, it identifies a negative semantic field, something which the child has to be protected from. Making someone aware of his or her responsibilities now means giving them a load, a burden; it is almost a synonym for making them feel "guilty", for "punishing" them. It is meant as a lack of respect for their right to play, to "wellbeing", to happiness.

The third interesting factor for our analysis of this process of exemption from responsibility is the uncritical use of developmental psychology by educators and parents, i.e. the idea that there are fixed stages of development which are temporally and hierarchically ordered and mechanically gone

through by a child as he/she grows up. Accordingly a child bites, for example, because he or she is in a particular developmental stage. The child is imagined as if urged on by this stage or driven by an invisible developmental line. Their behaviour seems to be naturally inevitable. Teachers needn't devote themselves to educational interventions requiring the promotion of empathy and the management of aggressiveness and of personal wishes. They needn't teach to recognize, name and answer for them since the child is thought to pass automatically, almost mechanically, from one stage to the next.

Mother, 39 years old, diploma-level, clerk, married, a two years old child, Catholic
A: Which of your child's behaviours do you feel responsible for: if hypothetically you were told he has bitten another child, or pushed a child, would you feel responsible for that?
Mother: no, I don't feel responsible, because it happened at the beginning of the crèche that he bit two children, but the teacher herself told me that is a stage children often go through, that's why I don't feel responsible.
A: So, you didn't hold the teacher responsible either, did you?
Mother: No, absolutely not.
A: He is responsible then, isn't he?
Mother: Of course not!!! At all!

Mother, 42 years old, graduated, teacher, married, two children, 2 and 1 year old, Catholic
A: So it never happened to you that while picking up your child at school you realized he had been bitten and you had to ask for an explanation?
Mother: yes, bitten, of course […] sure there was a biting phase and certainly he bit a lot, because in any case he bit me […] and […] never reasons […] I deal with such situations at school […] I know very well that children bite and are bitten and I know very well how difficult it is for the teachers to explain it, above all to a parent who does not understand this is just physiological.

It seems from the parents' and the educators' stories that the educators' priority is not to set a rule and to give firm reasons for it. Their priority is always to defend an idea of childhood as a period of free expression of the self and at the same time of weakness and frailty, with poor resources in the face of difficulties. The children's serenity is the only matter of importance. If they don't respect the rules of community life, it's better not to disclose it and not to let people know, because a child could feel frustrated or the parents could take it amiss, or others could marginalize him or her.

Moreover, another interesting datum is that just this society, which takes away from children the responsibility for their words and for their actions as children, is ready to involve children in themes which do not pertain to them, and to make them aware of problems which are too big for them. These children are not taught to be responsible for the minimal gestures of everyday life, but they will receive courses on the prevention of smoking or courses of food education – according to the current fashions of health and social education – which feed knowledge and fears children are not able to manage when they are deprived of the experiences they could perfectly manage, if they were given the possibility to do so. Why should children be involved in food or health education (They are not supposed to cook, are they? Or, if their parents smoke what can they do about it?) while they are not taught that biting, hitting and using bad language are wrong and are not made aware immediately of their responsibility for such behaviour (which is perfectly within their capacity)?

5. *Conclusions*

In this paper I have dealt with a particular form of responsibility, i.e. educational responsibility, which I analysed in the specific context of a northern Italian town with a reputation for child-friendliness. First of all, I sought to understand and then to clarify what an educator means by parents' responsibility and what parents regard as their responsibility. I noticed that, despite first appearances, parents and educators share the same cultural environment: while parents understand responsibility in terms of care and fulfilment of children's needs, and they think their role is doing everything to make them happy, educators mostly define their aim as offering positive experiences and creating a serene and pleasant learning environment. There is absolutely no reference to community, to a shared social project. On the contrary, there is a strong commitment towards performance, well-being, unlimited ability to act.

I then took a further step to identify at what age a person starts to be held responsible in our society, what responsibilities are allocated to a child by their family and the school from their birth to the age of six. Here too we encountered identical views, because both school (even though with a certain embarrassment) and family (with a certain naivety) think that children are too young to be held responsible for their actions and that taking responsibility comes with maturity, but they are uncertain about when this might happen in the fu-

ture. Responsibility seems to be something that will come to children all at once and not as the result of a process of gradual acceptance of responsibility in practical life. It does not refer to the concept of awareness of one's actions and of the consequences, but rather to the idea of a burden, of something to be endured. The handover between generations seems to be somehow blocked. Parents do not expect anything from children anymore and often they don't think they have anything to teach them either. Educators work on the generic promotion of well-being and they don't think they can expect anything from the children. The resulting image of childhood seems to depict a weak child who has to be defended, protected from negative experiences or from hard work, and relieved of any burden or responsibility as well.

An interesting aspect is that the interviewed parents have various levels of education, different professions and live in different organisational cultures (municipal, state and recognized schools); the compositions of the interviewed families are very different, like their geographical origin (see annex); yet, if on one side during the interviews considerable differences emerged in the cultural representations concerning parents' and grandparents' educational role, organization of free time, control over the children, the necessary time to acquire the basic forms of independence and the importance of school as an institution, on the other side no significant difference emerged in the representation and definition of the concept of individual and social responsibility. It seems that the language describing "ability", "a broad range of experiences" and "well-being" which is conveyed by the school is quickly assimilated and widely followed, to the detriment of a critical reflection on the position and the role of children in a community[5]. Notwithstanding the different life-styles and organization of everyday life, both the interviewed families and the educators seem to be incredibly homogeneous in the difficulty of getting a deep insight into the concept of (both parental and children) "responsibility" and the different ways it can be applied to everyday life.

The opinions I recorded refer to a single general frame: the loss of meaning of children's gradual investment with responsibility in relationships, making way for an almost obsessive attention to learning, competences, skills and a variety of experiences. This separation between "competences" and "responsibility" is fed by a social system which is based on several paradoxes: it defines children as special individual entities, "competent social actors", but at the same time it deals with them as if they were vulnerable, frail, perpetually in danger. When they are "too young" they are relieved from any responsibility in every-day life, while they are made even too responsible through exposure to complex subjects (and to the influence of television), and they are required to exercise certain skills and competences as if they were adults. This system aims at autonomy as the main educational objective, but at the same time it actually precludes any autonomy to children, since it plans and controls thoroughly all activities. The educational system is accessory to this social issue. It neither exposes its ambivalence and antithetical rhetoric nor does it strongly oppose to it the arguments of critical thinking. On the contrary it has been overwhelmed by the logic of productivity, of educational programmes which make schools more and more similar to hypermarkets of information, where heads are stuffed with a bit of everything, and they are stuffed to the top, so that no space for thinking is left.

There is a need to reverse this trend and to concentrate on the transmission of a strong educational message which is people-centred and also centred on children's responsibility *in relation* to the others and to the environment around them (Ritscher 2011). The aim is to realign the language of competences to the language of responsibility, in a relationship of synergic interaction, in order to shape competent and responsible children – young citizens already.

Appendix 1

The data presented and discussed below has been collected in the following contexts:

- detailed interviews of about two hours each with twenty-three coordinators (women) of municipal, state and recognized crèches and nursery schools in Cremona, eight teachers who offered voluntarily their testimonials and to seven preferential witnesses (a cultural mediator, a lawyer, the president of the paediatrician association in Cremona, a social worker of the local advice centre and a municipal social worker, two assistants in a toy shop);
- interviews with 96 families, both Italian and migrant (mothers, fathers, or both) with at least one child aged 0-6 years – selected partly by the schools, or with the help of a cultural mediator;
- about 1200 drawings of 442 "older" children" (5/6 years old) attending the municipal, state and recognized nursery schools, who illustrated and commented on some moments of their family life;
- participation as an observer in a training course for state nursery school teachers (five meetings of two hours each) on home-school communication, based on case studies presented by the teachers.

Table 1. Crèches and nursery schools in Cremona which took part in the research

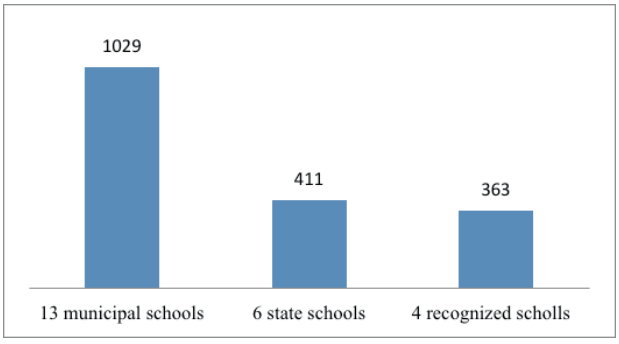


Table 2.Twenty-three (female) coordinators interviewed

Age	
under 40	1
40- 45	6
45-50	3
51-55	8
56-60	3
over 60	2
Years of professional experience	
>10	2
10-20	5
20-30	8
30- 40	8
Educational qualification	
Early childhood education diploma	7
Primary school teaching diploma	11
Shorter first degree	2
Degree	3
Religious orientation	
Practising Catholic	11
Catholic	7
None	5

Table 3. Outline of the interview to the coordinators (about 2 hours)

1. Educational project	How has the relationship with the children and their parents changed over the years? What about its organization? Please define a "new parent"/an "old parent", a "new child"/an "old child"/ What in your opinion is the most important educational aim?
2. Educational practices	What issues require your intervention more often? What rule is the more difficult to enforce with the children? And with the parents? Are there any specific characteristics in the educational practices of the migrant families?
3. Educational policies	How has the relationship with the colleagues changed over the years? What about its organization? How do you evaluate the educational policies of the municipality of Cremona?
4. Parental responsibility	How would you define the concept of "parental responsibility"? Do migrant families understand parental responsibility in a particular way? What actions can a 0-6 years old child be responsible for? What child's behaviour are the parents responsible for? What child's behaviour are the teachers responsible for? What behaviour is the child himself responsible for? What collaboration is possible between school and family?

Table 4. Interviewed families/Origin

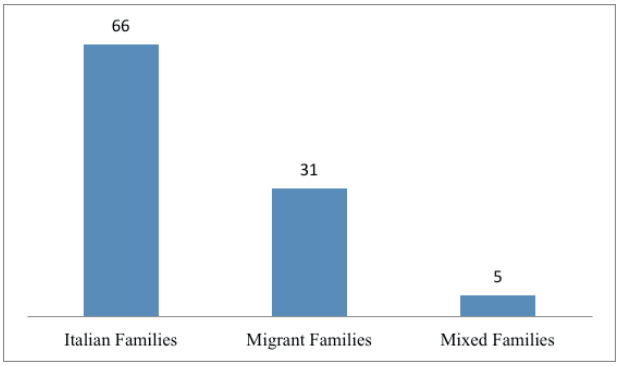


Table 5. Interviewed families /household composition

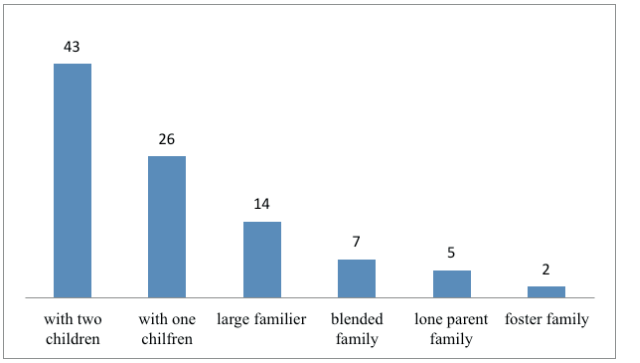


Table 6. Outline of the interview to the families (mother and/or father) (about one hour)

1. Family plan	Can you tell me briefly how did you meet and decide to become a family? (For migrant families: How did you make up your mind to migrate?)/The pregnancy experience and the prenatal diagnosis /the choice of the child's name/ Willingness to have other children
2. Educational practices	Who takes the children to crèche/ school? Who attends school meetings? How do you view the average participation of families in school life? Who decides to call for a paediatrician? Who takes the children to the paediatrician? Who administers medicines? Who decides what toys are suitable for the children? Who buys them? Who plays with the children? Who scolds them? Why? What strategies do you use to make children obey? Who controls children's television viewing? Who decides what you are going to eat for dinner? Who buys food? Who cooks in your family? Does anybody keep an eye on the children's friendships and, if so, who? Who buys the items the children need? Who takes care of their religious education, if any?
3. Educational policies	How did you choose your children's school? What do you think about it? How do you evaluate municipal initiatives for children in Cremona?
4. Parental responsibility	What does the expression "parental responsibility" mean to you? What is your main educational aim? What are your children held responsible for? What is the most important rule you gave your children? What do you do if they do not respect it? Do you think your aims/rules are shared by your social environment? Are you more worried or more optimistic about your children's future? Would you please describe yourself as a parent?/Give yourself a mark out of ten.

Notes

[1] For details of the research sample, the interview schedule and the respondents, see Appendix 1. All translation of the responses is mine.

[2] Circular n. 41 of the Prefect's office in the province of Cremona of 24 June 1864 preserved at the Pieve d'Olmi parish Archive.

[3] The method chosen for this research was to analyze cultural representations of responsibility as they emerge in the vision of the social actors and in educational relationships. The research did not deal with the structuring power of the context as opposed to the agency of individuals. The difficulty in giving back to the parents, to the teachers and above all to the headteachers the results of this research has shown how often the theme of perception and assignment of responsibility is the expression of regulatory environments (school environment above all) which set up and control the possibilities to act and to talk of the subjects and strongly limit their agency at the same time. Therefore a deep analysis of the functioning of such environments is called for together with an analysis of the different forms of institutionalized removal of responsibility those environments entail. Such analysis will be complementary to the research and it is being carried out right now.

[4] Starting from the nineties the curricula of the Italian nursery schools and the educational planning (POF) of the primary and secondary school have been written according to the competency-based learning programmes (D.P.R 275/99; D.M. 340/00; C.M 84/2005).

[5] For a specific analysys of migrant families, see A. Biscaldi, "Le responsabilità genitoriali: un confronto tra famiglie italiane e famiglie migranti" [Parental responsibilities: a comparison between Italian families and migrant families], L. I. M.eS (Laboratorio immigrazione multiculturalismo e società) in http://www.sps.unimi.it/ecm/home/aggiornamenti-e-archivi/calendario-eventi/content/seminario-l-i-m-es-le-responsabilita-genitoriali-un-confronto-tra-famiglie-italiane-e-migranti.0000.UNIMIDIRE-3916 (last seen on 20/05/2016).

References

Ambrosini M., Abbatecola E. (a cura di)
2010 *Famiglie in movimento. Separazioni, legami, ritrovamenti nelle famiglie migranti*, Il Melangolo, Genova.

Bakan J.
2011 *Childhood under siege. How big Business Targets Children*, Free Press, New York.

Bauman Z.
2000 *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge.
2002 *Society under Siege*, Polity Press, Cambridge.
2009 *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna.
2012 *Conversazioni sull'educazione*, Erickson, Trento.

Beck U.
1986 *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Benzoni S.
2013 *L'infanzia non è un gioco. Paradossi e ipocrisie dei genitori di oggi*, Laterza, Roma- Bari.

Boltanski L.
2004 *La condition foetale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, Paris.

CENSIS
2011a *I miti che non funzionano più*, Censis, Roma.
2011b *Il rattrappimento nel presente*, Censis, Roma.
2012 *Dall'individualismo alla scoperta delle relazioni*, Censis, Roma.

Duranti A.
1992 *Etnografia del parlare quotidiano*, Carocci, Roma.

EUROSTAT
2010 *Statistics in Focus, 50*. European Commission, Luxembourg.

Giddens A.
1999 *Runaway world. How Globalisation is Reshaping our Lives*, Profile Books, London.

ISTAT
2010 *Dossier famiglia 2010*, Istat, Roma.
2011 *Come cambiano le forme familiari. Anno 2009*, Statistiche Report, Istat, Roma.

Lash J.
1979 *The culture of Narcissism*, Norton, New York.

Le Vine R.A., New R.S.
2008 *Anthropology and Child Development. A Cross-Cultural Reader*, Blackwell Publishing, Oxford.

Lyotard J-F.
1979 *La condition postmoderne*, Minuit, Paris.

Magatti M.
2009 *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.

Pietropolli C-G.
2012 *Cosa farò da grande? Il futuro come lo vedono i nostri figli*, Laterza, Roma.

Postman N.
1982 *The disappearance of Childhood*, Vintage Books, New York.

Recalcati M.
2011 *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano.

Ritscher P.
2011 *Slow School. Pedagogia del quotidiano*, Giunti, Firenze.

Ronfani P.
2010 "Alcune riflessioni sulla responsabilità genitoriale. Enunciati del diritto, rappresentazioni normative e pratiche sociali", in *Sociologia del diritto*, 1: 7-37.

Ronfani P., Bosisio R.
2015 *Le famiglie omogenitoriali. Responsabilità, regole, diritti*. Carocci, Roma.

Saraceno C., Barbagli M.
1998 *Separarsi in Italia*, Il Mulino, Bologna.

Solinas P.G.
2010 *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*, Carocci, Roma.

Alessandro Garino

Il repertorio delle m'almat *di Meknes*
Strutture ritmiche e moduli melodici

1. *Premessa*

Circa tre anni fa, l'etnomusicologo Nico Staiti e l'antropologa Silvia Bruni hanno avviato in *équipe* un'indagine sui riti femminili di possessione a Meknes, in Marocco, portando alla luce l'attività di gruppi musicali paraconfraternali di matrice *ṣūfī*[1] composti da donne e da uomini effeminati: le *mʿalmat*[2]. Tra l'estate del 2013 e quella del 2014, a tale ricerca fui invitato a collaborare per occuparmi in particolare dell'analisi e della valutazione dei due repertori sacri poetico-musicali – *masmūdi* e *sūssīa* – rivendicati da queste compagini, proiezione della loro identità mitica, della loro memoria "storica" e fulcro dei rituali da esse officiati. In un lavoro ancora non pubblicato, Silvia Bruni ne ha già affrontato alcuni aspetti preliminari[3]; ne ha spiegato, cioè, le funzioni rituali e ha tentato di ricostruirne i possibili itinerari storici sulla base dell'accertamento e della disamina attenta delle fonti disponibili. Il mio contributo non ha potuto pertanto prescindere dalle osservazioni dell'antropologa, né dall'impostazione storiografica della sua ricognizione, per entrare a più riprese in dialogo con essa fino a costituirne una sorta di complemento. Ma, si badi, un complemento che, commisurato alle mie competenze, si orienta alla dimensione musicale di un fenomeno culturale ben altrimenti esteso, inscritto in un sistema di credenze, di significati, di modi di essere e di pensare denso di accumulazioni storiche e sociali.

Ciò premesso, il presente scritto vuole essere l'analisi delle strutture ritmiche e dei moduli melodici di *masmūdi* e *sūssīa*, repertori morfologicamente differenti ma contigui sul piano rituale. E repertori poetici quanto musicali, l'uno fondato sulla declamazione di *qaṣīda* dialettali, l'altro sulla giustapposizione di brevi *zajal*, i cui apparati testuali meriterebbero indagini approfondite[4]. *Masmūdi* e *sūssīa* restano tuttavia individuabili quali aggregati di brani musicali che poggiano su una forma di canto responsoriale accompagnata da tamburi, ed è precisamente questa la prospettiva di studio dalla quale mi sono limitato a indagarli. *Masmūdi* e *sūssīa* sono il perno dell'attività delle *mʿalmat* di Meknes, che sanno risolverne la diversità costitutiva in sede cerimoniale dove i due repertori si incontrano, si scontrano e si mescolano, dove l'uno non può prescindere dall'altro. Dalla loro concertazione si rende infatti possibile l'evocazione dei *ǧinn*[5], entità invisibili che invasano di sé le proprie devote, tra i quali è Lalla Malika, la "regina", a collocarsi al centro dei culti femminili officiati dalle *mʿalmat*[6].

Per circa metà del mio soggiorno a Meknes sono stato ospitato nel *rihad* di uno dei nostri principali interlocutori, CD, un giovane musicista effeminato, oggi padre di famiglia, il cui duplice ruolo di direttore di un ensemble *mʿalmat* e di sacerdote officiante dei culti femminili mi ha consentito di accedere in breve tempo a tante e importanti informazioni sulla prassi esecutiva e sull'impiego rituale di *masmūdi* e *sūssīa*. Grazie alla mediazione di CD ho potuto inoltre assistere ad alcune cerimonie di possessione femminile organizzate in casa sua, la cui osservazione è stata determinante nel mio tentativo di dar conto del senso e delle implicazioni dei due repertori qui esaminati. A CD devo dunque moltissimo, come pure a sua moglie ID che, digiuna di musica, ha voluto piuttosto mettere a mia disposizione la sua grande familiarità con il mondo invisibile popolato dai *ǧinn*, entità alle quali, come molte altre donne della *madina* di Meknes, è sinceramente devota. L'universo parallelo dei *ǧinn* si configura come una sorta di filtro permeabile del reale che, una volta rappresentato in sede rituale, permette l'elaborazione collettiva del disagio psichico e fisico, della diversità di genere, e la gestione dei rapporti sociali ed economici. E se è vero che le varie compagini confraternali – o paraconfraternali – che offrono su commissione le proprie performance musicali a Meknes sono dotate di specifici repertori inerenti l'evocazione di specifici *ǧinn*, si assiste oggi all'intersezione e alla rielaborazione di tali repertori di gruppo in gruppo[7]. La sporadica frequentazione di AY, un maestro *gnawa*[8], e di sua moglie NY, musicista *mʿalmat*, mi ha messo in condizione di avvicinare tale processo di compenetrazione, in specie per quel che riguarda le modalità di assimilazione di *sūssīa* nei repertori *gnawa* e l'annessione di brani *gnawa* ai repertori delle *mʿalmat*. Tuttavia, in queste pagine alla questione si farà soltanto cenno, poiché incroci,

confluenze, giustapposizioni e sovrapposizioni costituiscono da soli un'area di esplorazione di portata vastissima e ancora pressoché vergine.

La mia analisi musicale di *masmūdi* e *sūssīa* si pone dunue come una verifica musicologica delle ipotesi formulate dalla Bruni (2013: 109-27) secondo le quali i due repertori sacri rappresenterebbero il punto d'arrivo di tragitti culturali distinti, la cui confluenza avrebbe successivamente concorso a forgiare l'apparato mitico-rituale di musiciste donne e musicisti effeminati di Meknes. Seguendo la ricognizione dell'antropologa, *masmūdi* si sarebbe costituito a Fes nel XVII secolo quale prodotto di un andirivieni tra corte e *madina* mediato dai poeti di *malḥūn*[9], mentre *sūssīa* avrebbe invece ascendenze popolari, forse ascrivibili alla tradizione musicale del Sūs. Mi sono perciò occupato della scorporazione delle strutture ritmiche adottate dalle *mʿalmat* in *masmūdi* e *sūssīa* e della mappatura dei relativi moduli melodici. Sul versante ritmico, osservazioni e ascolti mi hanno consentito di discernere l'organizzazione interna di complesse poliritmie – talvolta di carattere polimetrico –, permettendomi altresì di illustrarne le continuità e le discontinuità nonché di valutarne i rispettivi impieghi e significati. Lo studio, poi, dei moduli melodici dei due repertori è servito ad approfondirne ulteriormente i fattori di divergenza, ma ne ha pure fatto emergere le zone di relazione che lo stesso uso rituale dei due repertori implica. Se dunque in alcuni casi prevale l'inconciliabilità strutturale di *masmūdi* e *sūssīa*, si assiste in altri all'instaurarsi di un insospettabile equilibrio.

Nell'intento di descrivere efficacemente *masmūdi* e *sūssīa* ho scelto di avvalermi di trascrizioni su pentagramma. Tale operazione mi ha messo in condizione di impostare un'indagine meticolosa dei poliritmi e dei moduli melodici utilizzati delle *mʿalmat*.

2. *Le strutture ritmiche e il loro utilizzo*[10]

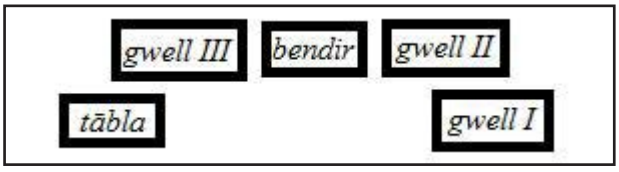
Uno dei tratti che caratterizzano gli ensemble femminili *mʿalmat* è individuabile sul piano ritmico. Non potendo infatti dotarsi di strumenti musicali cordofoni e aerofoni, poiché associati all'universo maschile e pertanto riservati ai professionisti di tal sesso[11], a differenza di altri gruppi musicali confraternali operanti a Meknes le *mʿalmat* fondano il proprio repertorio su complesse strutture di carattere poliritmico[12]. Tuttavia – lo si vedrà in dettaglio – non si tratta soltanto di poliritmia nel senso etimologico del termine, giacché ogni tamburo della compagine esprime una diversa figurazione ritmica nell'ambito di un metro dato, bensì, in casi ben precisi, addirittura della coesistenza di metri distinti o, per meglio dire, di polimetria.

Sono tre le strutture ritmiche sulle quali si articolano i due repertori sacri delle *mʿalmat*. Le *qaṣīda* di *masmūdi* e i *zajal* di *sūssīa* vengono di norma declamati su due specifici ritmi che da tali repertori prendono, per contrazione, il nome. Vi è poi un agglomerato ritmico detto *rafda* o *lʿamara* che – lo si constaterà più avanti – assolve di volta in volta a funzioni rituali differenti.

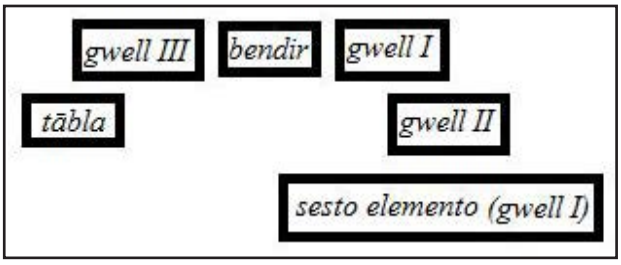
2.1. *Masmūdi*

Per *masmūdi* si intende quel repertorio di poemi spirituali, o *qaṣīda*, che attraverso l'encomio del Profeta o di santi personaggi cari alle *mʿalmat* (della città di Meknes, ma anche del Marocco tutto), affronta una varietà di temi, quali ad esempio l'amore, l'esilio, la lontananza, la precarietà della vita, l'emarginazione, la malattia[13]. Tale repertorio, del tutto sistematizzato – ove cioè non vi è traccia di libertà improvvisative se non in termini di macrostruttura, vale a dire di ordinamento e numero di poemi cantati nel procedere di un rituale –, è inscindibile da una precisa struttura poliritmica qui notata in 5/4. *Masmūdi* è dunque il termine che circoscrive la struttura stessa, i cui protagonisti sono *bendir*[14], *tābla*[15] e *gwell*[16].

La distribuzione dei tamburi nella disposizione semicircolare della *ṭāʿifa* (o gruppo musicale confraternale) osserva lo schema seguente:



Mette tuttavia conto rilevare che ai componenti di base dell'ensemble se ne può aggiungere uno – o talvolta più di uno – che si integra nella formazione collocandosi vuoi a destra, vuoi a sinistra. La possibilità di estensione dell'organico riguarda però solo il *gwell*, poiché *bendir* e *tābla* non possono essere raddoppiati. Inoltre, le figure ritmiche eventualmente espresse dai componenti aggiuntivi non fanno che replicare una tra quelle già prerogativa dei tre *gwell* di base[17]:



Di norma il *gwell* aggregato raddoppia la figurazione ritmica esposta dal primo *gwell*. In questo modo, ad un ulteriore aggiunta nell'organico – che

occuperà allora l'estrema sinistra del semicerchio – corrisponderà il raddoppio anche del secondo *gwell* e così via.

Sebbene la configurazione dell'ensemble sia generalmente quella sopra indicata, non è raro che in *masmūdi* – come pure in *rafda* e *sūssīa* – l'ensemble si doti di un *darbūka*[18] nel ruolo di terzo *gwell*. Di fatto, questa prassi non implica alcun mutamento nella tessitura ritmica complessiva giacché il *pattern* normalmente assegnato al terzo *gwell* viene conservato dal nuovo strumento, anche sul piano dell'articolazione. Il cambiamento sostanziale è di carattere timbrico. Stando alle informazioni di CD, il *darbūka* viene introdotto in *masmūdi* là dove la sezione vocale della *ṭāʿifa* sia stata amplificata, per ragioni di volume insomma, nell'intento di evitare che il canto sovrasti troppo le percussioni. Se è vero che così accade in presenza di microfoni, è altresì vero che l'impiego del *darbūka* sembra essere del tutto lecito anche nello svolgimento di performance non elettrificate[19].

Masmūdi, si diceva, è caratterizzato da una struttura poliritmica in 5/4 diretta dalla suonatrice – o dal suonatore effeminato – di *bendir*, in posizione centrale. Prima di dare avvio all'esecuzione, è compito di chi dirige effettuare una chiamata a raccolta utilizzando due tipi di figurazione ritmica (esempi musicali 1 e 2). Tali figurazioni altro non sono che la scomposizione di ciò che per comodità denominerò *clave*[20], vale a dire di una precisa frase ritmica alla quale gli altri componenti della *ṭāʿifa* devono fare riferimento per effettuare il proprio ingresso in struttura. Ma la proposizione di un frammento della *clave* non corrisponde al ticchettio della bacchetta di un direttore d'orchestra sul leggio; infatti non si tratta solamente di un'apostrofe poiché in tale porzione sono già manifestate la sfumatura dinamica e la velocità di esecuzione del brano musicale *in fieri* (es. mus. 3). La *clave* può immediatamente seguire al frammento, senza cioè che il flusso ritmico instaurato da quest'ultimo venga spezzato; oppure, più frequentemente, le due componenti possono non essere oggetto di continuità ritmica.

Una volta palesata la *clave*, *tābla* e i tre *gwell* sono chiamati a fare il proprio ingresso secondo un ordine gerarchico definito. Nel caso di *masmūdi*, al *bendir* segue *tābla* e solo successivamente i tre *gwell*: «On ne peut jamais changer ça», afferma recisamente CD[21]. In effetti, durante l'esecuzione della *clave* la suonatrice di *bendir* – o il suonatore effeminato – si rivolge alla suonatrice di *tābla* che, effettuato il proprio ingresso, chiama a sua volta in causa i *gwell*. L'entrata di *tābla* non è repentino poiché viene annunciato da qualche colpo preliminare sulla *clave*, una consuetudine che a mo' di rincorsa ne facilita l'innesto nel flusso ritmico (es. mus. 4).

Se si osserva la tessitura poliritmica di *masmūdi* si noterà che a *bendir* e *gwell* II spettano figurazioni ritmiche della durata di 5/4, mentre quelle che competono a *tābla*, *gwell* I e *gwell* III si estendono a 10/4. Il *pattern* svolto da *tābla* contiene la reiterazione leggermente variata di una stessa cellula ritmica di 5/4. A ciò si aggiunge che nella prassi esecutiva *tābla* può scegliere con libertà se eseguire alternativamente le due figurazioni ritmiche di 5/4, come nella modalità da me trascritta (di fatto sempre rispettata nelle prime misure del brano), o se ripeterne invece consecutivamente una sola delle due (es. mus. 5), o, ancora, se alternarle ribaltandole (es. mus. 6).

Come si è detto, al *bendir* tocca una figurazione ritmica di 5/4, cosa che in concreto smarrisce sul nascere il particolare andamento della *clave* omettendone il terzo accento, posto sul IV quarto dei dieci complessivi (es. mus. 7). Ma osservando la tessitura generale del poliritmo, è possibile rilevare che l'accento omesso dal *bendir* sul IV quarto dei dieci previsti dalla macrostruttura sancita dalla *clave* viene comunque garantito dai *gwell* I e III nell'economia delle proprie figurazioni di 10/4 (es. mus. 8). Inoltre, il *bendir* può autonomamente decidere di alternare la propria figura ritmica di 5/4 alla *clave* nell'arco di alcuni spezzoni del brano musicale, ovvero di arricchire il proprio *pattern* aggiungendo alcuni accenti supplementari mutuati da *tābla* (es. mus. 9).

Non bisogna poi dimenticare che le performance delle *mʿalmat* – che si tratti dei culti dedicati a Lalla Malika, di cerimonie di matrimonio, di celebrazioni per il settimo mese di gravidanza della sposa, di una nuova nascita o di una circoncisione – sono avvenimenti che coinvolgono attivamente gli astanti anche sul piano della produzione musicale. Da un punto di vista squisitamente ritmico, tale partecipazione avviene per concussione dei palmi delle mani (evento sonoro notato come "Clap" in partitura) o dalla percussione della mano su una coscia, evenienza che riguarda in specie coloro che tra gli astanti restano seduti (es. mus. 10)[22]. Il semplice *pattern* espresso dal battito delle mani inizia sempre sul IV quarto di ogni misura e arricchisce ulteriormente la struttura poliritmica di *masmūdi*. E, d'altronde, è il più o meno ampio concorso dei partecipanti a questa inserzione ritmica a misurare il gradimento della performance musicale[23].

Va infine precisato che l'esecuzione di *masmūdi* difficilmente conserva lo stesso andamento dall'inizio alla fine della declamazione di una *qaṣīda*: una volta giunti agli ultimi versi del poema il *bendir* può imporre al resto della *ṭāʿifa* una repentina accelerazione, in modo tale da ancorarsi ad un nuovo e più rapido tempo nell'arco di poche misure.

2.2. *Rafda*

I termini *rafda* e *lʿamara* si rapportano a una struttura poliritmica che – diversamente da *masmūdi* e, come vedremo, anche da *sūssīa* – non viene esclusivamente usufruita nel quadro di un repertorio stabilito, bensì variamente impiegata dalle *mʿalmat* nei propri rituali[24]. Terminata la declamazione cantata di una *qaṣīda*, l'esecuzione di *rafda* può fare seguito a quella di *masmūdi* senza soluzione di continuità o può fungere da vorticosa conclusione al martellante inanellarsi dei *zajal* di *sūssīa*. Ma sovente costituisce il tappeto ritmico di brani musicali autonomi.

Il legame tra *rafda* e *masmūdi* parrebbe essere di carattere poetico più che di tipo ritmico poiché – come ci ricorda CD – «chaque *masmūdi* a son *rafda* exceptionnel»[25], ove per *masmūdi*, oltre che una struttura ritmica, si intende appunto ciò che circoscrive uno specifico contenuto poetico. In altre parole: sulla struttura ritmica *rafda* susseguente a quella di *masmūdi* vengono ripetuti alcuni frammenti della *qaṣīda* o una brevissima lode al santo cui il poema si rivolge. *Rafda* non è di per sé vincolato a questa o quella forma poetica o ad un preciso repertorio, e proprio in virtù di tale caratteristica può assolvere a diverse funzioni nell'arco di un rito. *Rafda* funge, allora, da coda vorticosa quando è connesso a *masmūdi* e a *sūssīa*, ma funziona pure da struttura ritmica atta a delimitare le varie fasi rituali dei culti di Malika o di altre celebrazioni sacre[26]. Infine, e più in generale, *rafda* è associato o implica un qualche tipo di movimento. Che si tratti dell'entrata della sposa durante i festeggiamenti di un nuovo nato o di una festa di circoncisione, che si tratti dell'ingresso in scena della committente di un rito consacrato a Lalla Malika o, in altre circostanze, di danza rituale e di *ḥaḍra* (la trance di possessione)[27], è questa struttura ritmica ad avere il compito di "contenere" lo specifico evento. La possibilità di adattare *rafda* a differenti situazioni e a diversissime durate è garantita dall'ampio margine di improvvisazione canora che vi viene condotta dalla *mʿallema*[28] della *ṭāʿifa* a partire da una vasta scelta di moduli melodici[29] e di versi preconfezionati o composti estemporaneamente.

I tamburi suonati e la loro disposizione nell'ensemble sono per *rafda* – e per *sūssīa* – gli stessi di *masmūdi*. La struttura poliritmica, notata qui in 6/8, viene ancora una volta avviata dal *bendir*-direttore con l'adozione di una *clave* di andamento sincopato (es. mus. 11).

Come in *masmūdi*, l'ordine gerarchico di accesso nella struttura poliritmica di *rafda* prevede che sia *tābla*, il secondo strumento, a inserirsi nel flusso instaurato dalla *clave*. *Rafda* viene però eseguito a grande velocità, ciò che comporta, specie quando si tratta di innestarlo su una struttura ritmica precedente, l'aleatorietà della gerarchia d'ingresso degli strumenti a percussione, ridotta a consuetudine non più che teorica (es. mus. 12).

Ancora una volta, il *bendir* abbandona l'enunciazione della *clave* non appena gli altri strumenti hanno compiuto il proprio ingresso. Ma, a differenza di *masmūdi*, là dove il *bendir* costruisce il proprio *pattern* ritmico a partire da un frammento della *clave*, qui la situazione risulta completamente difforme: che la figurazione ritmica svolta dal *bendir* in *rafda* non sia riconducibile alla *clave* non ne implica tuttavia lo smarrimento, giacché è il secondo *gwell* ad incaricarsi di ribadirla nel proprio *pattern* (es. mus. 13).

Rispetto al più pacato *masmūdi*, nel cui contesto per chiudere definitivamente un brano è sufficiente che la suonatrice di *bendir* – o il suonatore effeminato – volga lo sguardo agli altri musicisti per far loro intendere che il successivo ciclo ritmico sarà l'ultimo, *rafda*, a causa dell'estrema velocità che si diceva contrassegnarlo, prevede un fraseggio conclusivo dato (es. mus. 14).

Venuto il momento dell'ultimo ciclo rimico di 6/8, la suonatrice di *bendir* segnala alle altre musiciste della *ṭāʿifa* l'esigenza di chiudere sollevando rapidamente il tamburo, per predisporle così all'esecuzione della conclusione. La particolarità di questa figurazione è di essere espressa in un altro metro (qui notata in 4/4, ove alla croma puntata del 6/8 corrisponde una semiminima).

Ad un'analisi più accurata di *rafda* viene in chiaro che al suo interno esso raccoglie svariati spostamenti d'accento, rispettivamente sincopi e contrattempi relativi al 6/8 scelto per la notazione. Di fatto, *bendir* e *tābla* sembrano attuare figurazioni derivanti da una suddivisione ternaria del metro, soprattutto se si considerano le possibili variazioni[30] operate dal primo (es. mus. 15).

Ma la duina eseguita dal *bendir* nel proprio *pattern* di base, qui trascritta in semicrome puntate, informa già di un'ambiguità metrica tra binario e ternario che si espliciterà in maniera dirompente nella conclusione del brano.

Se poi si prende in esame il *pattern* affidato al terzo *gwell*, ci si accorge che la figurazione ritmica qui esposta è formata sostanzialmente da quattro crome puntate, cioè da una suddivisione in quattro parti uguali del 6/8. La regolarità binaria di tale *pattern è però anomala, poiché la sua esecuzione inizia sul secondo ottavo della misura anziché in battere. Al vago trasparire di un nuovo metro nel pattern* di *bendir*, estrinsecato in ultima analisi in sede di conclusione, si somma allora un'ulteriore scansione, quella del terzo *gwell*, basata sì su una suddivisione in

quattro parti del 6/8, ma a partire da un andamento ternario (es. mus. 16). Stante questa nuova suddivisione in dodici del 6/8 (quella notata in basso) possiamo dunque rivedere la trascrizione del *pattern* del terzo *gwell* in modo da restituirne l'autonomia metrica (es. mus. 17). Vi è inoltre il non trascurabile apporto fornito dalle partecipanti ai riti che all'avvio di *rafda* battono le mani raddoppiando gli accenti espressi dal terzo *gwell* (es. mus. 18).

Pur non soggetto a variazioni di carattere ritmico, il *pattern* svolto dal terzo *gwell* è però regolarmente variato sul piano dell'articolazione. Nella fattispecie, l'accentuazione di un colpo ogni quattro o di un colpo ogni due del *pattern* produce rilevanti conseguenze timbriche sulla generale tessitura di *rafda*, sempre associandosi ad un incremento generale della dinamica inteso ad assecondare le esigenze delle astanti, sia nell'evenienza di una danza disimpegnata, sia in quella di *ḥaḍra* (es. 19).

Un'altra sovrapposizione metrica è quella assicurata dalla figurazione ritmica assegnata al primo *gwell* poiché i tre colpi di cui è composta si trovano rispettivamente sul secondo, sul quarto e sul sesto ottavo della misura. Tale andamento sincopato nasconde un'ulteriore interpretazione del 6/8, che diviene così un 3/4, nel quale ogni colpo scandito sul *gwell* è posto in contrattempo rispetto agli accenti forti del nuovo metro (es. mus. 20). Detto altrimenti, se si parte dall'assunto che il 6/8 e il 3/4 siano due diverse interpretazioni di una stessa durata complessiva, si comprenderà che il *pattern* sincopato del primo *gwell* celi un 3/4 in cui la figurazione ritmica espressa risulta essere caso di contrattempo.

Per riassumere, *rafda* non è soltanto una struttura poliritmica nel senso etimologico del termine, nella quale cioè ogni strumento esegue una diversa figurazione ritmica, ma altresì polimetrica in quanto vi convivono quattro distinti metri: un 6/8, un 4/4 esplicitato in sede di conclusione, una suddivisione addizionale in terzine di sedicesimi su base quattro e un 3/4. Stando perciò a quanto illustrato fin qui, si può allora riproporre la trascrizione di *rafda* tenendo conto del suo accavallarsi metrico (es. mus. 21).

2.3. *Masmūdi* e *rafda*

Si è già detto che *rafda* può venire subordinato all'esecuzione di *masmūdi*, impiegato cioè alla stregua di una coda agitata della più pacata struttura ritmica in 5/4. In questa sede si vedremo dunque di illustrare analiticamente il passaggio da una struttura ritmica all'altra.

Se, dopo la declamazione di una *qaṣīda* di *masmūdi*, il direttore della *ṭāʿifa* ritiene opportuno passare a *rafda*[31] si adopera di norma per evitare che tra le due strutture vi sia iato. All'esaurirsi del testo poetico cantato, la suonatrice di *bendir* – o il suonatore effeminato – chiama a sé l'attenzione delle altre musiciste e, alzando il proprio strumento in modo tale da renderlo a tutte visibile, segnala l'entrata nell'ultimo ciclo ritmico di *masmūdi*, completato il quale procede ad innestare la *clave* di *rafda* sul battere di un nuovo ipotetico ciclo (es.mus. 22).

Se si considera la terza misura della presente trascrizione[32], quella in cui accade la transizione, si noterà che risulta più lunga di due ottavi (8/8) rispetto alle successive (di 6/8), giacché l'esposizione della nuova *clave* inizia su ciò che, arrivando da *masmūdi*, si percepisce come battere. Il successivo ingresso in struttura delle altre percussioni produce infatti un effetto straniante, poiché il battere trova inaspettatamente una nuova collocazione tradendo così la percezione. Il passaggio da *masmūdi* e *rafda* è insomma segnato da una sorta di cortocircuito ritmico che evidenzia la profonda diversità delle due strutture, tanto da non riuscire a trovare un comune denominatore pur nell'innesto dell'una nell'altra. Non si dimentichi però che *rafda* viene generalmente subordinato anche all'esecuzione di *sūssīa*, e proprio con quest'ultima struttura poliritmica sembra invece intrattenere una speciale relazione, oggetto di analisi delle pagine che seguono.

2.4. *Sūssīa*

Quando si menziona *sūssīa* si fa per lo più riferimento alla *ḥaḍra*, ma non ad una qualsiasi *ḥaḍra*: «*sūssīa* est la *ḥaḍra* de Lalla Malika, pas d'exceptions!», sentenzia a questo proposito CD[33]. *Sūssīa* è però un termine suscettibile di polisemia, del quale le *mʿalmat* si servono per descrivere proiezioni diverse di uno stesso concetto. *Sūssīa* designa di per sé un repertorio determinato di *zajal* che chiama in causa, come *masmūdi*, Allah, il Profeta e i santi marocchini; la differenza sta nell'esplicita inclusione – ove in *masmūdi* parrebbe implicita[34] – di Lalla Malika alla sacra elencazione[35]. Al pari delle *qaṣīda* di *masmūdi*, i *zajal* di *sūssīa* vengono cantati su di una precisa struttura ritmica omonima, anche se sarebbe forse meglio dire che ambo i ritmi risultano inscindibili dal loro *pendant* poetico-canoro. *Sūssīa*, come detto poco sopra, è associato alla *ḥaḍra*[36] di Lalla Malika, ma è pur vero che esistono brani analogamente denominati che coinvolgono altri *ǧinn* femminili. Presso le *mʿalmat* il significato di *sūssīa* può dunque estendersi a una fase rituale concernente la *ḥaḍra*, che si tratti di Lalla Malika o di *ǧinn* ulteriori. Resta, e mi sembra importante sottolinearlo, che Malika e *sūssīa* godono di un rapporto elettivo, confermato in ultima istanza dall'uso che del repertorio fanno altri

gruppi confraternali operanti a Meknes[37], in specie gli *Gnawa*, che in uno specifico brano volto all'evocazione di quel *ğinn* sono soliti incorporare alcuni dei *zajal* di pertinenza *mʿalmat*.

In *sūssīa* si ravvisa la consueta distribuzione degli strumenti a percussione nella disposizione semicircolare della *ṭāʿifa*, cui consegue la medesima gerarchia tra gli strumenti e il rispettivo ordine d'ingresso sulla *clave*, come sempre enunciata dal *bendir*, il direttore. Curiosamente, la *clave* è però quella stessa normalmente utilizzata in *rafda*, sebbene venga subito leggermente variata (es. mus. 23). Ma se in *rafda*, una volta avviata la struttura poliritmica, il *bendir* abbandona la *clave* in favore di un nuovo *pattern*, in *sūssīa* è proprio l'imminente variazione della *clave* a costituire la figurazione ritmica adottata dallo strumento nel corso del brano musicale, presto arricchita sul piano dell'articolazione (es. mus. 24).

Rispetto a *rafda*, caratterizzato da un tempo di esecuzione molto rapido, *sūssīa* esibisce per l'appunto una condotta più moderata, che consente l'esecuzione di *pattern* meno essenziali nonché la rinuncia ad un preciso fraseggio ritmico conclusivo. Peraltro, analogamente a *masmūdi*, *sūssīa* non è nel suo complesso soggetta a rilevanti modificazioni della dinamica.

Ma, tornando alla *clave*, è importante soffermarsi sull'identità che sussiste tra quella di *rafda* e quella di *sūssīa*. Per di più, le due strutture ritmiche condividono il *pattern* affidato al secondo *gwell*, deputato a restituire l'andamento della *clave* alla tessitura complessiva del pezzo. Ancora, il terzo *gwell* si trova in *sūssīa* come in *rafda* ad eseguire un diverso tipo di figurazione ritmica non riconducibile al metro principale. Prima però di soffermarsi sul rapporto che pare intercorrere tra le due strutture poliritmiche, prima cioè di giustapporre *sūssīa* a *rafda*, sarà bene procedere ad una disamina accurata della prima.

La corrispondenza tra la *clave* eseguita senza abbellimenti dal secondo *gwell* e il *pattern* attribuito al *bendir* – una variante della *clave* medesima – conferisce omogeneità al poliritmo, tanto più se si considera che pure il primo *gwell* condivide con entrambe le figurazioni gli stessi accenti, con l'aggiunta di una sincope (es. mus. 25). Proprio tale uniformità ritmica garantisce a *bendir* la possibilità di modificare all'occorrenza il proprio *pattern* senza che ciò comporti ricadute apprezzabili sulle sorti della macrostruttura ritmica (es. mus. 26). Ma è il terzo *gwell* ad essere investito del ruolo più rilevante nella poliritmia di *sūssīa* giacché, come in *rafda*, il *pattern* che gli compete risponde ad un'altra interpretazione del 6/8. Ancora una volta il terzo *gwell* si dissocia dalla pulsazione sottesa al 6/8 per abbracciarne una binaria terzinata, dando così luogo ad un nuovo metro (ess. mus. 27-28). Riproponiamo allora il *pattern* in una differente trascrizione, in modo tale da rendere conto della diversità ritmica che vi soggiace (es. mus. 29).

Il ricorso a tale *pattern*, già in sé significativo, si spinge tuttavia ben oltre la questione metrica. Le sue possibili variazioni sono infatti di estremo interesse, da una parte perché riconducibili a quelle di *rafda*, dall'altra perché assai articolate, al punto da sfociare nei più complessi fraseggi ritmici di tutto il repertorio delle *mʿalmat* (es. mus. 30).

Come si vede, il terzo *gwell* può scegliere di variare il proprio *pattern* in risposta a due modalità di base, la cui particolarità è però di essere suscettibili di sviluppo, nel qual caso disponendosi in due distinte macrostrutture (es. mus. 31). In sostanza, la più o meno marcata aderenza alla *clave* da parte di *bendir* e di primo e secondo *gwell* consente al terzo di suonare con ampio margine di libertà, concretamente espressa nella pressoché costante modificazione del proprio *pattern*. Sebbene anche il *bendir* abbia gioco nell'infrangere l'omogeneità ritmica di *sūssīa* mediante l'adozione di varianti, è senza dubbio il ruolo affidato al terzo *gwell* a essere di importanza capitale per la buona riuscita di *sūssīa*[38], vuoi per l'introduzione di un nuovo metro nel poliritmo, vuoi per la sua imprevedibilità.

In conclusione occorre menzionare l'intervento ritmico delle partecipanti ai rituali officiati dalle *mʿalmat*, il cui contributo è non scevro di interesse. Nella fattispecie, chi accompagna il ritmo di *sūssīa* con il battito delle mani effettua di fatto il raddoppio degli accenti sanciti dal terzo *gwell* nel suo *pattern* di base, esaltando così l'aspetto polimetrico della struttura ritmica (es. mus. 32).

2.5. Sūssīa e rafda

Se, come abbiamo segnalato, *rafda* può venire eventualmente eseguito in calce a *masmūdi* nelle veci di coda, simile operazione appare del tutto sistematizzata dopo l'esecuzione di *sūssīa*. In questo secondo caso la congruenza ritmica derivante dalla giustapposizione delle due strutture è davvero sorprendente[39] (es. mus. 33).

Quando la suonatrice di *bendir* – o il suonatore effeminato – intende transitare a *rafda*, ne esegue la *clave* incrementando la dinamica, talvolta accelerando repentinamente. Nell'arco di due di cicli di 6/8 gli altri strumenti si adeguano al nuovo tempo, al nuovo colore e alle nuove rispettive figurazioni, in un incastro perfetto. Nel caso in cui il passaggio da una struttura ritmica all'altra abbia determinato l'aumento della velocità di esecuzione, va sottolineato che tale esito è sempre il frutto del dialogo

tra le musiciste e le astanti. Esperibili variazioni di tempo sono cioè sottolineature narrative dell'accadimento presente, oppure ne costituiscono un'anticipazione o una provocazione. Ho già accennato al fatto che *sūssīa* è la struttura ritmica – nonché, più in generale, il repertorio – cui è assimilata la *ḥaḍra* dedicata (prevalentemente) a Lalla Malika. In questo senso il movimento da *sūssīa* a *rafda* risponde necessariamente alle esigenze di colei o colui che nel frangente si trova in stato di trance. Un brano di *sūssīa* della durata, più o meno, di una ventina di minuti dà adito alle musiciste di condurre gradualmente la *ḥaḍra* fino all'apice. L'insorgere di *rafda* rappresenta quindi il tramite per il raggiungimento del *climax*, ove ogni eventuale cambiamento della velocità di esecuzione della struttura ritmica è sempre funzionale al corretto svolgimento della *ḥaḍra*[40].

Ritornando all'analisi, si noterà che la giustapposizione delle due strutture non prevede, al contrario di *masmūdi*, un esplicito iato tra esse, ma anzi, osservando attentamente il passaggio, risulta subito evidente come al di là della sostanziale continuità metrica vi siano rilevanti similitudini tra i *pattern* espressi nell'una e nell'altra. Anzitutto, la *clave* è sostanzialmente la stessa in entrambe le strutture: in *sūssīa* il suo immediato sviluppo porta il *bendir* ad adottarne una versione più ricca sul piano dell'articolazione in guisa di *pattern*; pure in *rafda* si accenna a tale sviluppo, sfruttato però come ponte tra la *clave* e la nuova figurazione ritmica eseguita in struttura (es. mus. 34). Inoltre, le variazioni fatte proprie dal *bendir* tendono in ambo le strutture ritmiche alla medesima figurazione (es. mus. 35).

Se si tiene conto che *rafda* è generalmente più movimentato di *sūssīa*, il *pattern* svolto dal *bendir* nel primo potrebbe intendersi come una funzionale semplificazione di quello svolto invece nel secondo. Anche la figurazione ritmica espressa da *tābla* sembra suggerire in *rafda* una semplificazione del *pattern* di provenienza (es. mus. 36). La rinuncia al timpano più acuto e l'omissione di un accento permettono infatti maggiore agio nella lunga e frenetica reiterazione della figurazione ritmica. Nemmeno il secondo *gwell* sembra sottrarsi allo stesso tipo di ragionamento, dato che nell'una e nell'altra struttura è suo compito perpetuare la *clave* nella forma più limpida. Semmai, la differenza tra *sūssīa* e *rafda* concerne la diversa articolazione interna del *pattern,* che anche in questo caso risulta semplificarsi nella transizione dal primo al secondo (es. mus. 37).

Tutto ciò vale anche per il terzo *gwell*, che in *rafda* continua ad eseguire il *pattern* espresso precedentemente in *sūssīa*, semplificandone l'articolazione (es. mus. 38). Le complesse variazioni, soggette a sviluppo, apportate alla figurazione ritmica svolta in *sūssīa* vengono inoltre abbandonate nel transito al più agitato *rafda*, in cui il terzo *gwell* ne adotta di nuove. Tuttavia, proprio il raffronto delle variazioni operate nelle due strutture permette di rimarcare ancora una volta la corrispondenza che sembra sussitere tra *sūssīa* e *rafda* (es. mus. 39).

La prima variazione eseguita dal terzo *gwell* combacia nelle due strutture ritmiche, mentre la seconda variazione relativa a *rafda* risulta identica al *pattern* di base di *sūssīa*. Se si accetta il presupposto che i due *pattern* di base rappresentino il medesimo ritmo, semplicemente diversificato in termini di articolazione, si comprenderà bene come di nuovo si produca in *rafda* uno snellimento della figurazione ritmica a vantaggio di una maggiore velocità di esecuzione. In dettaglio, il consueto *pattern* svolto in *sūssīa* dal terzo *gwell*, caratterizzato appunto da due tipi differenti di colpo, riesce appiattito nel passaggio a *rafda*: a questo punto la variazione non riguarda più uno spostamento di accenti, difficile a praticarsi in velocità, bensì l'impiego di una nuova articolazione che, come ho precedentemente illustrato, comporta in *rafda* funzionali oscillazioni della dinamica.

Solo il primo *gwell* non trova alcuna corrispondenza tra i *pattern* espressi rispettivamente in *sūssīa* e in *rafda* (es. mus. 40). La figurazione ritmica proposta dal primo *gwell* è però di fondamentale importanza, giacché dota la struttura di *rafda* di un'ulteriore scansione metrica del poliritmo. Resta tuttavia che nonostante la mancanza di conformità tra il *pattern* eseguito in *sūssīa* e quello eseguito in *rafda*, il secondo sia tecnicamente più semplice di quello che lo precede, per meglio adattarsi a una superiore rapidità esecutiva.

Detto questo, è lecito supporre che la congruità metrica e ritmica che sussiste tra *sūssīa* e *rafda* possa testimoniare un qualche tipo di nesso tra le due strutture. Di fatto *rafda* appare complessivamente come una semplificazione di *sūssīa*, adatta dunque ad una maggior velocità di esecuzione. Se, allora, si accetta il presupposto che le due strutture ritmiche siano l'una la variazione dell'altra, pare ammissibile affermarne la parentela e la comune provenienza. A partire da due repertori distinti, *masmūdi* e *sūssīa*, che – propone Bruni (2013: 109-27) sulla base delle principali fonti storiche e dei dati raccolti sul campo – potrebbero avere origini differenti, *rafda*, la declinazione di *sūssīa* funzionale all'espletamento della *ḥaḍra* e perciò stesso connessa al movimento, diviene così una struttura ritmica a sé stante che contempla per estensione il movimento nel senso più ampio. Ma *rafda* entra in relazione anche con *masmūdi* e, innestandosi al suo interno, viene così a colmare lo iato geografico e storico tra i due repertori musicali. Come si vedrà, questa ipotesi sembra avvalorata dallo studio delle formule melodiche impiegate in *masmūdi* e *sūssīa*.

3. *Moduli melodici*

Lo studio dell'apparato canoro di *masmūdi* e *sūssīa* sembra attestare la netta frattura fra le due tipologie già affiorata nel corso dell'analisi delle relative strutture ritmiche. I circa quarantasei poemi cantati in *masmūdi*[41] presentano infatti tipi melodici eterogenei, mentre le concatenazioni di *zajal* che costituiscono i brani di *sūssīa* tendono invece a svolgersi su uno stesso riferimento scalare[42]. Né ritmo né melodie accomunano perciò i due repertori, il cui unico punto di contatto, quanto meno esplicito, pare essere la forma di canto responsoriale in cui ad ogni strofa declamata dal solista fa riscontro un *refrain* ribadito dal resto dell'ensemble, tecnica che avvicina inoltre le *mʿalmat* ad altri gruppi musicali confraternali operanti a Meknes, quali *Gnawa*, *ʿIsāwa* e *Ḥamadsha*[43]. Ogni *maya*[44] di *masmūdi* rimanda al Profeta o ad un particolare santo[45], dunque ad una specifica *qaṣīda*, ad una melodia peculiare con velocità di esecuzione e sfumatura dinamica predeterminate. Dal canto suo, anche *sūssīa* può rinviare ai santi marocchini nonché contemplare *zajal* rivolti ad Allah o a Maometto, ma si sostanzia essenzialmente nell'encomio di Lalla Malika[46], ove alle metamorfosi del modulo melodico corrisponde il passaggio da un *zajal* all'altro.

Tuttavia, lo si diceva, lo iato storico e geografico che separa *masmūdi* e *sūssīa* risulta superato in ambito rituale dalla consequenzialità dei due repertori che ottempera alla mediazione della struttura poliritmica *rafda*[47]. Quest'ultima – che, come si è visto, appare essere una variazione ritmica di *sūssīa* – agisce effettivamente da anello di congiunzione tra i due repertori sacri delle *mʿalmat*; un'attitudine – la affronteremo nelle pagine seguenti – che viene confermata dall'analisi delle formule melodiche ivi impiegate.

3.1. *Masmūdi*

La grande varietà dei moduli melodici, l'adozione di intervalli non temperati e il generale carattere pacato e contemplativo che contraddistinguono *masmūdi* danno adito all'ipotesi di ricostruzione storica di Bruni (2013: 109-27), secondo la quale esso deriverebbe dall'incontro di livelli culturali diversi. Le successioni intervallari su cui si articolano le melodie di questo repertorio sono sovente il risultato di giustapposizioni di tricordi, tetracordi o pentacordi. Questi ultimi, lungi dall'essere esplicitamente riconducibili ai più complessi *maqām* o *tabʿ* utilizzati in ambito musicale "classico"[48], danno però conto di un uso raffinato dell'espressione melodica, lasciandovi presumibilmente traccia di un mondo colto, cortigiano.

Dal confronto di un buon numero di brani musicali del repertorio *masmūdi* ho potuto constatare quanto sorprendentemente ampia sia la gamma dei modi melodici in uso in tale ambito. Sebbene l'analisi che ne propongo non possa certo pretendere di esaurire l'argomento[49], mi auguro che riesca quantomeno a fornire degli elementi utili alla comprensione del sistema melodico di *masmūdi*, qui abbordato attraverso lo spoglio di alcuni esempi a mio avviso emblematici.

Come già accennato, *masmūdi* obbedisce ad una forma di canto responsoriale nel quale il solista, che il più delle volte si identifica nel direttore della *ṭāʿifa*, cioè in colui o colei che suona il *bendir*, espone un modulo melodico la cui reiterazione è spezzata da un *refrain* eseguito dagli altri componenti dell'ensemble. Lungo il decorso di tale reiterazione il solista declama in successione le strofe del testo letterario, mentre l'intervento del resto della *ṭāʿifa* ne costituisce una sorta di ritornello. Sul piano musicale strofa e ritornello sono sovente identici e si dispongono sul medesimo numero di cicli ritmici, distinguendosi tuttavia nell'articolazione ritmica interna, il più delle volte perché subordinati alla scansione sillabica di un diverso testo corrispondente. Al solista è inoltre consentito di operare di volta in volta abbellimenti e ornamentazioni eseguiti attraverso l'impiego di tecniche di cantillazione che possono contemplare anche intervalli più piccoli di un semitono[50]. Come si vede nella trascrizione riportate[51] (es. mus. 41), a ogni frase musicale del solista ne corrisponde una di uguale lunghezza e struttura cantata dal "coro". Ognuna di esse si svolge su quattro cicli ritmici di *masmūdi*[52] e si suddivide in due semifrasi molto simili (es. mus. 42). Le semifrasi possono inoltre essere concepite come la somma di due incisi di differente lunghezza. Il dispiegarsi della frase intera si compie lungo un percorso melodico che ha per poli d'attrazione le note Do e Sib[53]. Il primo inciso relativo alla prima semifrase porta dunque dal primo polo Do al secondo Sib, successivamente assicurato nel secondo inciso. Il primo inciso della seconda semifrase, sostanzialmente identico quello equivalente nella prima, omette però il Do iniziale, ancora una volta a vantaggio del polo d'attrazione Sib. Spetta dunque al secondo inciso della seconda semifrase il compito di ricondurre a Do.

Il confronto tra le due versioni dello stesso modulo melodico, espresse alternativamente da solista e "coro", ne mette immediatamente a fuoco le differenze (es. mus. 43). La partizione interna delle due semifrasi operata dal "coro" si mostra per l'appunto diversa da quella agita dal solista, giacché i due incisi che le compongono si presentano della medesima lunghezza. Per di più, il Fa acuto che il

solista tange nella propria enunciazione è del tutto tralasciato dal "coro", che mai si spinge oltre il Mib. In ogni modo, tutti questi aspetti non intaccano la struttura del discorso musicale pronunciato dal "coro", che rispetta *in toto* la traiettoria che da Do riconduce a Do passando per Sib.

Ove si ordinino in una scala le altezze sulle quali è costruito il modulo melodico si ottiene quanto riportato nell'es. mus. 44. Ma tale successione di altezze cela tuttavia la sovrapposizione di un tricordo e di un tetracordo originati dai due poli d'attrazione del modulo melodico, Do e Sib (es. mus. 45). In effetti, anche se l'insieme delle altezze utilizzate nel brano può a prima vista ricordare il nostro modo maggiore, il modulo melodico in questione è al contrario caratterizzato dall'intervallo di terza minore Do-Mib, che rinvia, appunto, ad una sonorità minore, ove la funzione di Sib riesce assimilabile a quella del settimo grado di un modo dorico.

Assai diverso si presenta il secondo esempio qui preso in esame[54] (es. mus. 46). Ordinando in scala le altezze qui adottate, ne consegue infatti quanto si vede all'es. mus. 47. A un primo sguardo, l'insistenza del modulo melodico sulle altezze di La e Sib parrebbe improntarlo ad un tricordo discendente Do-La e ad un tetracordo discendente Sib-Fa. Tuttavia, l'intervallo di quinta giusta (Fa-Do) che avvia l'intervento del "coro" smentisce una tale interpretazione del modulo, lasciando piuttosto pensare ad un unico pentacordo discendente Do-Fa. L'itinerario melodico conduce appunto da Do (acuto) a Fa (grave), in un andamento che pur sottolineando le altezze La (a distanza di terza maggiore da Fa) e Sib (a distanza di quarta giusta) nel corso del suo svolgimento, sancisce infine il Fa quale baricentro della frase musicale. L'introduzione del Mi grave, che il solista impiega a guisa di nota di volta, ne è indubbiamente una conferma.

Anche in questo secondo caso le frasi intonate da solista e "coro" si equivalgono per durata e struttura, ancora una volta presentando qualche lieve differenza nell'articolazione interna. Complessivamente, le due frasi si sviluppano, come nell'esempio precedente, su quattro cicli ritmici di *masmūdi*, divergendo però nella modalità di reiterazione, qui doppia (es. mus. 48). La prima semifrase consente tanto al solista quanto al "coro" di avviarsi lungo il tragitto melodico che da Do arriverà a Fa, senza tuttavia portarlo ancora a termine, ruotando cioè nel primo inciso intorno a La e nel secondo intorno a Sib. È appunto nella seconda semifrase che si compie l'agognata discesa, realizzata nel relativo primo inciso senza interruzione della continuità. Il secondo inciso altro non fa che riaffermare la medesima soluzione melodica, pur rimarcando l'importanza che le altezze La e Sib rappresentano nell'economia del modulo tutto.

Al di là di eventuali abbellimenti e ornamentazioni che il solista può liberamente applicare ad un qualsiasi modulo melodico, non è raro che in *masmūdi* vengano impiegati intervalli non temperati. L'esempio seguente ne costituisce all'uopo una testimonianza[55] (es. mus. 49).

La presenza di due intervalli di seconda neutra (La-Sisb e Sisb-Do) nel tetracordo costruito su Sol è ciò che caratterizza il brano sopra trascritto. Come avveniva nei casi precedenti, solista e "coro" esprimono sostanzialmente il medesimo fraseggio reiterandolo due volte ciascuno e, una volta di più, il dipanarsi complessivo del modulo melodico viene a coprire quattro cicli ritmici di *masmūdi*. Ma, diversamente dal solito, tra la frase cantata dal solista e quella eseguita dal "coro" vi è un'importante differenza, ancorché – più che altrove – si dia una maggiore continuità sul piano dell'articolazione interna (es. mus. 50).

Il confronto tra le due frasi palesa l'identità della seconda semifrase eseguita dal solista con quella eseguita dal "coro", nelle quali si osserva il dispiegarsi del pentacordo discendente Re-Do-Sisb-La-Sol. Ad osservare il secondo inciso, oltre al Sol – donde il pentacordo sorge –, anche il La sembra godere di particolare rilevanza. Nel primo inciso della prima semifrase il solista evidenzia le altezze Sol e Do e attribuisce a Re funzione di nota di volta. Nel secondo inciso il Re viene però trasformato da nota di volta in estremo di un tetracordo che scaturisce da La. Il bilancio generale è quello di due tetracordi sovrapposti, uno implicito Sol-La-Sisb-Do ed uno esplicito La-Sisb-Do-Re, espressi contemporaneamente nella seconda semifrase (es. mus. 51). Ma se si esamina invece la prima semifrase nella versione offertaci dal "coro" la questione si complica. Rispetto a quanto operato dal solista, nel primo inciso il "coro" si spinge fino al Mi acuto, informandoci così di un'ulteriore possibilità melodica che poggia su di un nuovo tricordo Do-Re-Mi. Da quest'ultima considerazione si giunge dunque ad una nuova e più completa schematizzazione delle altezze utilizzate nel brano musicale qui analizzato, che credo dia conto dell'idea architettonica sulla quale la sua peculiare linea melodica è concepita (es. mus. 52).

Seppure per sommi capi, gli esempi fin qui proposti paiono sufficienti a descrivere la complessità e la varietà dei tipi melodici impiegati in *masmūdi*, permettendo altresì di formulare qualche considerazione generale sull'argomento. *De facto*, tutti i moduli melodici esaminati fino ad ora si dipanano attraverso quattro cicli ritmici di 10/4 e sovente vengono ripetuti due volte di seguito. E sempre contemplano frasi che cominciano e finiscono a cavallo di battuta o, per meglio dire, in levare. Ciascuno di essi condivide lo stesso tipo di organizzazione

del discorso musicale articolato in due semifrasi conseguenti e suddivise a loro volta in due incisi che ne determinano l'effettivo andamento e le relazioni formali interne. Ma l'ultimo caso di studio che intendo sottoporre al lettore è probabilmente il più interessante proprio perché non è riconducibile ai precetti formali di cui sopra, ponendosi perciò quale *unicum* nel repertorio sacro di *masmūdi*[56] (es. mus. 53). Come si evince dalla trascrizione, si ha qui a che fare con un modulo melodico che supera abbondantemente i quattro cicli ritmici, coprendone addirittura sei con l'aggiunta di 2/4. Di più, esso si organizza in maniera del tutto differente dagli altri fin qui trattati. A ciò si aggiunga che il blocco melodico composto da proposta solistica e risposta corale si sfasa di reiterazione in reiterazione rispetto alla generale organizzazione ritmica in 5/4, proprio in ragione del citato esubero di 2/4. Ne consegue un regolare ritardo, appunto di 2/4, che si somma a ogni ripresa della macrostruttura. Ma l'apparente disordine microstrutturale è risolto a livello macrostrutturale: le strofe che compongono la *qaṣīda* declamata in questo brano sono in tutto sei, così che alla fine dell'esecuzione dell'intero poema si ritorna alla posizione di partenza rispetto al ritmo soggiacente (es. mus. 55).

La sovrapposizione delle due versioni del modulo melodico intonate da solista e "coro" ne rende lampante la diversa durata, pur evidenziandone paradossalmente la comune organizzazione strutturale, ben più complessa di quella normalmente adottata in altri brani di *masmūdi*. In questo particolare caso il modulo melodico è infatti bipartito: all'enunciazione di una frase musicale, il cui discorso si articola come di consueto su due semifrasi, corrisponde uno sviluppo della frase stessa analogamente strutturato. Nell'economia di questa peculiare architettura formale, soltanto la prima semifrase relativa alla frase principale si presenta suddivisa in due incisi complementari.

Da un punto di vista squisitamente melodico il brano propone un nuovo colore modale marcato dalla presenza dell'intervallo di seconda aumentata Do-Re# (es. mus. 55). La frase principale del modulo insiste proprio su tale intervallo e sancisce l'altezza Si quale polo d'attrazione melodica. Il La funge da appoggiatura di Si nel primo inciso della prima semifrase e nella seconda semifrase, mentre nel secondo inciso della prima semifrase è invece usato per ottenere un effetto di sospensione del discorso musicale, disvelando peraltro la sovrapposizione dei due tricordi che compongono il modo melodico ivi impiegato (es. mus. 56). La sezione di sviluppo introduce nella sua prima semifrase il Mi acuto e si chiude sul La grave, illustrando cioè tutto il potenziale espressivo del modo melodico. Infine, la seconda semifrase recupera la centralità dell'altezza Si, dalla quale l'intero svolgimento melodico sembra in ultima analisi scaturire (es. mus. 57).

Nonostante quest'ultimo esempio di studio esibisca sul piano formale delle evidenti discontinuità con il resto del repertorio *masmūdi*, vi rientra tuttavia perfettamente quanto ad organizzazione del discorso melodico, ciò che permette di proporre un'ultima considerazione di ordine generale. Sulla base di quanto fin qui emerso è infatti possibile assumere che i percorsi tracciati dai moduli melodici impiegati in *masmūdi* tendono sempre a ruotare intorno ad un'altezza sulla quale è costruito il principale tricordo, tetracordo o pentacordo cui il modulo si riferisce. A tale altezza ne viene spesso contrapposta una seconda, generalmente collocata un tono sotto alla principale. La creazione di questo ulteriore polo d'attrazione garantisce l'alternanza di momenti di sospensione a momenti di stasi nello sviluppo del modulo melodico, instaurando il più delle volte un tricordo, tetracordo o pentacordo secondario e dunque un differente colore a complemento del principale.

3.2. *Masmūdi* e *rafda*

Nel paragrafo precedente si è accennato al fatto che, per dirla con CD, «chaque *masmūdi* a son *rafda* exceptionnel». Ma essendo *rafda* termine che afferisce ad una precisa struttura poliritmica e polimetrica, la peculiarità di uno specifico *rafda* va forse ricercata sul piano melodico o su quello poetico.

Se chi dirige la *ṭā'ifa* ritiene opportuno eseguire *rafda* dopo la declamazione di una *qaṣīda* di *masmūdi*, ne innesta la *clave* sulla struttura ritmica in corso di esecuzione in maniera tale da ridurre al minimo lo iato procurato dalla giustapposizione di poliritmi tra loro assai diversi. Il superamento dell'incompatibilità ritmica tra *masmūdi* e *rafda* è il più delle volte solo il frutto di una relazione di senso prodotta dai testi che vi vengono cantati. Nemmeno il significante viene perpetuato in *rafda*, in quanto ai lunghi versi di *masmūdi* – di norma suddivisi in due emistichi – succede un brevissimo inciso testuale ossessivamente ripetuto e raramente posto in continuità melodica con il testo poetico cui fa seguito.

Prendiamo allora in esame due brani di *masmūdi* e vediamo in concreto come la transizione da *masmūdi* a *rafda* venga risolta dal punto di vista canoro[57]. Il primo esempio che mi accingo ad illustrare rappresenta uno di quei rari casi nei quali è possibile rintracciare una spiccata continuità melodica tra il modo impiegato in *masmūdi* e quello che gli corrisponde in *rafda* (es. mus. 58). Questa trascrizione comincia nel momento in cui in *masmūdi* il "coro"

ripropone per l'ultima volta il modulo melodico enunciato dal solista, evento che segna l'esaurirsi del testo poetico della relativa *qaṣīda*. Dopo che chi suona il *bendir* si è occupato di assicurare la corretta transizione da *masmūdi* alla nuova struttura ritmica, può dunque avere luogo la ripetizione ossessiva del brevissimo inciso melodico che contrassegna *rafda*. Vale la pena di notare che, nella fattispecie, i due poli d'attrazione La e Do, altezze dalle quali originano i due tricordi su cui poggia il canto intonato in *masmūdi*, vengono in *rafda* abbandonati in favore del Sol, che da appoggiatura di La diviene la base di un nuovo tetracordo (es. mus. 59).

In *rafda* la reiterazione di un modulo melodico non è, come in *masmūdi*, funzionale alla declamazione di una qualche forma poetica, ma coincide anche sul piano letterario ad una martellante ripetizione della stessa peculiare formula testuale esplicitamente collegata nel suo contenuto alla *qaṣīda* che la precede. Non vi è regola quanto al numero di ripetizioni che debbono venire compiute prima di poter chiudere il brano musicale. Quando il solista-direttore lo giudica conveniente, provvede all'introduzione di un ulteriore modulo melodico ancora più conciso del precedente ed organizzato ritmicamente su di un'unica altezza. Tale operazione conduce il brano musicale verso il suo apice tensivo e funge contemporaneamente da chiamata a raccolta della *ṭāʿifa* che si predispone all'esecuzione della figurazione ritmica conclusiva in 4/4. Quest'ultimo modulo melodico di una sola nota è sovente funzionale alla ripetizione di uno dei novantanove appellativi di Allah, cui segue, in calce al brano e ormai parlando, l'indicazione di Maometto quale suo profeta[58] (es. mus. 60).

Il secondo esempio[59] che sottopongo al lettore riguarda invece la più comune frattura melodica prodotta dall'incontro di *masmūdi* e *rafda*, giacché quest'ultimo si impernia generalmente su moduli melodici sviluppati nello spazio sonoro di una terza maggiore (suddivisa in due seconde maggiori), cui possono venire aggiunti un semitono all'acuto a guisa di nota di volta o appoggiatura e/o un semitono al grave con identiche funzioni, sia che la struttura ritmica segua quella di *masmūdi* (o di *sūssīa*), sia che venga eseguita autonomamente (es. mus. 61).

Lo scarto prodotto dalla giustapposizione di un modulo melodico scaturito dalla somma di distinti tetracordi e di un sistema melodico basato sulla combinazione di tre altezze contigue può essere talvolta addirittura aggravato dalla generale relatività delle altezze. Ciò significa che, proprio in ragione della difformità dei moduli melodici adottati in *masmūdi* e *rafda*, è possibile che vi vengano intonati a partire da altezze differenti, senza cioè preoccuparsi di stabilire tra queste ultime alcun tipo di relazione. La brusca cesura melodica che ne può derivare è ben documentata dal nostro secondo esempio, nel quale la già netta rottura innescata dal passaggio da un modo costituito dalla sovrapposizione di due differenti tricordi (in *masmūdi*) ad uno ridotto a tre sole note (in *rafda*) viene ulteriormente accentuata dall'intonazione di quest'ultimo a distanza di una terza minore dal precedente (es. mus. 62). La specifica formula melodica qui cantata in *rafda* obbedisce in primo luogo ad esigenze metriche, dunque sul piano ritmico è funzionale al testo associato, nella fattispecie fisso. In altri casi – propaggini di *masmūdi* o brani a sé stanti costruiti su *rafda* – il percorso melodico La-Si-Do#-Si-La può infatti riapparire, ancorché scandito diversamente; del resto le possibilità risultano piuttosto limitate se ci si avvale solamente dell'ausilio di tre altezze.

Il compito di *rafda* non è però quello di reiterare all'infinito un solo modulo melodico né un testo fisso, sebbene, una volta subordinato a *masmūdi*, sia questo l'impiego principale che se ne fa. In effetti, qualora sia utilizzato a mo' di coda, *rafda* può essere sviluppato ulteriormente, inanellando una dopo l'altra brevi battute testuali precostituite o improvvisate su diversi moduli melodici. *Rafda* – lo si è detto ripetutamente – non sottostà, al contrario di *masmūdi* e *sūssīa*, ad un preciso repertorio poetico, ma si pone quale struttura ritmica duttile, facilmente adattabile a diversi contesti e occorrenze rituali, sulla quale si cantano brevi moduli melodici costruiti nello spazio sonoro di una terza maggiore. Con *rafda* la musica delle *mʿalmat* entra in contatto diretto con il contesto esecutivo e ad esso si adegua, descrivendolo o modificandolo. L'elasticità melodico-testuale che lo connatura[60] consente ai musicisti di perpetuare a piacimento l'esecuzione di un brano rendendone possibile l'adattamento a precise esigenze cerimoniali e permette loro altresì di chiamare direttamente in causa le astanti[61].

Si noti che il metodo corrente di ultimare una sessione di *rafda* è quello di adagiarsi sull'altezza intermedia delle tre principalmente utilizzate nei moduli melodici per innestarvi un ultimo modulo articolato su quella sola altezza. Tuttavia, in momenti di particolare tensione musicale, mentre sul versante strumentale si operano variazioni ritmiche e si orientano le cavità dei *gwell* verso i convenuti, il solista può decidere di spostare un tono sopra (o più) il modulo melodico cantato, traslandovi anche i successivi. Infine, il processo che conduce all'epilogo di un brano costruito su *rafda* riduce via via la durata dei moduli melodici in esso impiegati, in modo tale da incrementarne gradualmente la percussività. Il brano tende dunque a chiudersi una volta che il vertice tensivo, determinato dall'ultima figurazione melodica svolta, sia stato raggiunto. Ma

se una determinata situazione rituale lo richiede – specialmente nei casi di possessione – è possibile evitare di giungere fino al modulo melodico conclusivo, recuperando repentinamente un fraseggio più ampio e magari un baricentro tonale più grave, così da poter svolgere un'ulteriore *escalation* ritmica che da un relativissimo stato di quiete porta al raggiungimento di un *climax* tensivo. Questo procedimento elastico può essere riproposto svariate volte prima che si proceda alla chiusura del brano musicale, talvolta arrivando addirittura oltre i quaranta minuti di accesissima performance.

3.3. *Sūssīa*

Lo studio delle strutture ritmiche «purement *mʿalmat*», per usare un'espressione di CD[62], ha consentito di mettere a fuoco quel concorso di elementi che determinano la discontinuità tra *masmūdi* e *rafda*, del tutto affine a quella emersa nell'indagine sui moduli melodici svolta nelle pagine precedenti. Come però si è visto, la distanza tra *masmūdi* e *rafda* non investe soltanto la dimensione prettamente musicale poiché al primo corrisponde un repertorio vero e proprio, rigido, invariabile ed estremamente formalizzato, mentre il secondo si costituisce quale struttura ritmica fondante una forma elastica, modellata nelle maniere più disparate a seconda delle circostanze rituali. Per converso, l'analisi delle strutture ritmiche *mʿalmat* è servita anche a rintracciare delle spiccate similitudini tra *sūssīa* e *rafda*, che sembrano suggerire un qualche tipo di parentela. L'ipotesi avanzata nel paragrafo precedente, secondo cui *rafda* potrebbe essere una variazione – o, per meglio dire, una semplificazione – di *sūssīa*, sarà ciò che nelle prossime pagine sarà sottoposto a verifica, osservandolo però dal punto di vista dell'espressione vocale.

Sūssīa è un repertorio a sé stante, parallelo e complementare a *masmūdi*, la cui esecuzione complessiva, stando alle asserzioni di CD, richiede circa cinque o sei ore[63]. Si è già detto che, diversamente da *masmūdi*, esso contempla lunghi brani musicali – la cui durata media si aggira intorno ai venti minuti – nei quali si cantano uno dopo l'altro dei brevi componimenti poetici detti *zajal*. Analogamente a *rafda*, i pezzi musicali di *sūssīa* si caratterizzano per la forma flessibile, ove all'estemporanea determinazione di quest'ultima è chiamato a provvedere il cantante solista, libero di reiterare o di affiancare specifici moduli melodici. Ma tali moduli non sono, come in *rafda,* l'adeguamento musicale di un testo di poche sillabe, bensì di coppie di emistichi. A differenza di *rafda*, *sūssīa* è però un repertorio parzialmente formalizzato, giacché l'ordine di esecuzione dei moltissimi *zajal* che lo compongono non può, quantomeno in linea teorica, essere mai modificato[64]. Sta di fatto che la prassi invalsa asseconda la formazione di distinte *suites* poetico-melodiche, vale a dire di brani musicali diversi per il cui mezzo si configurano dei percorsi poetici il più delle volte predeterminati.

Al contrario dei moduli melodici propri di *masmūdi*, quelli di *sūssīa* non si fondano su modalità diverse, ma afferiscono sempre ad un comune riferimento scalare. Il numero di ripetizioni di ciascun modulo varia di esecuzione in esecuzione, ma soprattutto di *ṭāʿifa* in *ṭāʿifa*, dando conto della duttilita della forma poetica *zajal*, non immutabile come la *qaṣīda* associata a *masmūdi*. Anche *sūssīa* prevede infine una forma di canto responsoriale ove ad ogni intervento del solista ne corrisponde uno del "coro" e nel quale il *refrain* poetico espresso dal "coro" è svolto sullo stesso modulo melodico impiegato dal solista.

Veniamo allora allo svolgimento di un brano di *sūssīa* del quale si esamineranno, tuttavia, solo alcuni dei moltissimi moduli ivi impiegati[65]. Il primo sul quale intendo soffermarmi è il terzo in ordine di apparizione, che denominerò A[66] (es. mus. 63). A, sostanzialmente identico nelle sue due interpretazioni solistica e corale, è – sul piano ritmico – il frutto della reiterazione di una stessa formula sempre leggermente variata (es. mus. 64). Esso copre lo spettro sonoro che da Fa giunge sino a Mib[67], giocando nel suo incedere temporale tra i due poli d'attrazione melodica Sib e Fa stesso (es. mus. 65).

Il primo inciso relativo alla prima delle due semifrasi appare interamente dislocato nello spazio sonoro di una terza maggiore (Sib-Do-Re), con il Mib nella funzione di appoggiatura di Re. Il secondo inciso introduce dunque due nuove altezze, Sol e Fa, trovando su quest'ultima occasione di arresto. Infine, la seconda semifrase ripropone lo stesso schema della precedente.

Se si ordinano in successione scalare le altezze fin qui citate se ne ottiene la schematizzazione riportata nell'es. mus. 66. Siamo perciò al cospetto di una scala pentatonica, la stessa su cui vengono elaborati tutti i moduli melodici del repertorio di *sūssīa*.

Ma avanziamo nel nostro brano di due moduli, così da pervenire a ciò che si denominerà B[68] (es. mus. 67). Anche in questo caso la versione del solista e quella del "coro" si equivalgono, divergendo solo riguardo all'articolazione interna. Il solista, come di consueto, tende appunto a concedersi maggiori libertà interpretative, sia sotto il profilo ritmico, sia sotto quello dell'uso degli abbellimenti. Al lettore non sfuggirà però che questo secondo modulo si differenzia sensibilmente dal precedente in termini di durata e di struttura: la lunghezza e la forma dei moduli melodici impiegati in *sūssīa*

è in effetti assai variabile. Considerando però che tale repertorio concerne la *ḥaḍra* di Lalla Malika, la danza estatica dedicata al *ǧinn*, va da sé che i brani ad esso afferenti debbano sempre essere finalizzati al raggiungimento di un apice tensivo – o, talvolta, più di uno – in virtù del graduale accorciamento dei moduli melodici utilizzati, resi in tal maniera via via più martellanti (es. mus. 68).

Rivenendo a B, ripulito di ogni orpello melodico esso si mostra composto da due semifrasi formalmente e ritmicamente identiche, condotte però a un diverso esito melodico. La prima semifrase svolge nel suo primo inciso tutta la scala pentatonica che dal Re acuto va al Fa grave, per poi, nel secondo, risalire al Re in un percorso ad arco. La seconda semifrase è invece formata da un primo inciso, la cui discesa melodica risulta perfettamente conforme all'omologo precedente, al quale fa seguito un secondo che insiste sull'altezza di Sib, quella stessa da cui origina la scala pentatonica adottata.

L'ultimo esempio (C) che si affronterà qui[69] è utile ad illustrare come la varietà dei moduli utilizzati in *sūssīa* non riguardi solamente i diversi itinerari melodici tracciativi, né soltanto la loro estensione temporale, ma possa anche concernere l'organizzazione interna (es. mus. 69). In effetti, quantunque sia possibile suddividere C in due semifrasi complementari e, ad un livello inferiore, in quattro incisi, il dialogo interno tra i diversi elementi racconta di una peculiare organizzazione del discorso musicale (es. mus. 70). La prima semifrase non è qui il prodotto di due incisi complementari, bensì un periodo del tutto unitario. La mia arbitraria suddivisione di C va intesa soltanto quale strumento analitico atto a distinguere una prima sezione, in cui si percorre ad arco la terza maggiore Sib-Re, ed una seconda nella quale dal Re si scende al Fa omettendo il Sib. Nella semifrase viene di fatto illustrata tutta la scala pentatonica, facendone prima percepire all'ascoltatore il nucleo Sib-Do-Re, vale a dire l'intervallo di terza maggiore insito nella scala, e poi l'intervallo di quinta che separa il Re dal Sol e il Do dal Fa. La seconda semifrase non controbilancia strutturalmente la prima, ma ne rappresenta innanzitutto una contrazione – e perciò una reiterazione – in quello che ho segnalato come primo inciso, mentre nel secondo si assiste a un ribadimento del Sib quale altezza fondante il modulo melodico.

Ogni brano del repertorio di *sūssīa* prevede la concatenazione di circa una dozzina di moduli melodici – ovvero, sul piano testuale, di una dozzina di *zajal* – ai quali di norma segue l'avvio di *rafda* e delle sue formule responsoriali martellanti senza soluzione di continuità. In questa sede ho scelto, per ragioni di spazio, di sviscerarne solo tre, un lavoro che – per quanto limitato possa sembrare – consente comunque di formulare alcune considerazioni generali in materia. Il primo dato significativo che emerge dalla disamina dei moduli melodici di *sūssīa* è che il riferimento modale dal quale provengono può essere schematizzato in una scala pentatonica. Se già la struttura poliritmica alla base di *masmūdi* e quella relativa all'esecuzione di *sūssīa* risultano tra loro molto distanti, l'impiego in *masmūdi* di formule melodiche scaturite dalla sovrapposizione di tetracordi – la cui eterogeneità timbrica pare portare con sé le tracce di una dimensione musicale colta – stride se confrontato con l'uso in *sūssīa* di moduli esclusivamente originati da un unico riferimento scalare pentatonico. *Sūssīa* costituisce peraltro un repertorio diversamente concepito rispetto a *masmūdi*. Alla rigidità di quest'ultimo, che può considerarsi un sistema modulare solo se per modulo si intende un intero brano musicale, fa da contraltare l'elasticità formale di *sūssīa*, nel quale la modularità risiede invece nella possibilità di giustapporre in uno stesso brano un buon numero di formule melodiche distinte. In ambito rituale, l'estemporanea costruzione del senso fondata sulla scelta dei testi poetici cantati avviene in *masmūdi* a livello macrostrutturale, nella declamazione cioè di singoli brani musicali uno dopo l'altro, laddove in *sūssīa* si comprime nella microstruttura di una sola, ancorché lunga, esecuzione. In ultima analisi, alla staticità dei moduli melodici impiegati in *masmūdi* si contrappone la fluidità determinata dall'inanellamento estemporaneo di formule melodiche difformi operato in *sūssīa*, formule le cui durate e strutture risultano variamente assortite.

3.4. *Sūssīa* e *rafda*

Nel paragrafo precedente si è illustrato come la transizione da *sūssīa* a *rafda* avvenga senza iato, in un perfetto incastro ritmico. Dato tale accertamento, è stato inoltre possibile dimostrare la parentela delle due strutture, in conclusione l'una la variazione dell'altra. Resta dunque da provare se la suddetta affinità si riverberi in qualche modo anche sul versante melodico.

Se, come si è più volte ribadito, l'esecuzione di un brano di *sūssīa* comporta generalmente la *ḥaḍra*, la danza estatica in onore di Lalla Malika, si comprenderà come la transizione a *rafda* segnali l'estrema manifestazione del *ǧinn* nel corpo di una o più delle astanti. Terminata o meno che sia l'elencazione prevista di *zajal*, è compito di chi dirige la *ṭāʿifa* assecondare le esigenze delle convenute e di virare perciò a *rafda* qualora venga implicitamente o esplicitamente richiesto. Il passaggio si predispone allora sulla struttura ritmica di *sūssīa*, ove vengono adottati

moduli melodici più brevi e pulsanti. Di lì a poco può dunque essere compiuto l'innesto della nuova struttura ritmica sulla precedente, accompagnato da un incremento della velocità e della dinamica. Prendiamo quindi in esame il finale tensivo di un nuovo brano musicale di *sūssīa*[70] e vediamo come tutto questo concretamente avvenga (es. mus. 71). Nonostante la lunghezza, questa trascrizione – come d'altronde qualsiasi altra – non può rendere giustizia all'effettivo svolgimento di una transizione da *sūssīa* a *rafda*, né può davvero evocare la realtà di un brano di *sūssīa* pervenuto all'apice tensivo. Tutt'al più può dare ragione della maniera in cui i moduli di *sūssīa* si intersecano con quelli di *rafda*, cosa del resto non insignificante a volerne verificare la continuità.

Qual è dunque la relazione tra le formule melodiche che rimbalzano sulle note di una scala pentatonica assimilabili a *sūssīa* e i brevi o brevissimi moduli melodici che demarcano *rafda*? Di fatto, quelli di *rafda* appaiono contrazioni degli omologhi espressi in *sūssīa* e non solo in termini di estensione temporale, ma pure in termini di estensione melodica. Se la maggior parte dei moduli melodici di *sūssīa* esplora le possibilità della scala pentatonica, in *rafda* ci si limita allo spazio sonoro di una terza maggiore, intervallo già insito nella scala pentatonica medesima[71] (es. mus. 72). Tutto ciò non fa che ricondurci alle medesime conclusioni alle quali si era giunti in sede di analisi ritmica e, anzi, le conferma: *rafda* è l'esito di una semplificazione di *sūssīa* e ne rappresenta perciò una sorta di variazione. Lo studio dei moduli melodici consente però di ampliare di molto la portata di tale asserzione, anzitutto precisando che quanto si è definito come semplificazione atta a garantire maggiore agilità esecutiva a tempi più elevati è invero concepita come contrazione di *sūssīa*. *Sūssīa* e *rafda* sono, insomma, due strutture ritmiche complementari dotate di moduli melodici tra di loro consequenziali, la cui diversità si può cogliere solo se se ne accetta lo statuto di parti contigue e inscindibili di una stessa cosa. *Rafda* altro non è che la seconda parte di ogni brano di *sūssīa* e ne costituisce la fisiologica conseguenza, variamente connotata a seconda delle circostanze. E l'adattamento di *rafda* alla contingenza è garantito dalla sua indipendenza da forme precise di espressione poetica. La semplicità dei moduli melodici concepiti entro i confini di una terza maggiore assicura la possibilità di muoversi con grande libertà ritmica, di avvalersi cioè di linee melodiche efficaci che possono all'uopo venire facilmente adattate a non sempre prevedibili necessità metriche. Infine, questi moduli melodici possono essere eseguiti a partire da altezze diverse[72], allo scopo di controllare la tensione musicale vocalmente oltre che strumentalmente.

Rafda, altrimenti detto *l'amara*, è centrale nella prassi musicale delle *m'almat* di Meknes poiché, oltre a rappresentare l'estrema propaggine di *sūssīa*, è una struttura ritmica autonoma che assolve a svariate funzioni rituali ed è pure ciò che di *sūssīa* riesce ad entrare in rapporto con *masmūdi*. In *sūssīa*, *rafda* incarna la *ḥaḍra* nella sua essenza, nella sua più esplicita manifestazione, e per questo la riassume e la ipostatizza. Non stupisce allora che in molti casi concreti documentati da Bruni e Staiti le *m'almat* possano addirittura prescindere dall'elencazione di *zajal* nell'accompagnamento della *ḥaḍra* di Lalla Malika, sviluppando cioè il brano musicale direttamente su *rafda*[73]. L'autonomia di quest'ultimo è tale da poter dare luogo anche a brani musicali a sé stanti: ne fa fede il già menzionato *salatu salam*, utilizzato soprattutto per scandire le fasi rituali delle diverse cerimonie officiate dalle *m'almat*, ma che all'occorrenza può costituire il materiale melodico-testuale di base per una benedizione o un saluto indirizzato a qualcuno tra gli astanti, vuoi alla sposa in concomitanza con i suoi frequenti cambi d'abito durante le feste di matrimonio, vuoi ad una qualche importante personalità giunta sul luogo di culto o di festa. In definitiva, *rafda è il cardine che connette i due repertori sacri delle m'almat*. In quanto contrazione di *sūssīa* sul piano strutturale e in quanto sintesi dello stesso in termini di prassi, *rafda* ne segna l'incontro con *masmūdi* acquisendo una propria, terza declinazione, ancorché instabile. Ma la più artificiosa interpolazione di *rafda* in *masmūdi* trova la sua ragion d'essere sul terreno della narrazione poetica – giacché, lo ricordo, «chaque *masmūdi* a son *rafda* exceptionnel» –, fornendo altresì uno spunto per la danza e configurandosi ancora una volta quale contenitore di movimento. Che si tratti di danza rituale o spensierata, che si tratti di incorniciare arrivi o partenze o, ancora, di marcare il succedersi di differenti fasi rituali, *rafda* ha sempre a che fare con il divenire, controbilanciando la stasi contemplativa di *masmūdi* e forzando o assecondando gli stadi estremi delle cerimonie di possessione appannaggio di *sūssīa*.

4. *Conclusioni*

Si è visto che *masmūdi* e *sūssīa* si articolano su strutture poliritmiche profondamente difformi, improntate a modi melodici tra di loro non contigui. *Masmūdi* si presenta come un repertorio del tutto formalizzato, un agglomerato di brani musicali costruiti su uno stesso raffinato poliritmo in in 5/4 dal carattere pacato e contemplativo. Se a ciò si somma la grande varietà dei moduli melodici che vi vengono impiegati, frutto di giustapposizioni di tricordi, tetracordi e pentacordi, vedere in *masmūdi*

il riflesso di modelli colti, cortigiani, acquista una certa verosimiglianza. *Sūssīa*, viceversa, afferisce a una struttura poliritmica più agitata, il cui impianto polimetrico produce frequenti spostamenti d'accento tali da renderla funzionale al movimento, sia che si tratti di danza disimpegnata, sia che si tratti di *ḥaḍra*. I brani di *sūssīa* sono assai più lunghi di quelli che compongono *masmūdi* e tendono generalmente al raggiungimento di un apice tensivo. I moduli melodici che lo contraddistinguono sono moltissimi, ma tutti si informano al medesimo riferimento scalare pentatonico. Diversamente da *masmūdi*, essi sono inanellati uno dopo l'altro nel corso dell'esecuzione di uno stesso brano.

Ma l'analisi musicale non ha soltanto consentito di mettere in rilievo le differenze costitutive di *masmūdi* e *sūssīa*; ha permesso altresì di prendere atto delle modalità di intersezione dei due repertori sacri nei contesti rituali finalizzati all'evocazione dei *ğinn*. È dunque emerso che *rafda*, una delle strutture poliritmiche rivendicate dalle *mʿalmat*, funge da collante tra *masmūdi* e *sūssīa*, collocandosi generalmente in calce ai brani di ambo i repertori, nel primo caso in guisa di coda, nel secondo alla stregua di uno stretto ritmico atto al raggiungimento del *climax* musicale. Il poliritmo su cui r*afda* è concepito presenta una morfologia molto simile a quello che connatura *sūssīa*, fatto che già di per sé autorizza a supporre che tra i due vi sia un qualche tipo di parentela. La comparazione dei rispettivi moduli melodici non fa che confermare la continuità tra r*afda* e *sūssīa*, giacché quelli intonati nel primo si configurano quali contrazioni di quelli utilizzati nel secondo. Se si assume allora che *rafda* sia, in termini ritmico-melodici, una compressione di *sūssīa* – quindi una sua variazione –, si può dire che il suo innesto in *masmūdi* è davvero il vettore dell'incontro dei due repertori sacri delle *mʿalmat*. Tale intersezione è tuttavia problematica, poiché *rafda* implica una struttura poliritmica e polimetrica difficilmente conciliabile con quella su cui è imperniato *masmūdi*. E se il più delle volte la transizione da *masmūdi* a *rafda* ne evidenzia le fisiologiche differenze, in alcuni specifici e osservabili casi essa sancisce tra i due una sorta di equilibrio, quando cioè *rafda* rinuncia ai propri congeniti moduli melodici fondati sull'esplorazione dell'intervallo di terza maggiore – contrazione appunto della scala pentatonica di *sūssīa* – per adottare una porzione del modo utilizzato nel brano di *masmūdi* cui fa seguito. In definitiva, la messa a confronto di *masmūdi* e *sūssīa* racconta della loro strutturale divergenza, tanto ritmica che melodica, laddove la considerazione della prassi esecutiva delle *mʿalmat dà invece conto di un tentata, e per certi versi realizzata, confluenza.*

I testi poetici declamati in *masmūdi* sono organizzati in *qaṣīda*, forma poetica archetipica della cultura islamica, ciascuna contenuta in un peculiare brano musicale la cui unicità è garantita dall'impiego di un preciso modulo melodico. Nel corso delle cerimonie dedicate ai *ğinn* le *qaṣīda* di *masmūdi* circoscrivono una prima fase rituale con funzione evocativa (di santi, profeti, eroi, del *ğinn* Lalla Malika) e narrativa (miti di fondazione, descrizione di problemi, questioni di identità, ecc.). Quanto a *sūssīa*, è anch'esso un repertorio poetico-musicale, ma strutturato in lunghi brani nei quali si affiancano molteplici *zajal*, tipo poetico di matrice andalusa. Ancora, il termine *sūssīa* individua pure una seconda fase rituale che concerne l'incorporazione dei *ğinn* da parte degli astanti. Sebbene, durante lo svolgimento delle *lila*, in *sūssīa* possano venir convocate entità disparate, femminili come maschili, CD – il principale interlocutore di questa ricerca – dichiara che «*sūssīa* est la *ḥaḍra* de Lalla Malika»[74], instaurando tra il *ğinn* e il repertorio musicale sacro un nesso indissolubile. Si ascolti a questo proposito FA, un'anziana *mʿallema* di Meknes: «[…] qui a Meknes la nostra specialità è Lalla Malika, Lalla Ṭhuria hrzel e poi Lalla Mira. Ma la specialità per eccellenza è Lalla Malika. Tutte le altre restano a richiesta: se le invitate o quella che fa lo ḥinnā lo richiedono»[75]. Se è vero, insomma, che *sūssīa* costituisce lo stadio rituale votato alla trance di possessione, è altrettanto vero che, preso nella sua integralità di repertorio, *sūssīa* ha per baricentro la figura di Lalla Malika.

Questo saggio, lungi dall'esaurire l'argomento della musica *mʿalmat*, va inteso tutt'al più quale introduzione alla materia. Per arrivare a conclusioni definitive si dovrebbero *in primis* mappare tutti i moduli melodici di *masmūdi* e *sūssīa* fino ad essere certi di aver registrato la totalità dei brani poetico-musicali inerenti ai due repertori. Occorrerebbe poi discernere l'apparato testuale di entrambi, in maniera tale da poter esaminare da vicino e con conoscenza di causa il rapporto tra versificazione poetica e strutturazione dei modelli melodici. Ciò consentirebbe di mettere in chiaro le modalità di sillabazione dei testi poetici e la ripetizione o la frammentazione dei versi. La disamina sistematica delle *qaṣīda* e dei *zajal* su cui poggiano i due repertori, ai quali si aggiungono i brevi incisi poetico-melodici intonati in *rafda*, darebbe inoltre la possibilità di approfondire le relazioni di senso tra le diverse parti che compongono uno stesso brano musicale, sia sul versante della transizione da *masmūdi* a *rafda*, sia su quello del significato delle sequenze poetiche di *sūssīa*. A livello macrostrutturale, la conoscenza approfondita dei testi gioverebbe alla comprensione della costruzione del senso operata durante i rituali di trance, per stabilire, in altre parole, come

prenda forma la narrazione poetica di una cerimonia sulla scorta della successione dei brani eseguiti.

In fondo a questo contributo è d'obbligo, infine, spendere qualche parola sulle recenti peregrinazioni di *sūssīa*, che – come si è fatto cenno – da repertorio di pertinenza esclusiva di musiciste donne e musicisti effeminati di Meknes si trova attualmente anche accorpato a quelli di *ṭāʿifa* maschili *gnawa* e ʿisāwa. Il fatto è di grande interesse, poiché testimonia di nuove possibili rimodellazioni di *sūssīa* sulla base di altri stili musicali, segnando inoltre le attitudini rituali dei gruppi confraternali dai quali il repertorio viene accolto. Le odierne proiezioni di *sūssīa* non sono però che un frammento di un più ampio processo di intersezione musicale tra le molte compagini musicali operanti a Meknes. Le osservazioni fatte sul campo da Bruni e Staiti[76] hanno stabilito che ogni *ṭāʿifa* è in grado di offrire *lila* di trance nelle quali vengono evocati tutti i principali *ǧinn* del fitto "pantheon" cittadino, cosa che implica un generale livellamento delle peculiarità delle diverse consorterie sul terreno rituale. Un'indagine comparata delle modalità di convocazione dei *ǧinn* da parte di *ṭāʿifa* di differente affiliazione attende ancora di essere intrapresa.

Nel corso del mio soggiorno in Marocco, la sporadica frequentazione di AY, un *mʿallem gnawa*, mi ha condotto – seppure marginalmente – in questo territorio liminare, nella fattispecie nel considerare come gli *Gnawa* interpretino *sūssīa* e in che modo lo inseriscano nei loro repertori e, viceversa, di come le *mʿalmat* convochino in sede rituale i principali *ǧinn* di pertinenza *gnawa*. Ne è emerso che le compagini maschili fanno di Lalla Malika e di *sūssīa* un tutt'uno, nella misura in cui inseriscono l'esecuzione di una porzione del repertorio *mʿalmat* in una sezione di un brano musicale intitolato al *ǧinn*. Già un raffronto preliminare tra la versione *gnawa* di *sūssīa* e quella delle *mʿalmat* porta alla luce questioni non prive di rilevanza. Le due interpretazioni ricorrono a sistemi di intonazione tra di loro diseguali: ove le *mʿalmat* eseguono moduli melodici pentatonici afferenti a intervalli temperati, gli *Gnawa* si dotano di intervalli neutri, conservando soltanto quelli di quarta e di quinta giusta[77]. I gruppi maschili, che in *sūssīa* non impiegano di norma tamburi, ne trasformano inoltre il poliritmo originario. Si configura così un 12/8 condotto dal *hajhuj*[78], strumento centrale nell'universo musicale *gnawa*, entro il quale l'apporto percussivo si limita alla concussione dei palmi delle mani sul III ottavo di ognuna delle quattro terzine che compongono il metro[79]. Al contrario, presso le *mʿalmat* l'evocazione di *ǧinn* tradizionalmente associati agli *Gnawa*, come il nero Sidi Mimūn o il rosso Sidi Ḥammu, si avvale di una struttura poliritmica non inclusa tra quelle di pertinenza delle compagini femminili. Tale struttura, alla cui costituzione concorrono *tābla* (il direttore), *bendir*, *gwell*, *riq* e *darbūka*, ammicca esplicitamente alle due figurazioni ritmiche che gli *Gnawa* eseguono con i *qraqeb*[80], ornate dalle donne in virtù del proprio assetto percussivo votato alla poliritmia. Anche in questo caso si assiste nel passaggio da una *ṭāʿifa* all'altra al riadattamento dell'intonazione dei moduli melodici che ritrovano intervalli stabili nella loro declinazione femminile.

Per finire, i repertori sacri delle *mʿalmat* di Meknes restano un oggetto di studio ben lontano dall'essere esaurito. Sul piano analitico vi è ancora molto da fare, soprattutto riguardo al rapporto tra testi poetici e moduli melodici. Porsi ad affrontare le recenti intersezioni musicali di *ṭāʿifa* di diversa affiliazione non potrà che giovare alla qualità delle ricerche sulla musica delle *mʿalmat*, fungendo altresì da complemento utile alla comprensione dell'attuale conformazione dei riti femminili officiati da musiciste donne e da musicisti effeminati. Comparare gli svariati repertori dedicati ai *ǧinn* significa aprire nuove prospettive, poiché guardare uno specifico *corpus* musicale e poetico o uno specifico brano musicale da molteplici angolature potrebbe essere la leva giusta per chiarire le ripercussioni che il recente processo di rimescolamento repertoriale ha determinato nei diversi sistemi mitico-rituali confraternali. L'esplorazione di questo spazio liminare, tra continuità e riplasmazioni, tra incontri e scontri, altro non attende se non di essere compiuta.

Note

[1] Riporto qui alcune considerazioni della Bruni (2013: 14, nota 31), che in poche righe inquadra i principali aspetti e implicazioni del sufismo: «Il termine *ṣūfi*, secondo le definizioni più diffuse, sembra provenire dalla parola araba *ṣūf* ("lana") e veniva utilizzato in riferimento ai primi asceti musulmani che, come gli eremiti cristiani, indossavano capi di lana grossolana come segno di penitenza e di rinuncia alle vanità mondane. Il termine, sempre nella lingua araba, rinvia al concetto di "purità". Perciò *ṣūfi* significa anche "colui che ha un cuore puro" o "un eletto" (Nicholson 2002: 3). Storicamente, scrive Trimingham (1971: 2-3): "Sufism was a natural development within Islam, owing little to non-Muslim sources, though receiving radiations from the ascetical-mystical life and thought of eastern Christianity. The outcome was an Islamic mysticism following distinctive Islamic lines of development. Subsequently, a vast and elaborate mystical system was formed which, whatever it may owe to neo – Platonism, gnosticism, Cristian mysticism, or other systems, we may truly regard, as did the Sufis themselves, as the inner doctrine of Islam, the underlying mystery of the Qur'ān'. […] Sufism in practice is primarily contemplative and emotional mysticism. As the organized cultivation of religious experience it is not a philosophical system, though it developed such a system, but it is a 'Way', the Way of purification. […] Sufi teaching and practice were diffused throughout the Islamic world through the growth of particular Ways which were disseminated among the people through the medium of religious orders, and as a religious movement displayed many aspects"».

[2] Letteralmente "maestre artigiane". I primi riscontri etnografici di tale indagine sono pubblicati in Staiti 2012.

[3] Si tratta di *Confraternite e riti femminili in Marocco:* masmūdi *e* ***sūssīa (***Bruni 2013), ove si tratta inoltre dello statuto ambiguo delle compagini *mʿalmat*: musiciste professioniste di sesso femminile, per lo più donne sole o vedove, socialmente marginali in un Paese nel quale è evidente l'egemonia sociale e politica maschile, e musicisti effeminati, in un Marocco che condanna omosessualità e diversità di genere facendone dei reati penalmente perseguibili.

[4] La *qaṣīda* è la forma poetica archetipica della letteratura islamica dalle sue origini ai giorni nostri (a tal proposito si vedano Krenkow e Lecomte 1976; Allen 2006: 83-161; Toelle e Zakharia 2010: 57-110 e Spearl e Shackle 1996) mentre il *zajal* è un componimento poetico di origine andalusa la cui invenzione è convenzionalmente attribuita al poeta *ʿAbd Allah Muhammad al-Marwānī* (888-940), attivo presso la corte omayyade di Cordova (sull'argomento si vedano Schoeler 1992 e 2001; Guettat 1980: 126-37; Allen 2006: 101-4; Toelle e Zakharia 2010: 103-6).

[5] I *ǧinn* sono esseri invisibili, simili agli uomini per attributi e organizzazione sociale. Al centro dei culti pagani della penisola arabica preislamica, trovarono successivamente spazio nel Corano tra le creazioni di Allah (Bausani 2001: 544).

[6] Si badi però che alle *mʿalmat* non pertiene soltanto l'ufficio dei rituali notturni finalizzati alla trance di possessione, le *lila*, giacché queste si esibiscono anche nel corso di feste di matrimonio, di nascita o circoncisione, in particolare durante gli spezzoni rituali squisitamente femminili, quali, ad esempio, l'applicazione del *ḥinnā* su mani e piedi della sposa. In questo scenario le attuazioni musicali delle *mʿalmat* si limitano al repertorio *masmūdi* e all'esecuzione di quei brani d'intrattenimento che concorrono alla costituzione di un ulteriore repertorio musicale, in questa sede tuttavia non trattato.

[7] Sono molte le formazioni musicali confraternali che a Meknes prestano la loro opera a pagamento. Oltre a quelli femminili di *mʿalmat*, se ne annoverano molte altre, specie maschili, affiliate alle confraternite *Jīlāla, ʿIsāwa, Hamadsha* e *Gnawa*. Ognuna di esse intrattiene tradizionalmente rapporti privilegiati con uno o più *ǧinn*, il cui culto necessita di peculiari competenze musicali e rituali. Stando alle informazioni raccolte da Bruni e Staiti, circa quarant'anni fa i diversi gruppi musicali confraternali hanno iniziato ad integrare nei propri repertori anche stralci di quelli altrui, rimodellandoli secondo il proprio stile musicale e le proprie attitudini cerimoniali, allo scopo di rendersi maggiormente competitivi sul mercato dei rituali di possessione intitolati ai *ǧinn*. Se ciò ha implicato un generale livellamento e una certa omologazione delle varie *ṭāʿifa* (o gruppi musicali confraternali), l'esame comparato delle modalità di scambio e di assimilazione dei repertori resta di grande interesse, specialmente nel rilevare cosa di essi venga conservato sul piano musicale e rituale nel passaggio da un gruppo confraternale all'altro e cosa invece venga riplasmato e come. Sui *Jīlāla* si veda Lahmer 1986, sugli *ʿIsāwa* Nabti 2010, sugli *Hamadsha* Crapanzano 1973 e sugli *Gnawa* Pâques 1991, Hell 2002 e Claisse 2003. Tuttavia, sebbene la bibliografia sulle confraternite marocchine sia ben nutrita, resta lacunosa la prospettiva etnomusicologica sull'argomento. Eccezion fatta per alcune considerazioni di Maisie Sum (2011) sulla musica *gnawa* e una monografia di taglio piuttosto divulgativo sugli *ʿIsāwa* di Meknes (il già citato Nabti 2010), non esiste ad oggi letteratura etnomusicologica che approfondisca analiticamente i repertori confraternali marocchini.

[8] Gli *Gnawa* sono una confraternita maschile presente in tutto il Marocco che si ritiene discendente degli schiavi neri provenienti da un Sudan mitico. Secondo la rico-

gnizione storica di Pierre-Alain Claisse, gli *Gnawa* potrebbero effettivamente essere gli eredi di quegli schiavi portati in Marocco nel XVI secolo dopo la presa di Timbuctù da parte del sovrano sadiano Ahmed El Mansour (1578-1603), che la sottrasse all'impero Songhay (Claisse 2003: 33-35).

[9] Per quanto essenziale, la definizione di *malḥūn* proposta da Mohamed El Haddaoui (2014: 73) aiuta a cogliere i tratti fondamentali del genere: «Le *malḥūn*, qui vient du mot 'talhin' (composition), consiste en une pièce de poésie chantée (*qaṣīda*), souvent écrite en dialecte marocain». Nella *Guide Bibliographique de Melhoun*, Ahmed Amine Dellai (1996: 17-18) scrive: «Le poète de Melhoun ne compose pas, comme le poète du classique, sous l'œil du maître du panthéon poétique arabe […], il compose dans sa langue maternelle une langue désacralisée à partir d'une tradition bien intégrée. Le Melhoun a connu, tant au niveau de la forme que des thèmes, des innovations successives qui l'ont fait passer de la *qacida* monorime et monothématique du type ancien à une prose poétique assonancée où s'entremêlent les thèmes, sans oublier une incursion sans lendemain dans le vers libre avec el-Mérini. Tour à tour grave, inspiré, amoureux, enjoué, burlesque, obscène, repenti, sentencieux, mordant, humble, révolté, délicat, libertin, dévot, visionnaire, pornographe, courtisan, combattant, le poète de Melhoun puise à pleines mains dans la vie palpitante des gens qui l'entourent et dont il est le seul média et le théâtre» [citazione riportata in Bruni 2013: 111]. Va inoltre notato che con il termine *malḥūna* ci si riferisce a tre dei sette generi poetici riconosciuti dai trattatisti arabi medievali, tra i quali figura il *zajal* (Allen 2006: 102). Con *malḥūna* si definiscono infatti quei tipi di poesia che adoperano un arabo diverso da quello propugnato dai grammatici, cosa che forse spiega perché la *qaṣīda*, della quale il *malḥūn* fa largo uso, sia nota come *qaṣīda zajaliyya* (Pellat 1991: 247). Ed è altrettanto conveniente rilevare che nell'impiantamento del *malḥūn* marocchino ebbero gioco le comunità ebraiche provenienti dall'Andalusia dopo la cacciata, il cui principale centro di raccolta fu dal XVI secolo Fes (si veda El Haddaoui 2014). In Andalusia la tradizione poetica ebraica andò peraltro arabizzandosi nelle forme e nei generi, soprattutto a Cordoba (si veda Scheindlin 1996).

[10] Il principale riferimento di tutte le trascrizioni qui riportate è una registrazione audio-video raccolta dal professor Staiti e da me in data 6/6/2013. In tale occasione CD ha riunito la propria *ṭāʿifa* (o gruppo musicale confraternale) in casa sua consentendoci di filmare l'esecuzione di tutte le strutture ritmiche del repertorio *mʿalmat* astratte dai repertori di pertinenza. Il confronto di questo materiale con le moltissime esecuzioni rituali di *ṭāʿifa mʿalmat* registrate da Bruni e Staiti mi ha dunque permesso di verificare le costanti della prassi esecutiva ritmica, così come le possibili variazioni dei singoli *pattern* ritmici. Durante la sessione del 6/6/2013 CD ha inoltre fornito la nomenclatura delle diverse strutture ritmiche del repertorio delle *mʿalmat*, accennando anche alle funzioni rituali di ognuna di esse.

[11] Le informazioni orali raccolte da Bruni e Staiti indicano che, qualora una *ṭāʿifa mʿalmat* scelga di dotarsi di strumenti a corda (nella fattispecie l'*ʿūd*) o a fiato, ciò implica necessariamente l'inserimento nell'organico di professionisti di sesso maschile. Tale evenienza non si è però mai concretamente presentata nel corso delle nostre ricerche sul campo. Parrebbe tuttavia ragionevole supporre che l'allargamento dell'ensemble *mʿalmat* rientri nella più ampia opera di rinnovamento della tradizione intrapresa da CD, soprattutto se si tiene presente che l'unica prova tangibile di questo arricchimento del tessuto sonoro si trova nella serie di registrazioni commerciali della *ṭāʿifa* da questi diretta. Mi sembra inoltre opportuno rimarcare che in questo caso l'introduzione di strumenti alieni alla consueta composizione di un ensemble *mʿalmat* non riguarda il repertorio sacro di *masmūdi*, bensì due brani di *sūssīa* rispettivamente dedicati a Lalla Malika e a Lalla Mira (ulteriore entità invisibile femminile il cui culto è specialmente rivendicato dalla confraternita *Gnawa*: si veda in particolare Paques 1991).

[12] Occorre precisare che nell'area di Meknes la polirimia non concerne soltanto i gruppi musicali *mʿalmat*. Durante le mie ricerche sul campo ho potuto infatti constatare che anche le compagini maschili *hamadsha* possono talvolta far ricorso a poliritmi. Tuttavia, solo gli ensemble *mʿalmat* sono composti esclusivamente di tamburi, peculiarità che li rende particolarmente avvezzi a tessiture ritmiche complesse.

[13] Sugli aspetti propriamente contenutistici dei poemi di *masmūdi* si vedano le interviste a CD riunite in appendice a Bruni 2013. Sulla dedica delle *qaṣīda*, lo stesso CD mi ha spiegato che durante l'esecuzione di *masmūdi* il direttore dell'ensemble *mʿalmat* rende noto ai componenti del gruppo il brano che intende eseguire denominandolo *maya*, cui segue il nome del santo personaggio al quale è consacrato. Tutto ciò ha trovato conferma in una successiva conversazione tra me e NY. L'ascolto meticoloso di una porzione – circa una dozzina – delle quarantasei *qaṣīda* di *masmūdi* in compagnia di Mohamed Said Moussamih, un caro amico di origine marocchina, mi ha permesso di verificare quanto affermato da CD e NY, fermo restando che per giungere a conclusioni definitive bisognerebbe prima passare in rassegna tutti i poemi che compongono il repertorio.

[14] Tamburi a cornice rotondo monopelle, con o senza piattini applicati. «Quelli […] privi di piattini sono detti in genere – come in tutto il Maghreb – *bendir*; quelli dotati di piattini se di grandi dimensioni sono detti *deff*, o anch'essi *bendir*. […] Quelli la cui cornice è più alta

(anche 15 o 20 cm., su un diametro di 30-35 cm.) e i piattini più spessi e larghi (fino a 10-12 cm.) spesso sono impiegati nei riti *ṣūfī*. I tamburelli dotati di piattini e di piccole dimensioni (in genere circa 22 cm. di diametro x 5 o 6 di altezza del supporto) […] vengono detti *riq* o *tar*. […] All'interno corre, a contatto con la membrana, una doppia cordicella, che arricchisce con la propria vibrazione il suono dello strumento. A volte all'interno della pelle è racchiuso anche un corpo duro, con funzione di crepitacolo» (Bruni 2013: 132, nota 329).

[15] *Tābla* è costituito di una coppia di tamburi a caldaia. «*Tābla* è femminile, ma incorpora due parti: il timpano più grande della coppia è maschio, il più piccolo femmina. Sebbene il suono sia al contrario: 'dom' è femmina, 'tak' è maschio. […][I legacci delle membrane di *tābla*] sono d'intestino di capra, le membrane di pelle di cammello» (Staiti 2012: capitolo 1.8).

[16] Il *gwell* è un tamburo a calice dotato di una sola membrana in pelle di capra.

[17] L'aggiunta di un sesto elemento al nucleo primario della *ṭāʿifa* può talora coincidere con l'adozione di un apprendista, la cui gavetta musicale si svolge soprattutto in sede rituale.

[18] Il *darbūka* è un tamburo a calice in terracotta dotato di una sola membrana in pelle di pesce o di capra. Le sue versioni più aggiornate, oggi maggiormente diffuse e più sonore, sono invece in alluminio e dotate di una membrana in fibra sintetica.

[19] Mi sembra opportuno sottolineare che in *masmūdi*, *rafda* e *sūssīa* il *darbūka* sostituisce esclusivamente il terzo *gwell,* valorizzandone perciò le figurazioni ritmiche ai danni di quelle proprie degli altri due. Tutto ciò dà conto della cruciale importanza dei *pattern* enunciati dal terzo *gwell*, i cui accenti risultano indispensabili alla determinazione di *masmūdi*, *rafda* e *sūssīa*.

[20] Termine che nella musica afro-cubana definisce contemporaneamente uno strumento idiofono a concussione ed un preciso *pattern* ritmico, da esso prodotto, atto a predefinire gli accenti su cui poggerà la struttura ritmica del brano musicale (per approfondimenti si veda Ortiz 1952).

[21] La spiegazione di CD nella già citata tornata di registrazioni del 6/6/2013.

[22] Nell'occorrenza di certi rituali ai quali ho assistito sul campo, ho potuto constatare come il battito delle mani dei convenuti rispondesse in tutte le strutture ritmiche eseguite dalle *mʿalmat* a *pattern* precisi. Durante il mio soggiorno in casa di CD ho così deciso di interpellare alcune donne, facendomi spiegare in dettaglio le modalità di tale prassi. Per quel che in particolare concerne *masmūdi*, ho avuto modo di ascoltare a lungo – e dunque di interiorizzare – la figurazione ritmica riportata in partitura nella circostanza di una cerimonia di *ḥinnā* intitolata a Malika in data 29/5/2014. Nell'occasione, su esplicita richiesta di ID – la protagonista del rito –, le *mʿalmat* hanno rinunciato alla loro consueta esibizione limitandosi ad intonare qualche *qaṣīda* sostenuta soltanto dalla concussione dei palmi di interpreti e astanti.

[23] Stando poi alle informazioni che ID mi ha fornito durante una conversazione non registrata, nei rituali intestati a Lalla Malika l'adesione ritmica del pubblico andrebbe addirittura posta in relazione con l'avvento stesso del *ǧinn*. Non si dimentichi che *masmūdi* costituisce già di per sé un invito per Lalla Malika. Se dunque un'astante manifesta coinvolgimento e non può fare a meno di battere le mani o di percuotersi una qualsivoglia parte del corpo, ciò indica che il *ǧinn* sta "salendo" («c'est le *ǧinn* qui monte»). Secondo ID, la possessione rituale *è qualcosa* che dal basso tende ad andare verso l'alto, qualcosa che dalle estremità inferiori, poco a poco, raggiunge la testa. Se, allora, ascoltando *masmūdi* si inizia a scandire il ritmo con il piede, ciò è il segno della presenza di Malika a livello del piede medesimo, se invece ci si percuote la coscia significa che il *ǧinn* è quasi giunto alla metà della sua scalata e così via ascendendo. E allorché Malika sia arrivata alla testa, non sarà più possibile sfuggire alla *ḥaḍra*, la trance di possessione.

[24] Allo scopo di evitare di aggiungere confusione, adotterò di qui in avanti solo il termine *rafda*.

[25] Anche questa informazione è contenuta nella registrazione del 6/6/2013.

[26] Grazie al materiale audiovisivo raccolto da Bruni e Staiti ho potuto confrontare quanto da me direttamente osservato sul campo con molti altri rituali dedicati a Lalla Malika. Da tale studio comparato emerge chiaramente che il canto *salatu salam*, una benedizione rivolta al profeta Maometto, viene sempre intonato sulla struttura ritmica di *rafda* e replicato più volte nel corso di una stesso rituale a segnalare l'avvio di una nuova fase. Ad esempio, nel corso di una qualsivoglia cerimonia di *taifor* – che letteralmente designa un vassoio circolare metallico, deputato alla celebrazione, sul quale vengono disposti dolciumi di vario genere offerti a Malika e che dunque, per estensione, può ben definirsi un banchetto –, *salatu salam* dà avvio al rituale quando gli ospiti cominciano ad arrivare agli appartamenti della festeggiata, per poi essere riproposto al momento dell'ingresso in scena del vassoio sacro. Anche in contesti non direttamente collegati al culto dei *ǧinn*, quali matrimoni, circoncisioni ecc., *salatu salam* assolve alle medesime funzioni o viene eseguito per accogliere qualche importante invitato.

[27] Il termine *ḥaḍra*, letteralmente "presenza", si riferisce alla pratica del *dhikr* – la ripetizione ossessiva del nome divino – generalmente svolta di settimana in settimana dai confratelli *ṣūfī* presso la propria *zāʾwyya* (loggia confraternale). Va tuttavia specificato che la "presenza" che determina il *dhikr* non è però, come si potrebbe pensare, quella di Allah, bensì quella del Profeta (Rouget 1986: 354-8). Nel culto dei *ǧinn* il termine *ḥaḍra* afferisce alla "presenza" dell'entità chiamata in causa con il ricorso a musica, incensi e colori, che si rende così manifesta attraverso il corpo di chi ne è posseduto.

[28] Singolare di *mʿalmat*, dunque "maestra".

[29] Si veda a questo proposito il capitolo successivo: *Moduli melodici*.

[30] Diversamente da *masmūdi*, il cui assetto dinamico complessivamente non va soggetto a cambiamenti rilevanti, l'esecuzione di *rafda* segue un andamento oscillatorio nel quale si tende ciclicamente al raggiungimento di un *climax*. A tale scopo le varianti ritmiche operate da *bendir* e, come si vedrà, quelle timbriche operate dal terzo *gwell* permettono di inspessire repentinamente la tessitura ritmica complessiva e di produrre un altrettanto improvviso incremento dinamico, sempre mediato da sguardi e segnali di vario genere del direttore della *ṭāʿifa*. Questa azione di rinvigorimento della dinamica compendia e dà conto del dialogo che durante la performance si instaura tra musiciste e astanti. Che si tratti di puro *divertissement* o di una sessione di trance, le varianti di *bendir* e *gwell* sono adottate quando il trasporto coreutico perviene all'apice, quasi a sostenerlo, o, altrimenti, per provocarlo. Ciò implica pure la modificazione dell'orientamento degli strumenti a percussione: i *gwell*, normalmente poggiati trasversalmente sulle ginocchia delle musiciste, vengono sollevati con la mano sinistra e percossi con la destra, in modo che le cavità dei calici siano rivolte verso le astanti, come a convogliarne su di esse le vibrazioni. A questo proposito, non è raro che durante l'evocazione dei *ǧinn* o la *ḥaḍra* una o più donne possedute dallo spirito si avvicinino alle percussioni protendendo il capo e che facciano con le mani il gesto di "raccogliere" il suono per portarlo alle orecchie.

[31] Sebbene la giustapposizione di *rafda* a *masmūdi* sia sovente la prassi, è ben lungi dall'essere un obbligo. Ne fa fede, ad esempio, la registrazione del *taifor* di Malika organizzato nel *rihad* di CD in data 30/6/2014: nella fase rituale precedente al banchetto furono eseguiti dei brani di *masmūdi* seguiti puntualmente da *rafda*, viceversa, durante il convito *rafda* venne del tutto omesso.

[32] Questa trascrizione è desunta da un brano di *masmūdi* eseguito in data 16/4/2014 dalla *ṭāʿifa* di CD nel corso di una cerimonia di *ḥinnā*. Va precisato che, sebbene nella maggior parte dei casi la concatenazione tra *masmūdi* a *rafda* sia quella qui illustrata, non mancano delle eccezioni giacché l'incastro tra le due strutture ritmiche non sempre avviene o riesce senza che tra queste si verifichi una cesura.

[33] Informazione estrapolata dalla seduta di registrazione del 6/6/2013.

[34] A detta di NY, aperti riferimenti a Lalla Malika sarebbero circostanziati unicamente in *sūssīa*. Ma sebbene la traduzione di una porzione consistente di brani di *masmūdi* sembri avvalorare l'opinione della *mʿallema*, CD afferma invece il contrario (si vedano le appendici in calce a Bruni 2013).

[35] È fuori di dubbio che in *sūssīa* prevalga la figura di Lalla Malika. Nondimeno, come testimoniano le interviste a CD riunite in appendice a Bruni 2013 e la traduzione di un lungo spezzone di *sūssīa* (registrato il 16/7/2013), gentilmente messa a mia disposizione da Mohamed Said Moussamih, accanto a Malika possono venire nominate altre entità femminili, quali Ṭhuria e *ʿAisha*.

[36] Oltre alla citata asserzione di CD del 6/6/2013, che fa peraltro di *sūssīa* una prerogativa della *ḥaḍra* di Malika, in una conversazione avuta con una *ngāfa*, ospite stabile nel *rihad* di CD, è venuto senz'altro in chiaro il nesso tra *sūssīa* e *ḥaḍra*.

[37] Come già accennato altrove, non è raro che ensemble confraternali *ʿisāwa* e *gnawa* eseguano su richiesta *sūssīa* nel corso di riti di trance. Mentre i primi ricorrono all'identica struttura poliritmica, ancorché semplificata, e agli stessi moduli melodici delle *mʿalmat*, i secondi rimodellano *sūssīa* per adattarlo al proprio organico e ne intonano diversamente i moduli melodici.

[38] Come ho precedentemente illustrato, l'ensemble *mʿalmat* consta abitualmente di cinque elementi. Tuttavia, mi è capitato di assistere ad una cerimonia dedicata al settimo mese di gravidanza di una sposa (9/5/2014) con il concorso di un gruppo musicale ridotto a sole quattro percussioniste. Questa formazione quadripartita – lo conferma l'archivio audiovisivo messo insieme da Bruni e Staiti – non è inconsueta e può dipendere da esigenze di committenza (si veda per esempio la cerimonia dell'*ḥinnā* registrata in data 16/4/2014). In questa sede è rilevante osservare che la rinuncia ad uno strumento si traduce sempre nella mancanza di un *gwell*. In tutti i casi, è il *pattern* normalmente conferito al primo *gwell* a farne le spese anche se, soprattutto in *rafda* e *sūssīa*, il secondo *gwell* può all'occorrenza alternare la propria figurazione ritmica a quella assegnata al primo. Tutto questo sembra suggerire l'importanza del terzo *gwell*, cui sono sempre attribuiti *pattern* imprescindibili: se in *masmūdi* si tratta di una figurazione ritmica svolta su 10/4, il cui accento sul IV quarto caratterizza l'intera struttura, in

rafda e in *sūssīa* si ha invece a che fare con figurazioni espresse in un metro diverso, le cui variazioni danno luogo nell'uno ad un incremento della dinamica, mentre implicano nell'altro frequenti spostamenti di accento, utilizzati per spezzare la complessiva omogeneità ritmica della macrostruttura.

[39] Questa trascrizione attinge da una registrazione di *sūssīa* dovuta a Bruni e Staiti in data 16/7/2013. La *ṭāʿifa* in questione è quella di ZZ, un'anziana *mʿallema* di Meknes.

[40] È d'obbligo specificare che solo ed esclusivamente in *rafda*, nella danza o nello stadio culminante della *ḥaḍra,* le suonatrici sono solite riorientare le cavità dei propri *gwell* verso le astanti, quando più che mai c'è bisogno della partecipazione martellante del ritmo.

[41] Stando alle asserzioni di CD raccolte da Bruni e Staiti e riportate in appendice a Bruni 2013, il numero di *qaṣīda* che formano il repertorio di *masmūdi* sarebbe appunto di quarantasei. Ancorché non si tratti di un'informazione verificabile, dovrebbe tuttavia avvicinarsi alla verità poiché CD si è occupato in prima persona di recuperare presso le *mʿalmat* più anziane tutti i poemi conosciuti per salvarli dall'oblio. In una conversazione con il *muqaddam* ho appreso inoltre che ciascuna *mʿallema* o *mʿallem* (maschile, appunto di *mʿallema*) a capo di una *ṭāʿifa mʿalmat* può decidere liberamente di comporre nuove *qaṣīda*, inventandone i versi e la melodia. Se ciò mette in risalto l'instabilità costituzionale di *masmūdi*, è comunque una caratteristica che riguarda la maggior parte dei repertori di tradizione orale.

[42] La mia disamina di *sūssīa* contempla essenzialmente quella serie di brani musicali implicitamente o esplicitamente connessi all'evocazione di Lalla Malika e stabiliti sulla giustapposizione di *zajal* declamati a partire da moduli melodici distinti. Benché i brani intitolati a Ṭhuria, Mira e Mūlāy ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī passino anch'essi sotto il nome di *sūssīa*, risultano tuttavia strutturati come canzoni ordinarie, sempre uguali a sé stesse, basate su peculiari moduli melodici e testuali reiterati ossessivamente, assimilandosi così, sul piano musicale, a tutto quel sub-repertorio consacrato a *ǧinn* alieni alle presumibili originarie specialità *mʿalmat*.

[43] Diversamente da *mʿalmat*, *Gnawa*, *ʿIsāwa* e *Ḥamadsha*, i *Jīlāla* paiono muoversi in altri orizzonti musicali, sia sul versante canoro, sia su quello ritmico. Per una bibliografia aggiornata sulle confraternite operanti a Meknes si veda Bruni 2013: 32-75.

[44] In un colloquio non registrato con CD è emerso che *maya* è il vocabolo generico cui segue il nome del santo al quale il poema si rivolge. Diversamente da *qaṣīda*, che rinvia alla forma del testo poetico, il significato di *maya* contiene ad un tempo tutti gli aspetti del brano musicale di *masmūdi* cui fa riferimento: melodia, velocità di esecuzione e, ovviamente, testo poetico.

[45] A Mohamed Said Moussamih, un caro amico di origine marocchina, devo la traduzione di una dozzina di *qaṣīda* di *masmūdi* nelle quali non si rintraccia alcuna menzione di qualsivoglia *ǧinn*. A questo proposito CD dichiara che *masmūdi* è un agglomerato di poemi cantati in onore di Lalla Malika, ognuno esplicitamente dedicato ad un santo (Bruni 2013: 152). Opinione, questa, condivisa da NY, una *mʿalmat* di Meknes con la quale ho avuto modo di conversare, che conferma come *masmūdi* sia consacrato ai santi proprio perché spetta a *sūssīa* di occuparsi dei *ǧinn*. Asserisce inoltre NY che nemmeno Malika è mai espressamente nominata nei testi di *masmūdi*, sebbene essa sia un *ǧinn* femminile che a tratti può assumere connotati di santità.

[46] Al gentilissimo Mohamed Said Moussamih devo anche la traduzione di un lungo brano di *sūssīa* per Lalla Malika. Dalla disamina dei *zajal* che formano il complesso testuale si riscontra una certa libertà nella giustapposizione di versi dedicati ad Allah, al Profeta, ai santi marocchini, a Malika e ad altri *ǧinn* femminili, sebbene nella fattispecie il contesto rituale di esecuzione sia palesemente offerto al culto di Lalla Malika (16/4/2014 – audio: 010). Il pezzo in questione termina infatti, come suole avvenire, con una martellante sequenza responsoriale costruita su *rafda*, insistendo al suo apice tensivo proprio sulla reiterazione ossessiva del nome del *ǧinn* cui il rito è dedicato. Come si è detto più volte, *sūssīa* è un repertorio dedicato al culto di Lalla Malika benché sulla sua stessa struttura ritmica siano costruiti brani musicali intitolati alla sorella minore Ṭhuria, a Mira e a Mūlāy ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī. Tutti gli altri *ǧinn* femminili e maschili oggi evocati dalle *mʿalmat* sono invece associati ad una sesta struttura ritmica che ammicca all'universo musicale *gnawa*.

[47] Per una descrizione dettagliata di *rafda* si rinvia al capitolo precedente: *Le strutture ritmiche e il loro utilizzo*.

[48] Il sistema melodico della musica araba colta si fonda sulla concatenazione di una serie di tricordi, tetracordi e pentacordi detti *jins*. Sia la scuola musicale orientale, sviluppatasi nella penisola arabica quale prodotto del processo di unificazione territoriale islamico, sia quella occidentale andalusa, fondata in epoca omayyade (756-1012) e affermatasi definitivamente (anche in territorio maghrebino) in epoca almoravide (1056-1141), subordinano ai modi melodici originati da tale concatenazione lo svolgimento di un brano musicale. Il concetto di "modo melodico" non è tuttavia sufficiente a descrivere i *maqām* peculiari della scuola orientale, né i *tabʿ* cui si rapporta quella occidentale, poiché gli uni e gli altri non sono affatto concepiti in quanto ordinamento scalare di un insieme di altezze, bensì in quanto sovrapposizione

di differenti nuclei timbrici già di per sé portatori di una precisa implicazione melodica (si vedano Schuyler 1978, Touma 1971 e Carmi-Cohen 1964), avvicinandosi perciò, eventualmente, ai *raga* della musica indiana. *Maqām* e *tabʿ* sono però termini relativamente recenti, la cui adozione conseguì all'affermarsi della mistica *ṣūfī* nell'universo islamico. Dal suo epicentro, la Persia, tale dottrina si propagò a macchia d'olio toccando l'apogeo della propria diffusione tra il XII e il XIV secolo. Non a caso, come illustrato da Guettat (1980: 114-5), la denominazione di *maqām* comparve per la prima volta nell'accezione di modo melodico proprio in un trattato orientale del XIV secolo. Il termine, traducibile con "stadio" o "stazione", si riferisce appunto ai diversi stadi che il mistico deve attraversare nel suo avvicinamento a Dio. Lo stesso vale per *tabʿ* – letteralmente "carattere", "natura" –, che in ambito musicale non solo designa un tipo melodico, ma pure le sue implicazioni psico-fisiologiche.

[49] Non si intendono qui classificare tutti i modi alla base delle melodie di *masmūdi* poiché tale operazione implicherebbe la raccolta sistematica di tutti i brani musicali del repertorio, cosa – fino a prova contraria – impensabile. La conoscenza mnemonica di più o meno *qaṣīda* di *masmūdi* è infatti il punto fermo che stabilisce il rango di un *mʿallem* o di una *mʿallema*, cosicché i testi poetici diventano un sapere da custodirsi gelosamente, perfino rendendone incomprensibili all'ascolto determinati versi durante le performance. Nondimeno CD, il cui *modus operandi* lo annovera tra i riformatori della tradizione, si è preoccupato di radunare e trascrivere in gran segreto il patrimonio poetico delle *mʿalmat*, confrontandosi con altre – o altri – esponenti della paraconfraternita. Ancorché CD faccia spesso riferimento alla sua opera di trascrizione, ogni richiesta del professor Staiti di poter dare uno sguardo al *corpus* poetico di *masmūdi* è sempre stata infruttuosamente rimandata.

[50] In questa sede ho deliberatamente tralasciato lo studio dei possibili interventi del solista sul modulo melodico enunciato. Pur riconoscendo l'estrema importanza di abbellimenti, ornamentazioni e variazioni melodiche nel macrocontesto musicale arabo, ciò di cui mi preme dar conto è piuttosto la costituzione formale dei moduli melodici impiegati dalle *mʿalmat* in *masmūdi* e i principi generali sui quali sembra poggiarne la realizzazione.

[51] In questo primo caso (si veda la registrazione della *lila* di trance del 22/5/2013: B1, 00000, da min. 6.40) ho scelto di riportare in trascrizione anche parte della sezione ritmica, in modo da palesare una volta per tutte il reale svolgimento di un brano di *masmūdi* a cominciare dall'enunciazione della *clave*. Negli esempi successivi tralascerò dunque l'introduzione strumentale al brano e limiterò ad un rigo l'apporto percussivo.

[52] Si è visto nel capitolo precedente (*Le strutture ritmiche e il loro utilizzo*) che ogni ciclo ritmico di *masmūdi* copre una durata complessiva di 10/4, ancorché la sua struttura sia notata in 5/4.

[53] Le altezze sulle quali stiamo ragionando sono precisamente quelle adottate nell'esecuzione del brano al quale afferisce la mia trascrizione, ma è opportuno segnalare che esse hanno in generale un valore del tutto relativo. CD, ad esempio, difficilmente esegue lo stesso brano a partire da una stessa altezza di riferimento, che può variare anche di molto. Sono eventualmente i rapporti intervallari tra le altezze ad essere sempre conservati.

[54] La trascrizione si riferisce ad un'esecuzione del brano avvenuta nel corso di una *lila* in data 19/4/2013 (C: 00001).

[55] La trascrizione del brano è ricavata dalla registrazione di una cerimonia di *taifor* in onore di Lalla Malika raccolta in data 30/6/2014 (C1: 00008).

[56] Nell'archivio audiovisivo messo insieme da Bruni e Staiti sono raccolte moltissime esecuzioni di *masmūdi* che consentono l'accesso ad un buon numero di brani musicali inclusi in tale repertorio. L'unicità del brano che mi accingo ad analizzare non è però verificabile fintanto che non si sarà certi di aver registrato l'intero *corpus* poetico-musicale di *masmūdi*. La trascrizione è ricavata dalla registrazione di un rituale di *ḥinnā* del 16/4/2014 (D: 00008, dal min. 5.00).

[57] Per ragioni di spazio limiterò la trascrizione della sezione ritmica a *bendir* e *tābla*. Il primo esempio qui illustrato si basa sulla performance della *ṭāʿifa* di CD registrata nel corso di una cerimonia di *taifor* da Bruni e Staiti in data 22/5/2013 (B1: 00007, min. 14.17), il secondo fa invece riferimento alla registrazione di una performance della stessa durante una cerimonia di *ḥinnā* avvenuta in data 16/4/2014 (audio: 004).

[58] Non mi sembra privo di interesse che nello stesso contesto in cui si invocano Lalla Malika o altre entità appartenenti all'universo dei *ǧinn* vengano utilizzate formule di preghiera rivolte ad Allah e al Profeta. Sebbene il culto dei *ǧinn* varchi abbondantemente il confine dell'eresia, l'esistenza di essi è certificata nel Corano (Sura LXXII), ove vengono però relegati nell'anonimato. Già in se stesso l'Islam contiene i *ǧinn*, o, per meglio dire, già in se stesso l'Islam prevede una possibile modalità di assorbimento di altre devozioni pur confinandole in un parallelo mondo invisibile (*ghayb*). Analogamente alle formule magiche e ai variopinti scongiuri lucani raccolti da De Martino (2008) negli anni Cinquanta, anche nel nostro caso l'esplicito riferimento alla religione ufficiale serve da un lato a legittimare pratiche altrimenti diaboliche e costituisce, dall'altro, una sorta di messa in sicurezza di culti che diversamente sfuggirebbero al controllo della fede dominante.

[59] Per la successiva trascrizione ho fatto riferimento alla già citata registrazione audio-video del 16/4/2014. Audio: 004, da min. 2.50.

[60] Conversando con CD ho avuto conferma che in *rafda*, all'esaurisi dell'enunciazione di un testo dato, si comincia ad improvvisare, specialmente quando l'esecuzione viene tirata per le lunghe in ragione di particolari necessità rituali.

[61] A questo proposito si veda, ad esempio, la registrazione audio-video del 22/5/2013, in cui R, la protagonista del rituale di possessione, viene direttamente interpellata durante l'esecuzione di *rafda* (B1: 00007, 25.8). Questo specifico caso è oltremodo interessante anche per via della sintesi che viene operata tra *masmūdi*, *rafda* e *ḥaḍra* di Lalla Malika. Il lunghissimo brano musicale che apre la fase di trance inizia con la declamazione di una *qaṣīda* di *masmūdi* (B1: 00007, da min. 14.15 a min. 20.25), cui segue il tipico innesto di *rafda* (da 20.25). Su quest'ultima struttura ritmica si svolgono senza soluzione di continuità il modulo melodico-testuale che funge da coda a *masmūdi* (da 20.25 a 21.21) e tutta una sequenza di moduli ulteriori che progressivamente conducono alla trance di possessione di Lalla Malika alla quale R, una volta chiamata in causa, viene invitata dai musicisti (min. 25.8) – avvenimento sottolineato peraltro da un repentino cambiamento dell'intonazione dei moduli melodici di *rafda*.

[62] Così CD definisce le tre strutture ritmiche precedentemente analizzate (*masmūdi*, *sūssīa*, *rafda*) nel corso della registrazione del 6/6/2013.

[63] Nel corso delle numerose conversazioni da me intrattenute con CD durante il mio soggiorno in casa sua, questi ha più volte ribadito il concetto.

[64] Su questo punto si confrontino, ad esempio, le esecuzioni di *sūssīa* della *ṭāʿifa* di CD (16/4/2014: audio, 010) e della *ṭāʿifa* di ZZ (16/7/2013: audio, 011). Se nella prima si ordinano alfabeticamente i diversi moduli melodici giustapposti nel brano musicale si ottiene: A (min. 0.05), B (5.49), C (7.26), D (8.49), E (11.19), F (12.51), G (13.55), H (14.50), I (16.02), J (17.14), K (18.40) e L (19.07), con L che segna il progressivo passaggio a *rafda* per mezzo della ripetizione ossessiva del nome di Lalla Malika. Nella seconda si ritrovano gran parte dei moduli suddetti, con l'aggiunta di altri, benché ordinati diversamente: C (0.17), D (2.22), E (5.15), M (7.25), A (8.57), N (10.49), F (14.20), G (14.38), F (15.16), I (15.59), J (17.12), K (18.53), O (19.51), ove in O viene innestato *rafda*. Al modulo L, si giungerà in seguito, a *rafda* già avviato (21.11). In una conversazione con CD e ID è stato riaffermato che ad ogni *zajal* di *sūssīa* corrisponde una specifica melodia e che l'ordine di esecuzione dei *zajal* va sempre rispettato. Sebbene anche NY e AY mi abbiano confermato successivamente che la prassi esecutiva di *sūssīa* esige un ordinamento rigoroso dei *zajal*, il raffronto qui proposto sembra tradire tale presupposto.

[65] Nel pur vastissimo archivio audio-video di Bruni e Staiti le esecuzioni di *sūssīa* in sede di *lila* scarseggiano. La cosa dipende dal fatto che le registrazioni di tutti i rituali di pertinenza delle *mʿalmat* sono stati officiati dalla stessa *ṭāʿifa*, quella diretta da CD. Nell'atto di evocare Malika quest'ultimo omette quasi sempre *sūssīa* – intesa quale precisa struttura ritmica sulla quale vengono inanellati moduli melodici sviluppati su uno stesso modo –, procedendo direttamente all'esecuzione di *rafda*, di norma situato in coda al brano musicale (si vedano a questo proposito la già citata *lila* del 22/5/2013: B1 00007-00008 o il *taifor* del 30/5/2014). CD tende comunque a eseguire *sūssīa* in chiusura delle cerimonie di *ḥinnā* dedicate a Lalla Malika (si vedano 16/4/2014: 00012 oppure 10/7/2013). Tuttavia, la qualità delle poche registrazioni di brani di *sūssīa* eseguiti in sede rituale da CD non mi ha consentito di ricavarne trascrizioni accurate: sono perciò dovuto ricorrere ad una registrazione di *sūssīa* della *ṭāʿifa* di ZZ (16/7/2013: audio, 011) raccolta in un contesto non rituale, ove si ascoltano gli stessi moduli melodici mediamente impiegati da CD con l'aggiunta di moduli ulteriori. Tuttavia, non potrò qui proporre l'analisi di un intero brano di *sūssīa*, poiché la mole ne richiederebbe uno studio dedicato, improponibile in questa sede.

[66] Nella trascrizione del primo esempio qui analizzato (16/7/2013: audio, 011, min. 2.22) mi avvalgo dell'apporto strumentale di *bendir* e *tābla*, nell'intento di illustrare chiaramente il rapporto tra figurazioni ritmiche e moduli melodici. Purtroppo, analogamente alla decisione già assunta nell'analisi dei moduli melodici di *masmūdi*, a partire dal prossimo caso sarò costretto per ragioni di spazio a limitare ad un rigo soltanto il contributo percussivo.

[67] È bene ribadire ancora una volta il valore relativo delle altezze impiegate in uno specifico brano musicale, che tendono infatti a variare di un tono e anche di più da esecuzione a esecuzione e, soprattutto, da solista a solista.

[68] 16/7/2013: audio, 011, min. 7.25.

[69] 16/7/2013: audio, 011, min. 5.15.

[70] La trascrizione si riferisce ad un brano di *sūssīa* eseguito dalla *ṭāʿifa* di CD in data 16/4/2014 (audio, 010, da min. 17.03) durante un rito di *ḥinnā*.

[71] Si noti in trascrizione (da misura 6) che la contrazione dei moduli melodici viene operata già in *sūssīa*, in quella zona del brano musicale immediatamente precedente all'innesto di *rafda*.

[72] Si rimanda, a questo proposito, alla misura 29 della precedente trascrizione.

[73] Si vedano la già citata *lila* di trance del 12/5/2013: B1, 00007, 20.25 e il *taifor* del 30/5/2014, nonché qui la nota 193.

[74] Si veda la registrazione del 6/6/2013, in cui si affrontano le strutture ritmiche delle *mʿalmat* e vengono altresì fornite informazioni di grande interesse sui repertori sacri delle donne.

[75] Stralcio di un'intervista estrapolato da Bruni 2013: 223.

[76] Si veda Bruni 2013: appendici.

[77] Malgrado la bibliografia sui *Gnawa* sia ben nutrita di studi socio-antropologici (tra i quali segnalo Pâques 1991, Hell 2002, Claisse 2003, Kapchan 2007, El Hamel 2013), scarseggia tuttavia di ricognizioni etnomusicologiche e analitico-musicali. Attualmente, l'etnomusicologa Maisie Sum (2011) è l'unica ad aver pubblicato uno studio interamente dedicato alla musica *gnawa* (2011). Quest'ultima non si è tuttavia occupata di analizzare i moduli melodici impiegati dai gruppi musicali, concentrandosi soprattutto sull'apparato strumentale della confraternita. Le mie analisi preliminari sulla vocalità *gnawa*, effettuate allo spettrogramma, hanno fatto emergere una peculiare tecnica canora basata su intervalli neutri ancora del tutto trascurata in ambito scientifico.

[78] «Liuto a cassa a tre corde […]. La cassa lignea è di forma oblunga, approssimativamente rettangolare ma con gli angoli arrotondati e una rastrematura centrale. Il piano armonico è di pelle. Il manico è inserito tra cassa e piano armonico, fino a circa 3/4 della sua lunghezza. Le corde, assicurate alla loro estremità superiore sul corpo del manico mediante corregge di cuoio, sono allacciate all'estremità inferiore alla parte terminale del manico, che è resa accessibile attraverso un'apertura praticata nel piano armonico. Spesso all'estremità superiore del manico è applicata una paletta di metallo cui sono assicurati dei cerchietti, anch'essi di metallo, che vibrano per scuotimento. È evidente la parentela di questo strumento con liuti presenti nell'Africa subsahariana, dal Mali al Senegal» (Bruni 2013: 71, nota 198).

[79] Si tratta della stessa figurazione ritmica eseguita dagli astanti durante le esecuzioni di *sūssīa* delle *ṭāʿifa mʿalmat.*

[80] «I *qraqeb* sono degli idiofoni a percussione reciproca, composti da due coppie simmetriche di piastre metalliche a forma di due cerchi uniti da una barra, dotate di doppia calotta convessa. Le due parti della coppia sono legate tra loro con dei piccoli anelli anch'essi di metallo» (ivi: 72, nota 203).

Bibliografia

Allen R.
2006 *La letteratura araba*, trad. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000).

Asad T.
1986 «The Idea of an Anthropology of Islam», in *Occasional Paper Series*: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington D.C: 1-23.

Aubin E.
1904 *Le Maroc d'aujourd'hui*, Librairie Armand Colin, Paris.

Bausani A. (a cura di)
2001 *Il Corano*, BUR Milano (prima ed. Rizzoli, Milano, 1988).

Bentahar Z.
2010 «The Visibility of African Identity in Moroccan Music: from Gnawa to Ghiwane and Back», in *Wasafiri*, a. XXV, vol. 1: 41-8.

Brunel R.
1926 *Essai sur la Confrérie Religieuse des 'Aîssâouâ au Maroc*, Paul Geuthner, Paris.

Bruni S.
2013 *Confraternite e riti femminili in Marocco:* masmūdi *e sūssīa*, tesi di laurea in Antropologia culturale ed etnologia (classe LM-1), a.a. 2012-2013, Università di Bologna, Scuola di Lettere e beni culturali, discussa il 25/11/2013.

Carmi-Cohen D.
1964 «An Investigation into the Tonal Structure of the Maqamat», in *Journal of the International Folk Music*, XVI: 102-6.

Cavicchi C.
2007 «Lamentazioni d'effeminati nella Fez del Cinquecento», in Paola Dessì (a cura di) *Per una storia dei popoli senza note*, Atti dell'Atelier del Dottorato di ricerca in Musicologia e beni musicali, Ravenna, 15-17 ottobre 2007, CLUEB, Bologna: 69-86.

Cheikh M., Miller C.
2009 «Les mots d'amour: dire le sentiment et la sexualité au Maroc. De quelques matériaux», in *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, XII: 173-99.

Chlyeh A.
1998 *Les Gnaoua du Maroc: Itineraires, Initiatiques, Transe et Possession*, La Pensée Sauvage, Casablanca.

Ciucci A.
2005 «Les musiciennes professionnelles au Maroc», trad. fr. in *Cahiers de musiques traditionnelles*, XVIII: 183-200.

Claisse P. A.
2003 *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*, L'Harmattan, Paris.

Claisse-Dauchy R., Foucault B.
2005 *Aspects des cultes féminins au Maroc*, L'Harmattan, Paris.

Crapanzano V.
1973 *The Hamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry*, University of California Press, Berkeley.
1995 *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, trad. it. Meltemi, Roma (ed. orig. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago University Press, Chicago, 1980).

Dellai A. A.
1996 *Guide Bibliographique de Melhoum*, L'Harmattan, Paris.

De Martino E.
1958 *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
1961 *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
2008 *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano (prima ed. Feltrinelli, Milano, 1959).

Dermenghem É.
1954 *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, Paris.

During J.
1997 «African Winds and Muslim Djinns. Trance, Healing, and Devotion in Baluchistan» in *Yearbook for Traditional Music*, XXIX: 39-56.

Doutté E.
1900a *Les Aissaoua à Tlemcen*, Marin Frères, Chalons sur Marne.
1900b *Les Marabouts. Notes sur l'Islam Maghribin*, Ernest Leroux, Paris.

El Haddaoui M.
2014 *La musique judéo-marocaine. Un patrimoine en partage*, La Croisée des Chemins, Casablanca.

El Hamel C.
2008 «Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of the Gnawa Spiritual Group in Morocco», in *The Journal of African History*, XLIX: 241-60.
2013 *Black Morocco: A History of Slavery, Race and Islam*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

El Hamraoui M.
2007 «Au 'moussem' de Sidi Ali Ben Hamdouche (Meknès, Maroc): Des hommes se marient… avec des hommes», in *Le Reporter*, 29 aprile.

El-Zerwâli M.
2002 «De l'inspiration de l'Encyclopédie», in *La poésie du malhun entre les cultures savante et populaire* (in arabo), Jama iyya, Hawat el-Malhûn, Marrakech: 139-46.

Er Rachid B. R
2008 *Sufisme au Maroc*, Déchra, Casablanca.

Gabrieli F.
1967 *Storia della letteratura araba*, Sansoni, Firenze (prima ed. Accademia, Milano, 1951).

Geertz C.
1987 *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York, 1973).
1988 *Antropologia interpretativa*, trad. it. Il Mulino, Bologna (ed. orig. *Local Knowledge.Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York, 1977, con l'aggiunta di *Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power*, tratto da J. Ben David e T.N. Clark (a cura di), *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, e passi tratti da Michael Novak, *Choosing Our King: Powerful Symbols in Presidential Politics*, Macmillan / McGraw-Hill School Division, New York, 1974).
2008 *Islam. Lo sviluppo religioso in Marocco e in Indonesia*, trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. orig. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago, 1968).

Geertz C., *et al.*
1979 *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gernet L. J.
1932 «You-you, en marge d'Hérodote: le cri rituel», in *Cinquantenaire de la Faculté de Lettres d'Alger (1881-1931)*, Algiérs Université, Faculté des Lettres, Société Historique Algérienne, Alger: 239-50 (ripubblicato in Id. *Les Grecs sans miracle. Textes 1903-1960*, a cura di R. Di Donato, La Decouverte, Paris, 1983: 247-57; trad. it. «You-you. In margine a Erodoto», in R. Di Donato (a cura di), *I Greci senza miracolo*, Editori Riuniti, Roma, 1986: 295-304).

Guardi J., Vanzan A.
2012 *Che genere di islam. Omosessuali, queer e transessuali tra shari'a e nuove interpretazioni*, Ediesse, Roma.

Guettat M.
1980 *La musique classique du Maghreb*, Sindbad, Paris.

Hell B.
2002 *Le tourbillon des Genies: au Maroc avec les Gnawa*, Flammarion, Paris.

Herber J.
1923 «Une fête à Moulay Idriss (janvier 1916). Les Hamadcha et les Dghoughiyyin», in *Hesperis*, III, 2ème trimestre: 217-35.

Ikidid R.
2010 «Representations of 'Love' in the Moroccan culture: the Case of Chaabi Music», in *End of Studies Project* inedito, English Department, University Mohamed V, Rabat.

Kapchan D.
2007 *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Wesleyan University Press, Middletown.

Keene E.
1912 *My Life Story. By Emily*, *Shareefa of Wazan*, London, Edward Arnold (prima ed. Edward Arnold, London, 1911; nuova ed. s.l., HardPress Publishing, 2012).

Krenkow F., Lecomte G.
1976 voce «Kasida», in C. Bosworth *et al.* (a cura di), *Encyclopaedia of Islam*, IV (*IRAN-KHA*), Brill, Leiden: 713-4.

Lahmer A.
1986 *Le rituel thérapeutique de la hadra dans la confrérie marocaine des Jilala a El Jadida*, tesi di dottorato, 3ème cycle: Éthnologie, Université Paris 7.

Langlois T.
1998 «The Gnawa of Oujda: Music at the Margins of Morocco», in *The World of Music*, vol. 40, n. 1: 135-56.

Lapassade G.
1998 *Derdeba: la nuit des Gnaoua*, Traces du Présent, Marrakech.

Massignon L.
1924 «Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc», in *Revue du Monde Musulmane*, LVIII (2ème Section): 1-250.

Mekki-Berrada A.
2013 *Le concept organisateur de baraka. Entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicalees marocaines*, Presses de l'Université de Laval, Laval.

Michaux-Bellaire E.
1923. *Les confréries religieuses. Conférences faites au Cours de perfectionnement*, Direction des affaires indigènes et du service des renseignement, Imprimerie officielle, Rabat, poi in *Archives Marocaines*, XXVII, 1927: 1-86.

Murray S., Roscoe, W. (eds)
1997 *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York University Press, New York-London.

Nabti M.
2010 *Les Aissawa. Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc*, L'Harmattan, Paris.

Nicholson, R. A.
2002 *The Mystics of Islam*, World Wisdom, Bloomington (prima ed. G. Bell and Sons, London, 1914).

Njoku R. C.
2006 *Culture and customs of Morocco*, Greenwood Press, Santa Barbara.

Ortiz F.
1952 *Los instrumentos de la música afrocubana*, Dirección de cultura del Ministerio de educación, La Habana.

Othman F.
2014 *L'homosexualité en Islam*, Afrique Orient, Casablanca.

Paques V.
1991 *La religion des esclaves. Recherches sur la confrerie marocaine des Gnawa*, Moretti e Vitali, Bergamo.

Pellat C.
1991 voce «Malḥūn», in C. Bosworth *et al.* (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, VI (*MAHK-MID*), Brill, Leiden: 247-57.

Rhani Z.
2013 *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Brill, Leiden.

Rouget G.
1986 *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, trad. it. Einaudi, Torino (ed. orig. *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris, 1980).

Rowson E. K.
1991 «The Effeminates of Early Medina», in *Journal of the American Oriental Society*, a. CXI, vol. 4 (Oct.-Dec.): 671-93.

Saccone C.
2005 *Il maestro Sufi e la bella Cristiana. Poetica della perversione nella Persia medievale*, Carocci, Roma.

Sadiqi F.
2003 *Women*, *Gender and Language in Morocco*, Brill, Leiden-Boston.

Scarcia G.
1998 *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

Scheindlin R. P.
1996 «The Hebrew Qasida In Spain», in *Qasida Poetry* in S. Spearl e C. Shackle (a cura di), *Islamic Asia and Africa*, 2 voll., Brill, Leiden, 1, *Classical Traditions & Modern Meanings*: 122-35.

Schoeler G.
1992 «Muwashshah», in C. E. Bosworth *et al.* (a cura di), *Encyclopaedia of Islam*, VII (*MIF-NAZ*), Brill, Leiden: 809-13.

2001 «Zadjal», in P. J. Bearman *et al.* (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, XI (*V-Z*), Brill, Leiden: 373-6.

Schuyler, P. D.
1978 «Moroccan Andalusian Music» in *The World of Music,* VWB - Verlag für Wissenschaft und Bildung, a. XX, vol. 1, *The Arab World*: 33-46. Spearl S., Shackle C. (eds)
1996 *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 voll., Brill, Leiden.

Staiti N.
2012 *Kajda. Musica e riti femminili tra i rom del Kosovo*, Squilibri, Roma (ebook con dvd allegato).

Sum M.
2011 «Staging the Sacred: Musical Structure and Processes of the Gnawa Lila in Morocco», in *Ethnomusicology*, a. LV, vol. 1: 77-111.

Therme L.
2012 *Entre deux mondes: essai sur le role social de la musique dans le rituel de transe thérapeutique de la lila dans la confrérie des Ḥamadsha du Zerhoun (Maroc)*, Editions universitaires européennes EUE, Saarbrücken.

Toelle H., Zakharia K.
2010 *Alla scoperta della letteratura araba dal VI secolo ai nostri giorni*, trad. it. Argo, Lecce (ed. orig. *À la découverte de la littérature arabe du VIe siècle à nos jours*, Flammarion, Paris, 2005).

Touma H. H.
1971 «The Maqam Phenomenon: An Improvisation Technique in the Music of the Middle East», in *Ethnomusicology*, a. XV, vol. 1: 38-48.

Trimingham S. J.
1971 *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford.

Westermark E.
1926 *Ritual and Belief in Morocco*, Macmillan & Co., London.

Materiali audiovisivi

22/5/2013
Videoriprese effettuate da Bruni e Staiti di una *lila* di trance officiata dalla *ṭāʿifa mʿalmat* diretta da CD.

6/6/2013
Videoriprese effettuate da Garino e Staiti di un incontro con la *ṭāʿifa* diretta da CD dedicato allo svisceramento delle strutture ritmiche impiegate dalle delle *mʿalmat*.

16/7/2013
Videoriprese effettuate da Bruni e Staiti di un'esecuzione informale di alcuni brani di *masmūdi* e *sūssīa* offerta dalla *ṭāʿifa mʿalmat* diretta da ZZ.

21/1/2014
Videoriprese effettuate da Bruni e Staiti di un'esecuzione informale di alcuni brani di *masmūdi* e *sūssīa* offerta dalla *ṭāʿifa mʿalmat* diretta da MK, musicista effeminato.

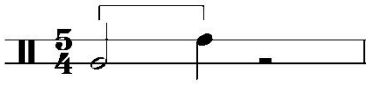
16/4/2014
Videoriprese effettuate da Bruni e Staiti di una cerimonia di *ḥinnā* dedicata a Lalla Malika officiata dalla *ṭāʿifa mʿalmat* diretta da CD.

9/5/2014
Audioregistrazione da me effettuata nel corso di una cerimonia di *ḥinnā* dedicata al settimo mese di gravidanza di una sposa. I brani dei repertori *masmūdi* e *shaʿbi* che vi si ascoltano sono eseguiti dalla *ṭāʿifa mʿalmat* diretta da CD.

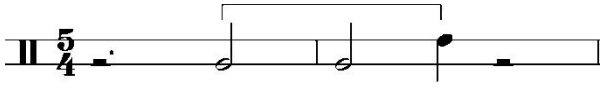
29/5/2014
Videoriprese effettuate da Bruni, Staiti e Garino di una cerimonia di *ḥinnā* dedicata a Lalla Malika. In quest'occasione rituale, la protagonista ID ha preferito non avvalersi del supporto musicale della *ṭāʿifa* officiante, quella diretta dal marito CD. Ciò non ha tuttavia impedito alcune sporadiche performance canore di astanti e musiciste, sebbene non accompagnate dai tamburi come di consueto.

Esempi musicali

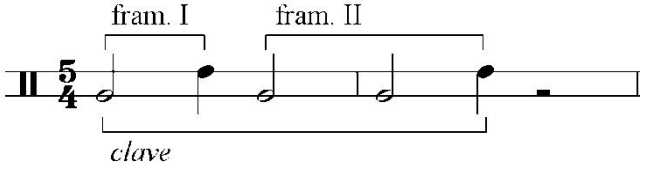
Es. 1



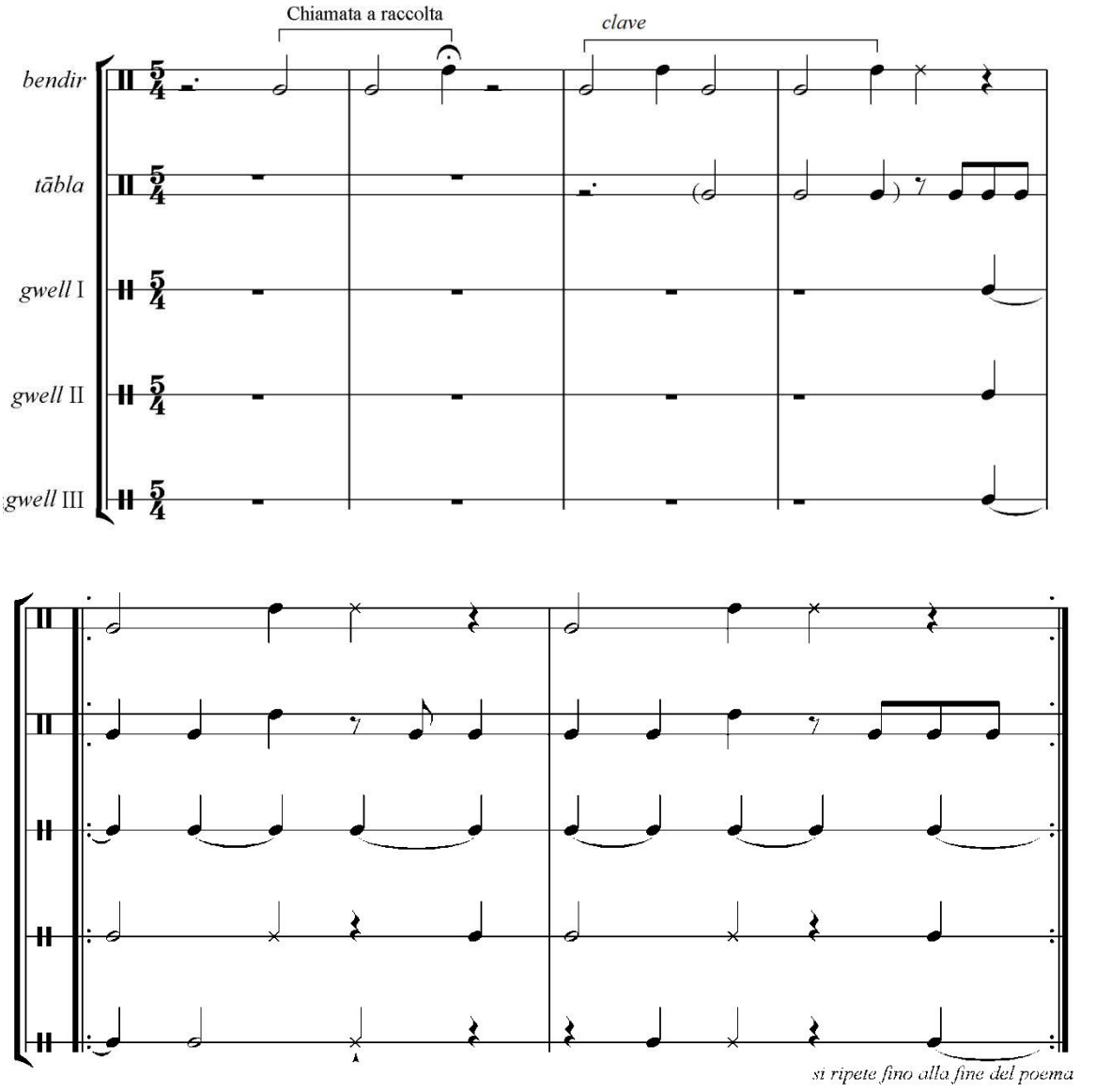
Es. 2



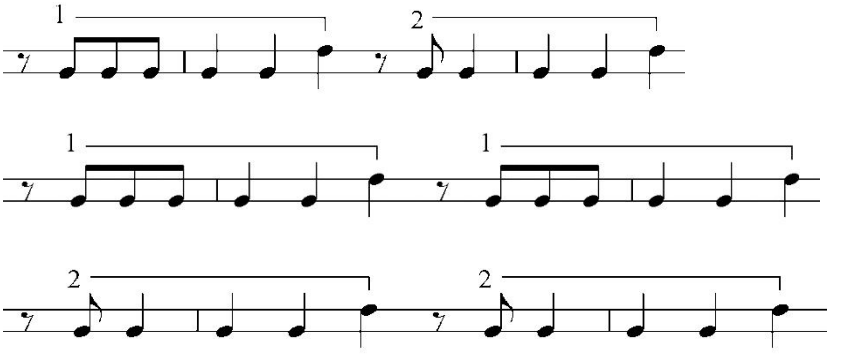
Es. 3



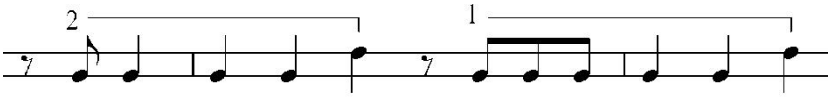
Es. 4


Chiamata a raccolta
clave
bendir
tābla
gwell I
gwell II
gwell III
si ripete fino alla fine del poema

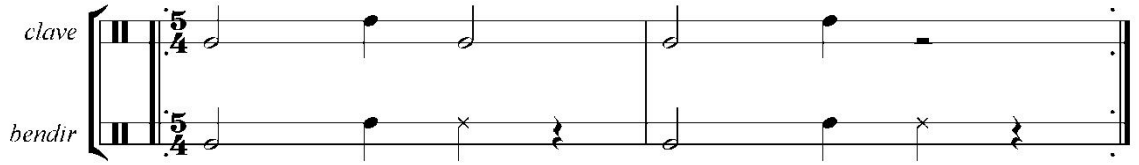
Es. 5


1
2
1
1
2
2

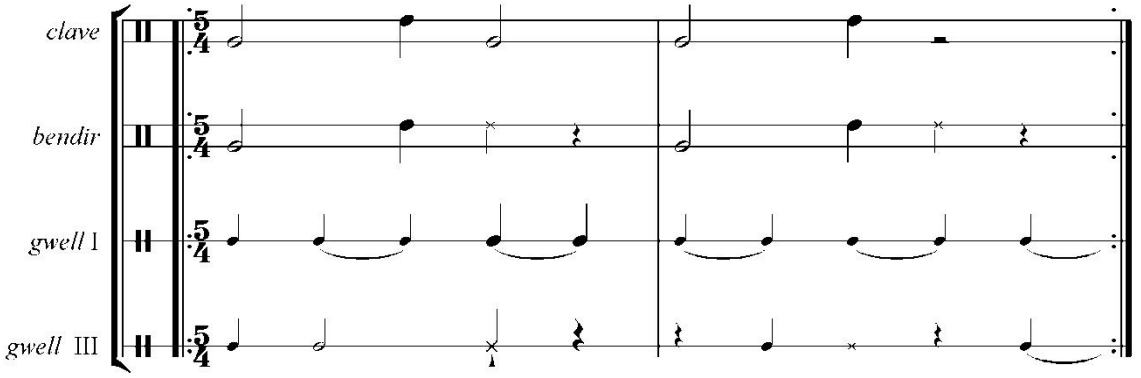
Es. 6



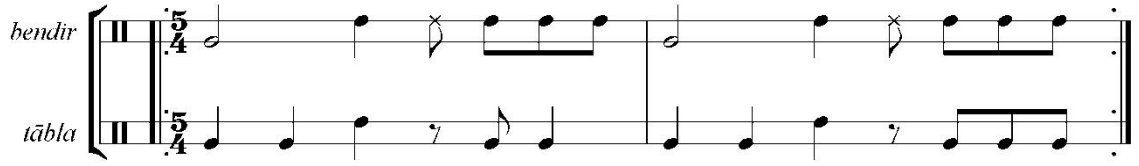
Es. 7



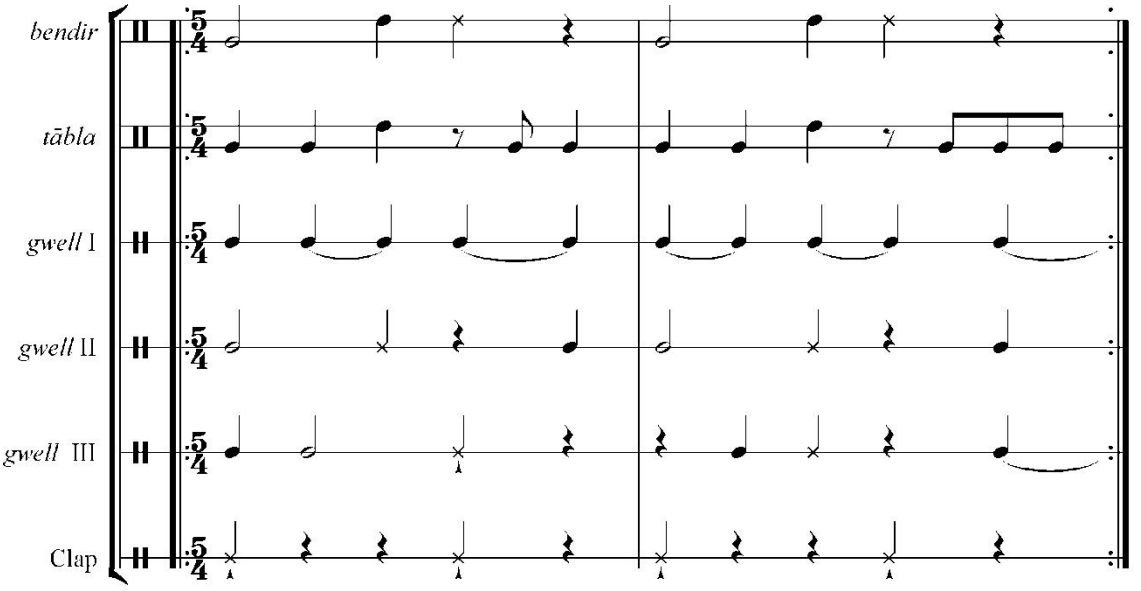
Es. 8



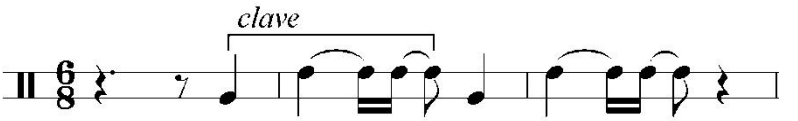
Es. 9



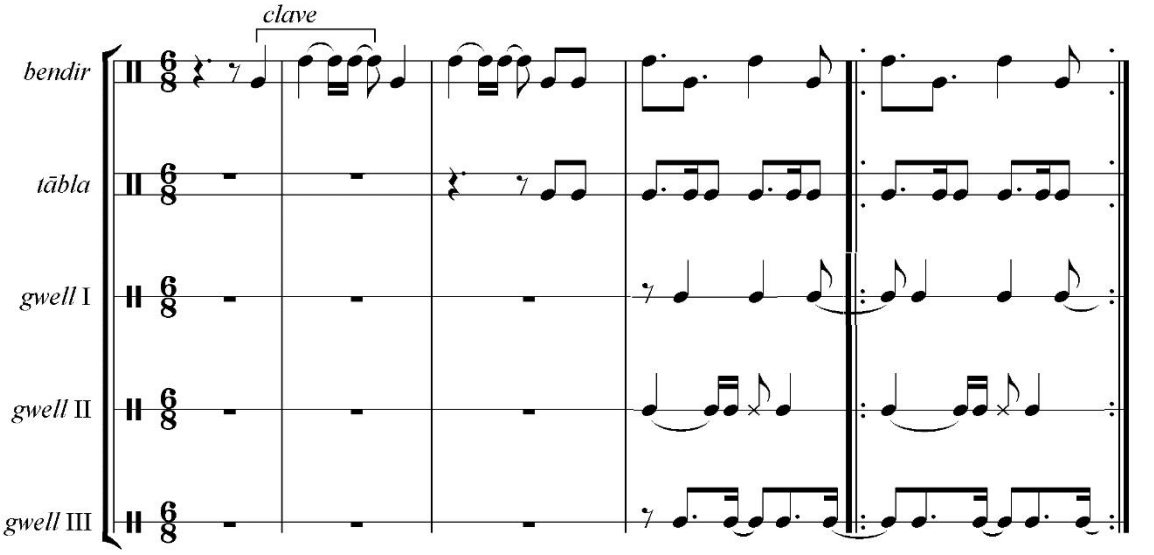
Es. 10



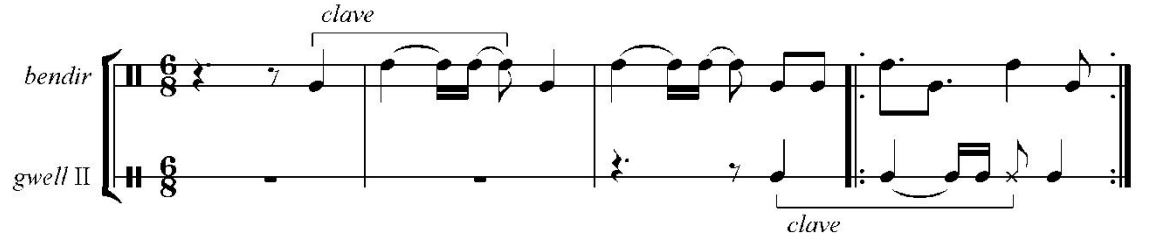
Es. 11



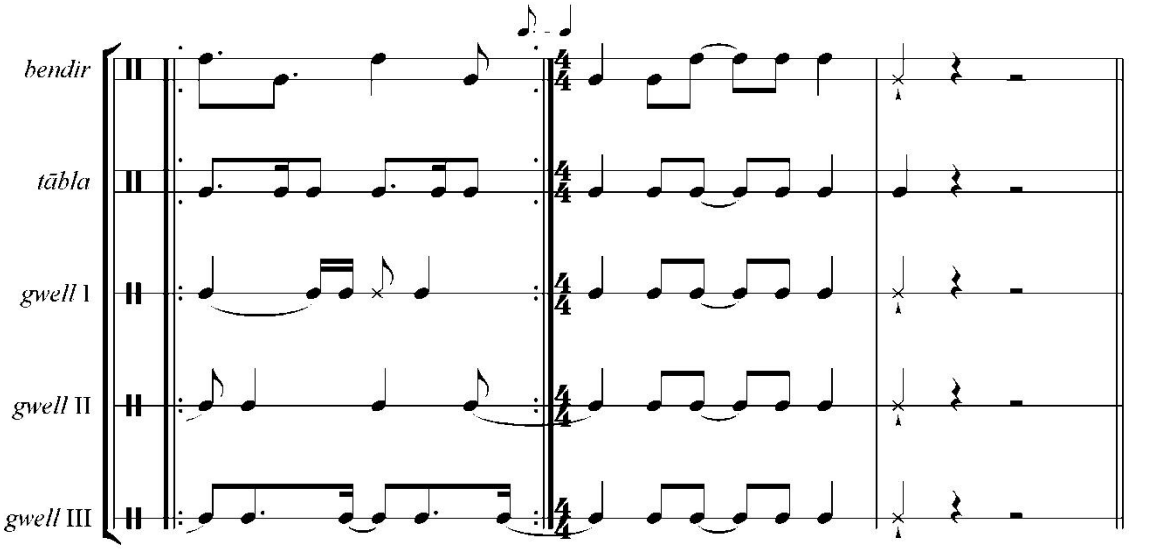
Es. 12



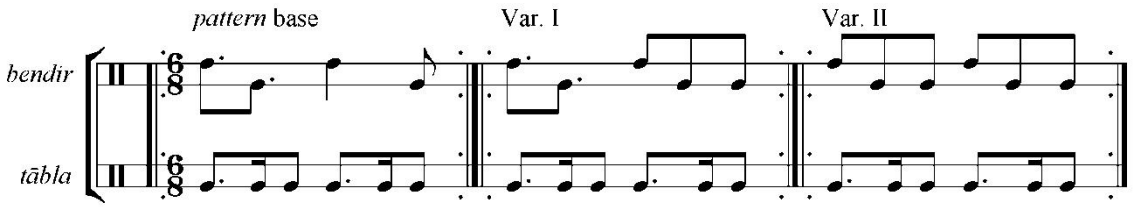
Es. 13



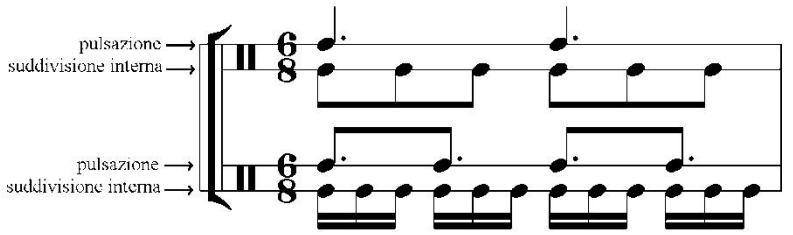
Es. 14



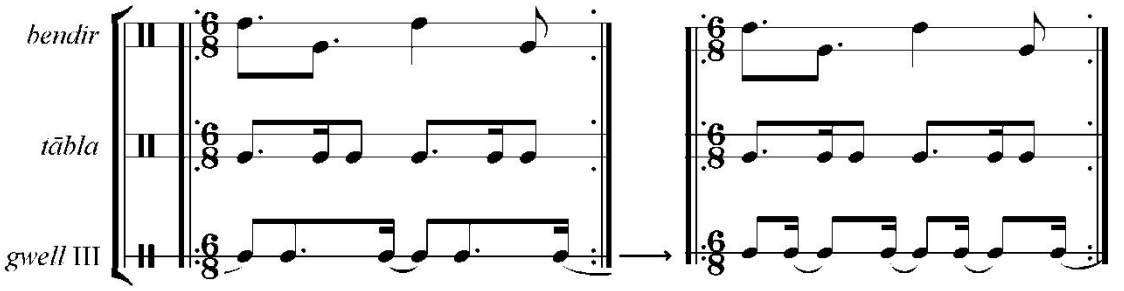
Es. 15



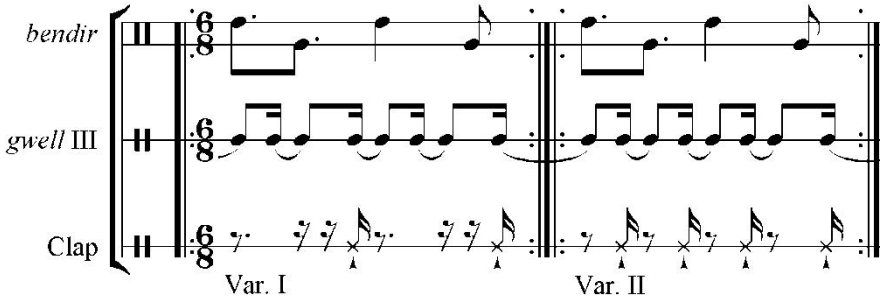
Es. 16



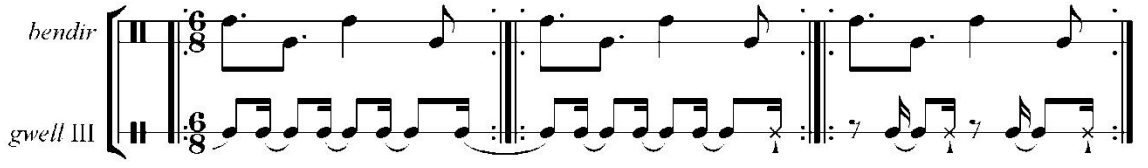
Es. 17



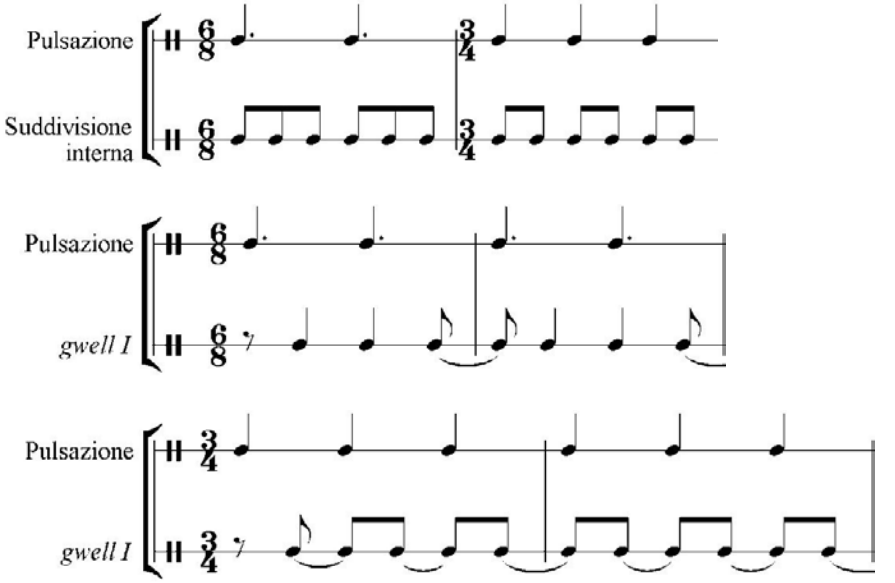
Es. 18



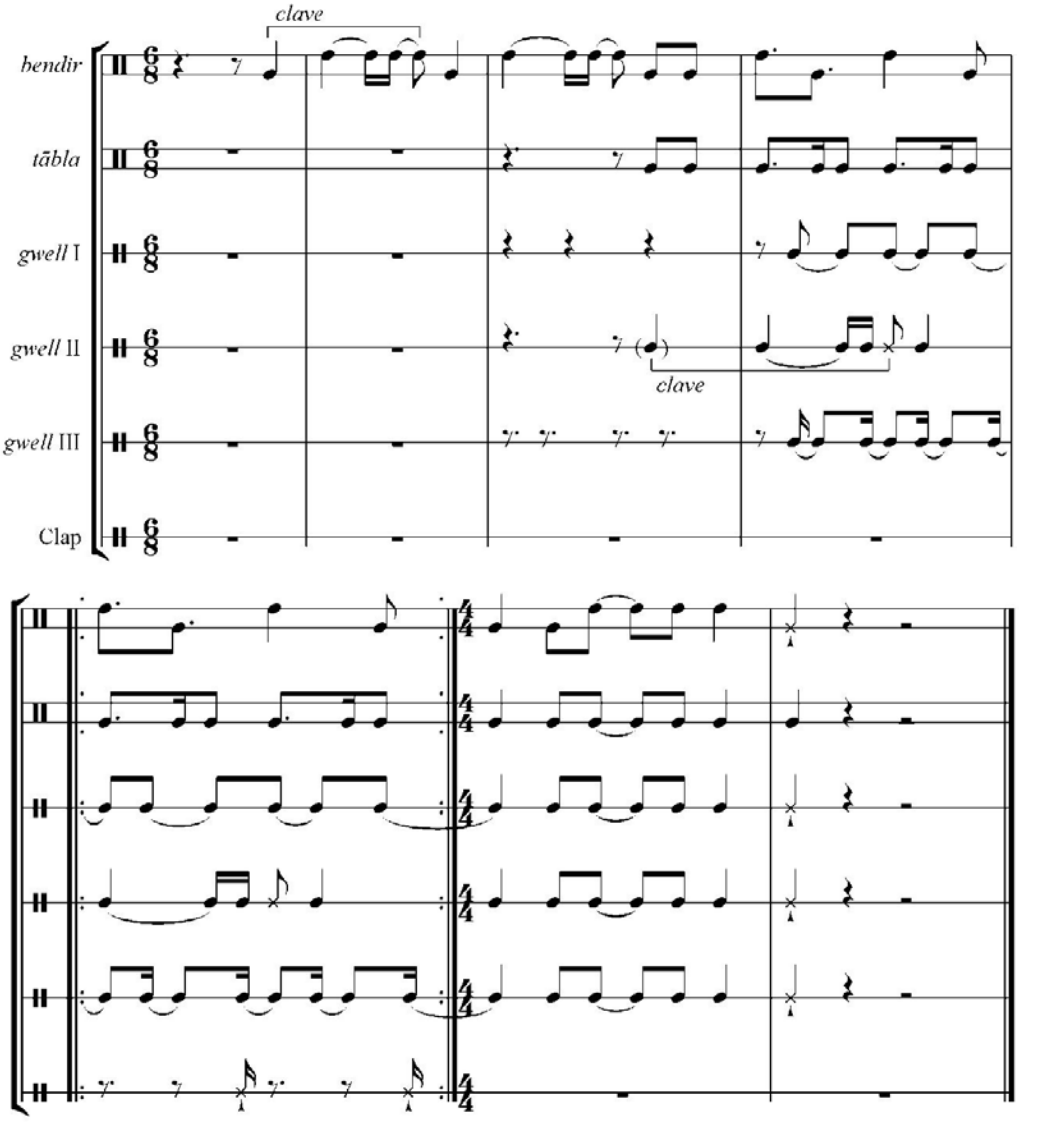
Es. 19



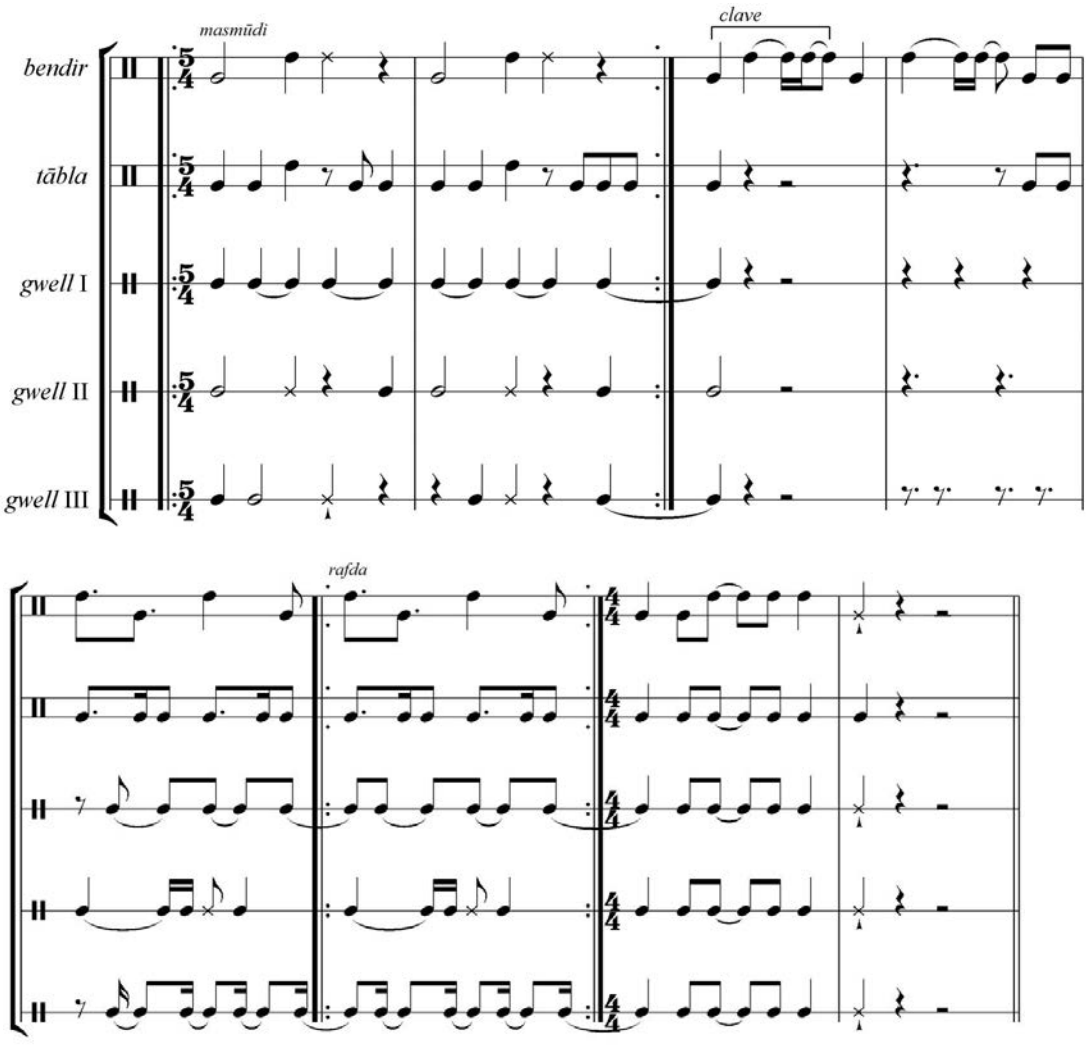
Es. 20


Pulsazione
Suddivisione interna
Pulsazione
gwell I
Pulsazione
gwell I

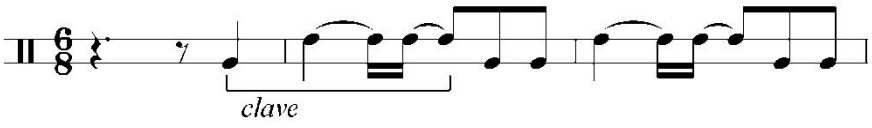
Es. 21


clave
hendir
tābla
gwell I
gwell II
clave
gwell III
Clap

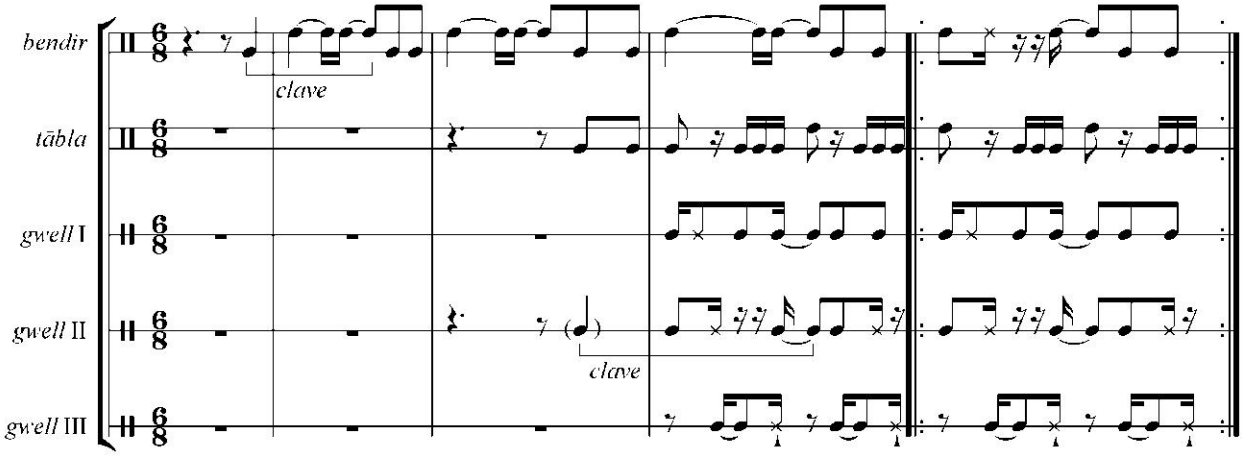
Es. 22



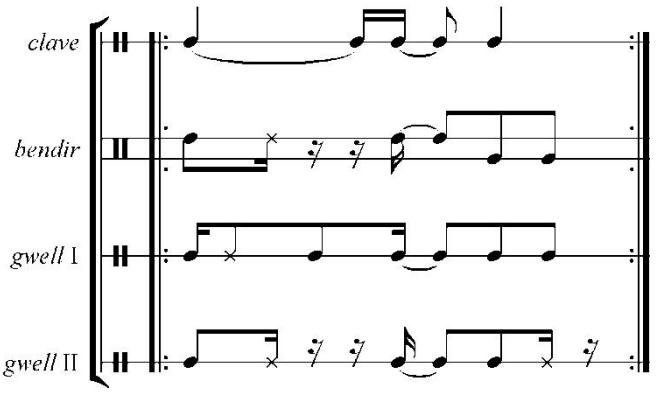
Es. 23



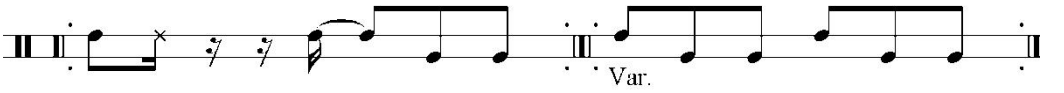
Es. 24



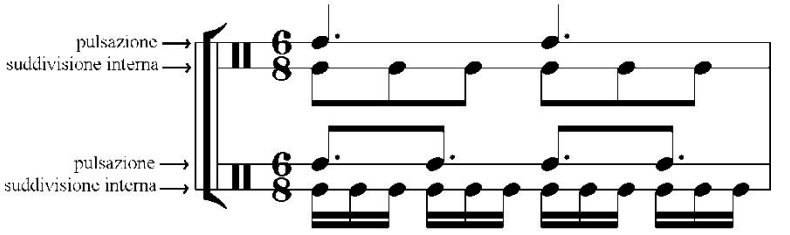
Es. 25



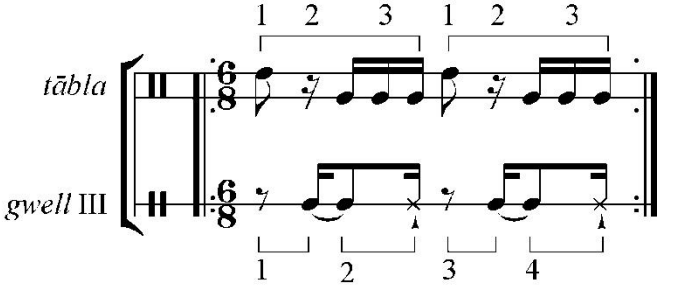
Es. 26



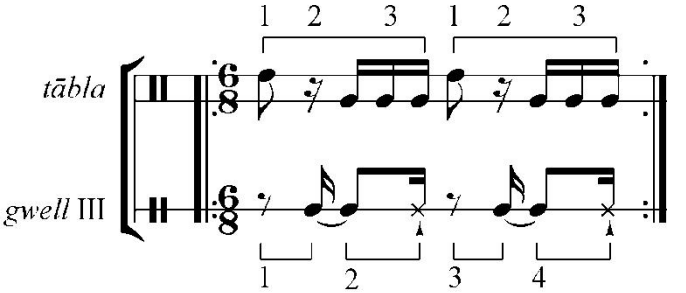
Es. 27



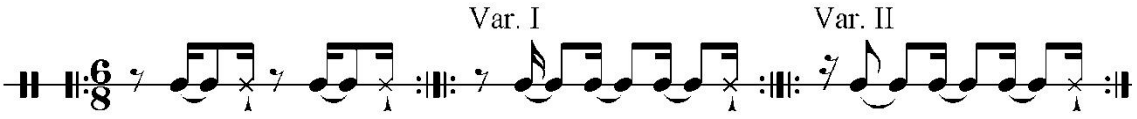
Es. 28



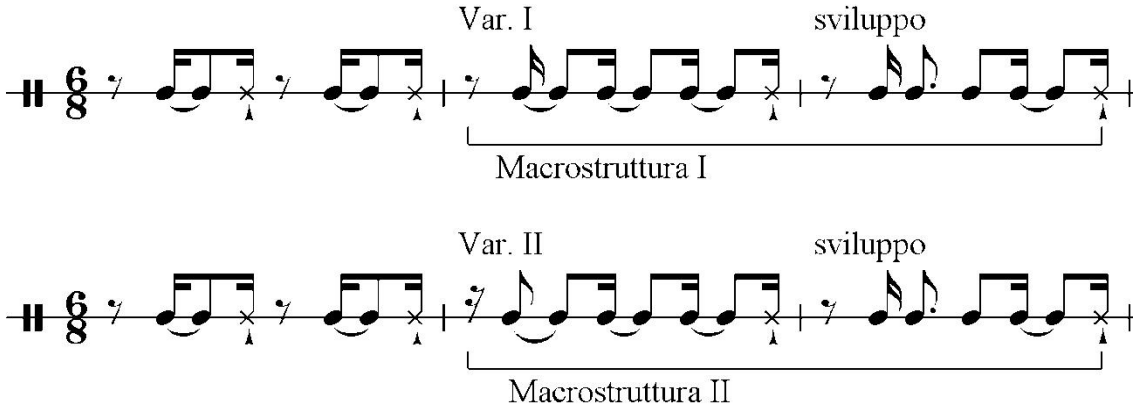
Es. 29



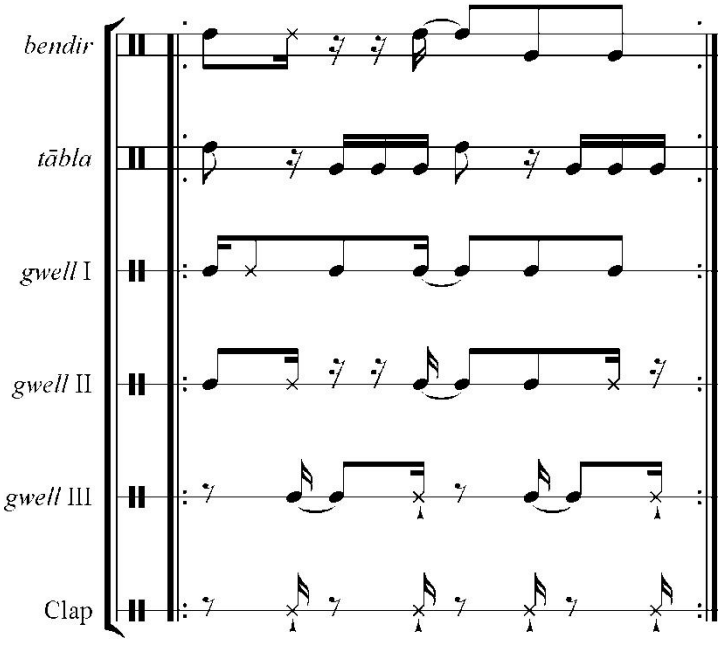
Es. 30



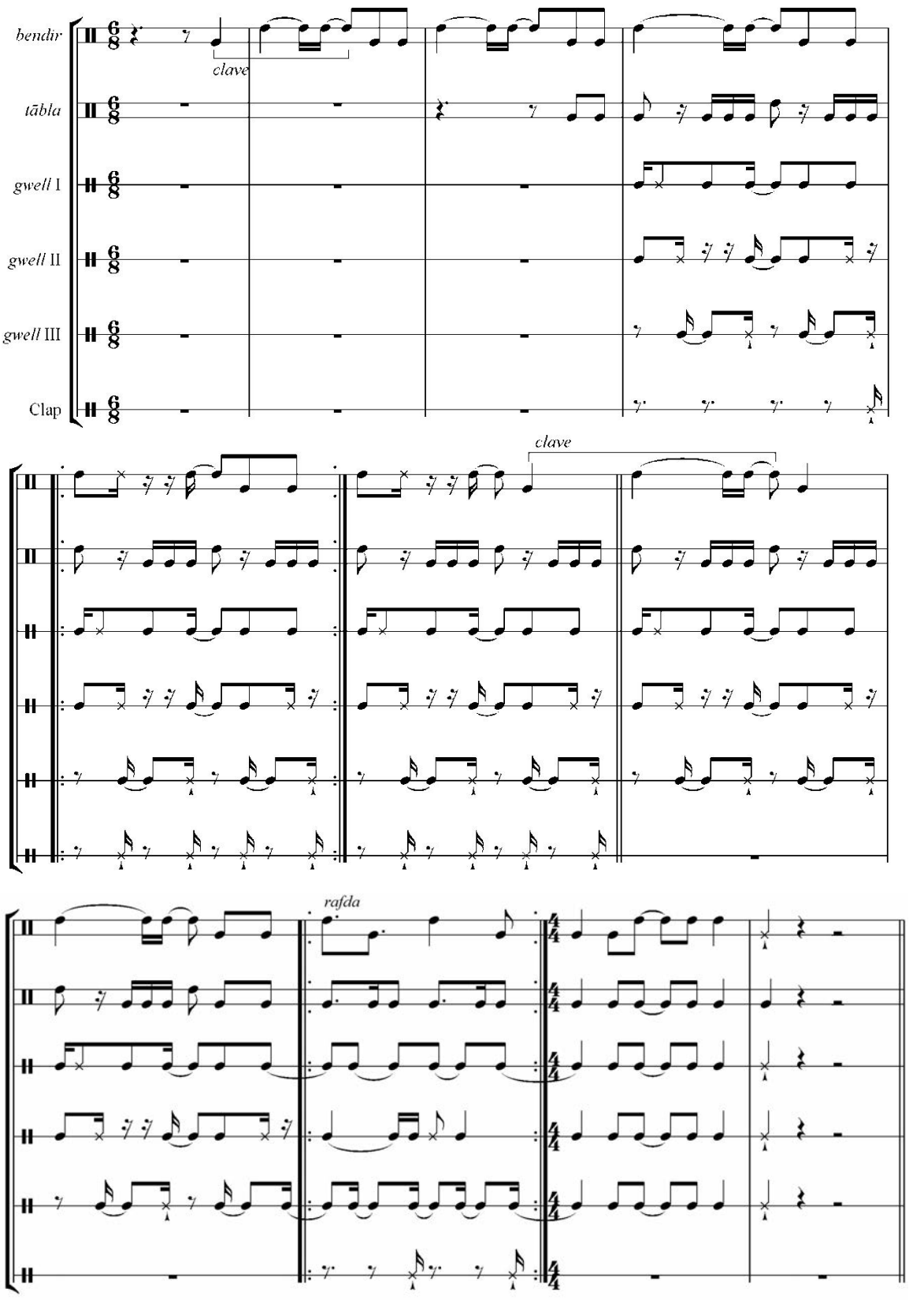
Es. 31



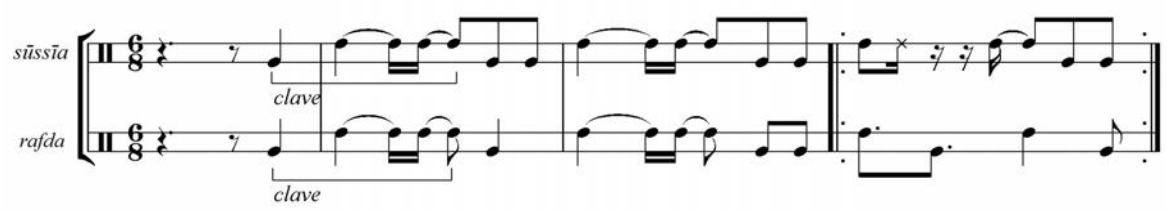
Es. 32



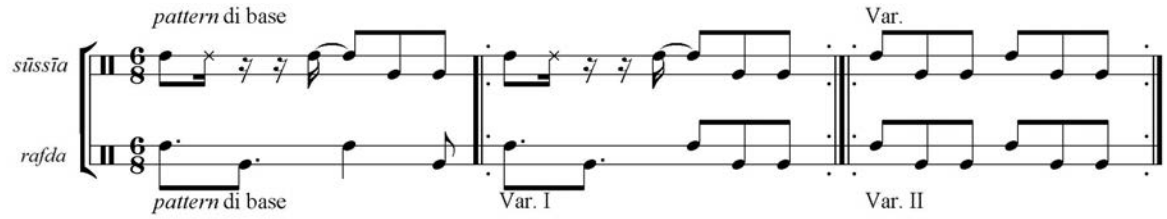
Es. 33


bendir
clave
tābla
gwell I
gwell II
gwell III
Clap
clave
rafda

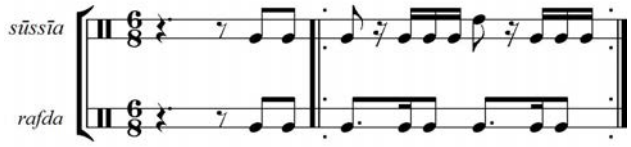
Es. 34



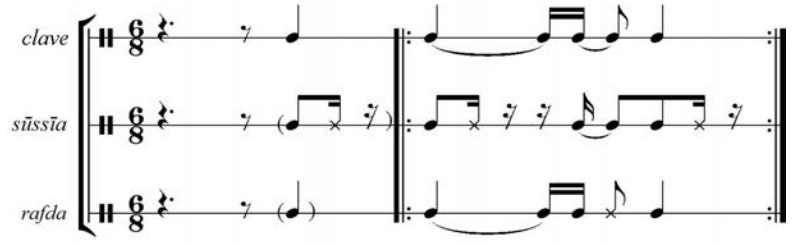
Es. 35



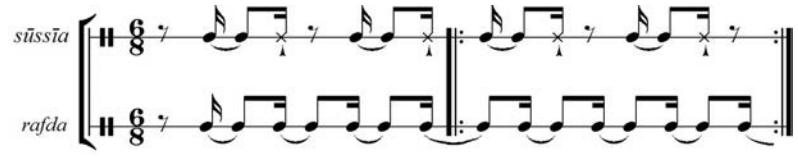
Es. 36



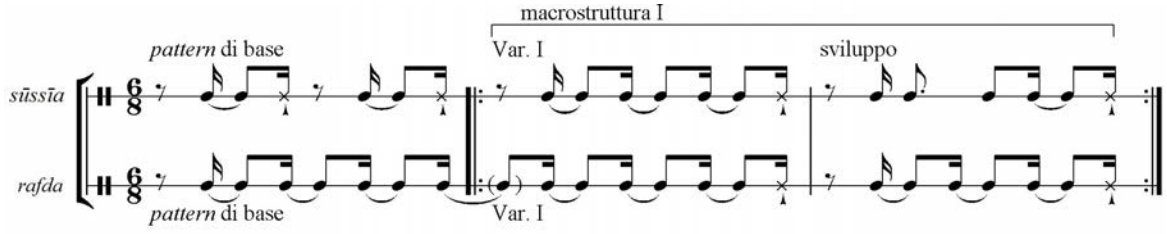
Es. 37

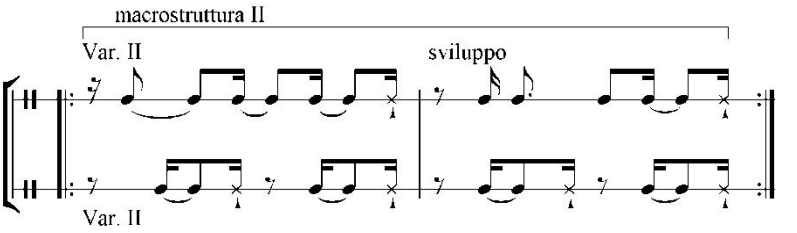


Es. 38

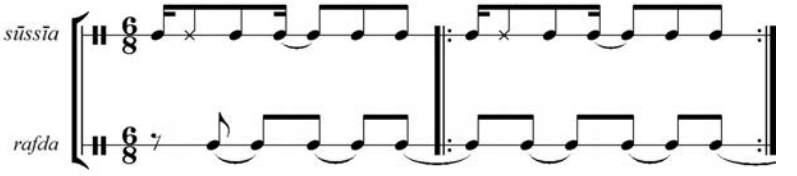


Es. 39

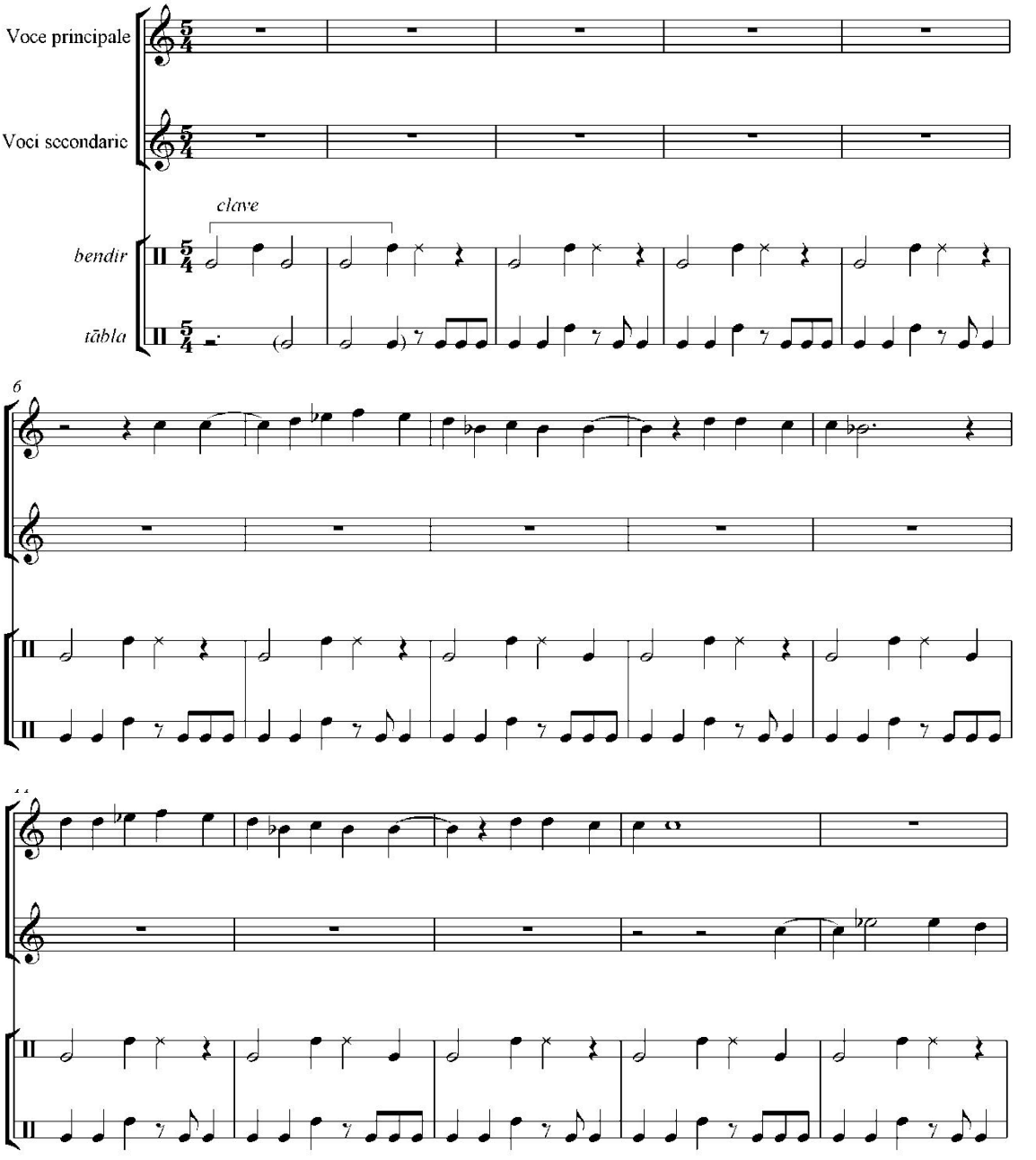


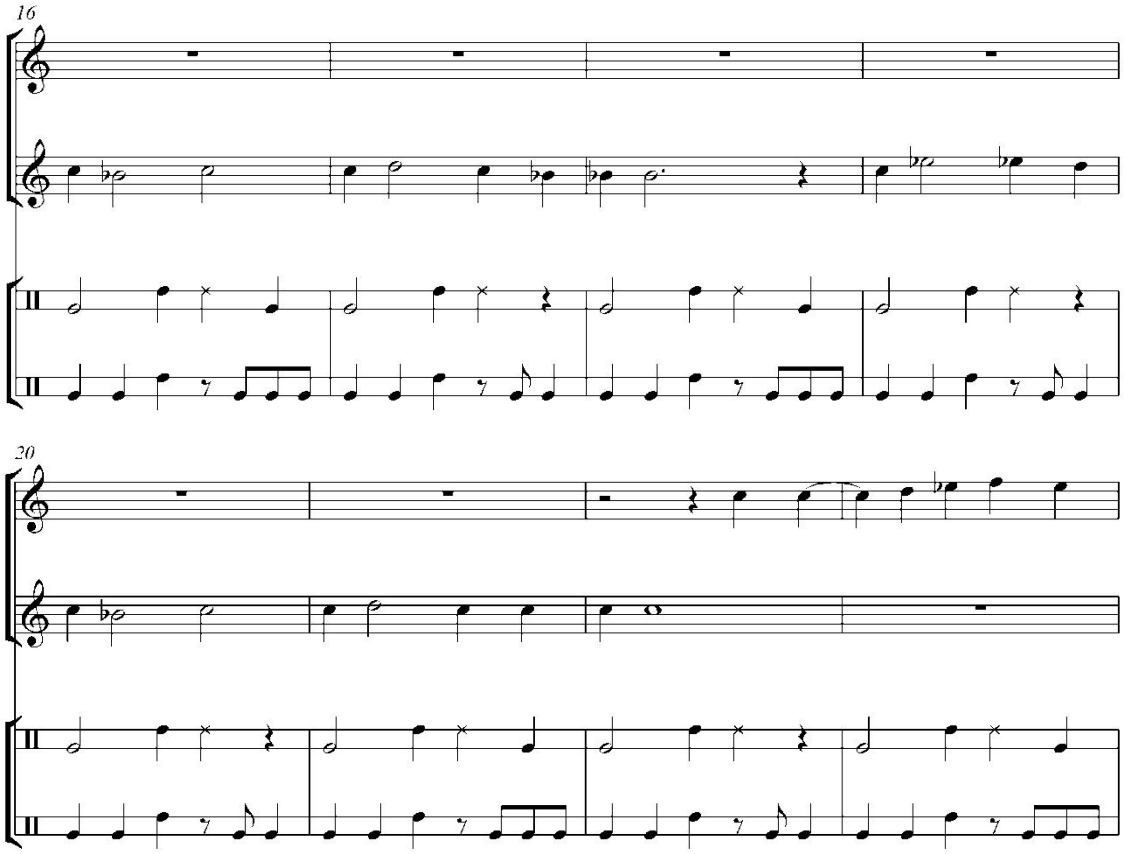

macrostruttura II
Var. II
sviluppo
Var. II

Es. 40

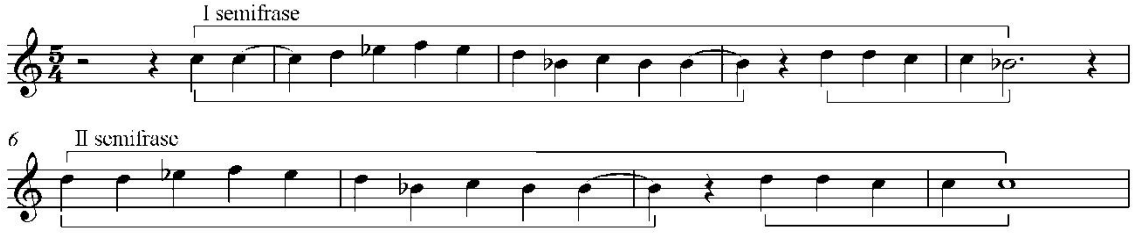

sūssīa
rafda

Es. 41

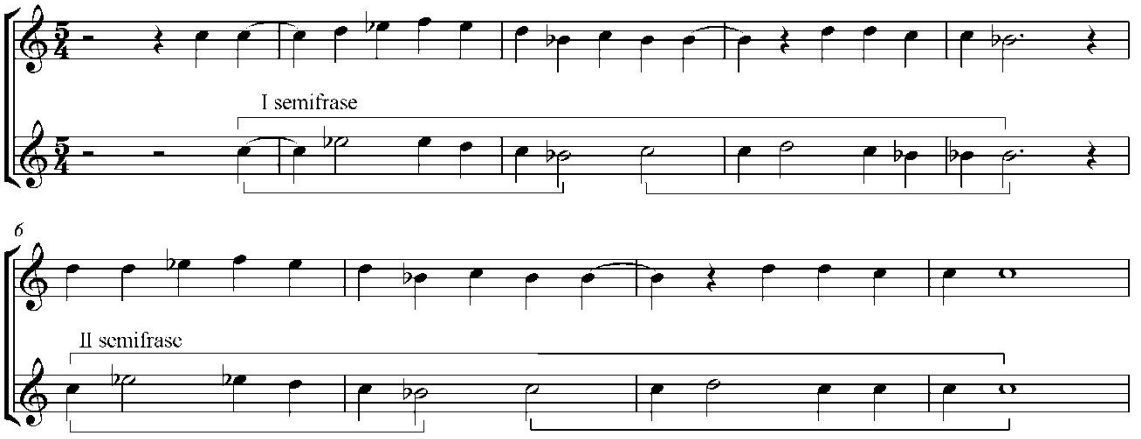

Voce principale
Voci secondarie
clave
bendir
tābla
6



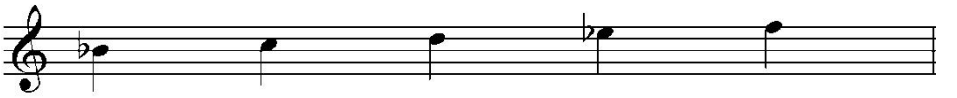
Es. 42



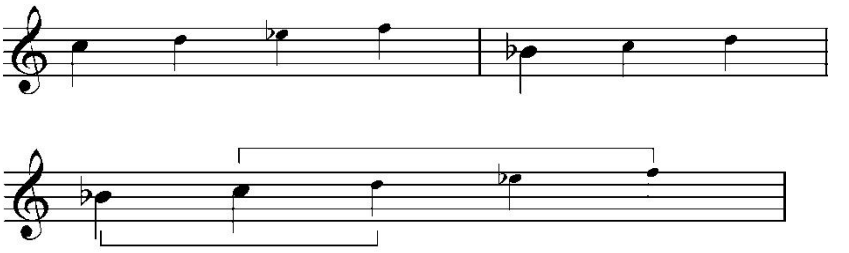
Es. 43



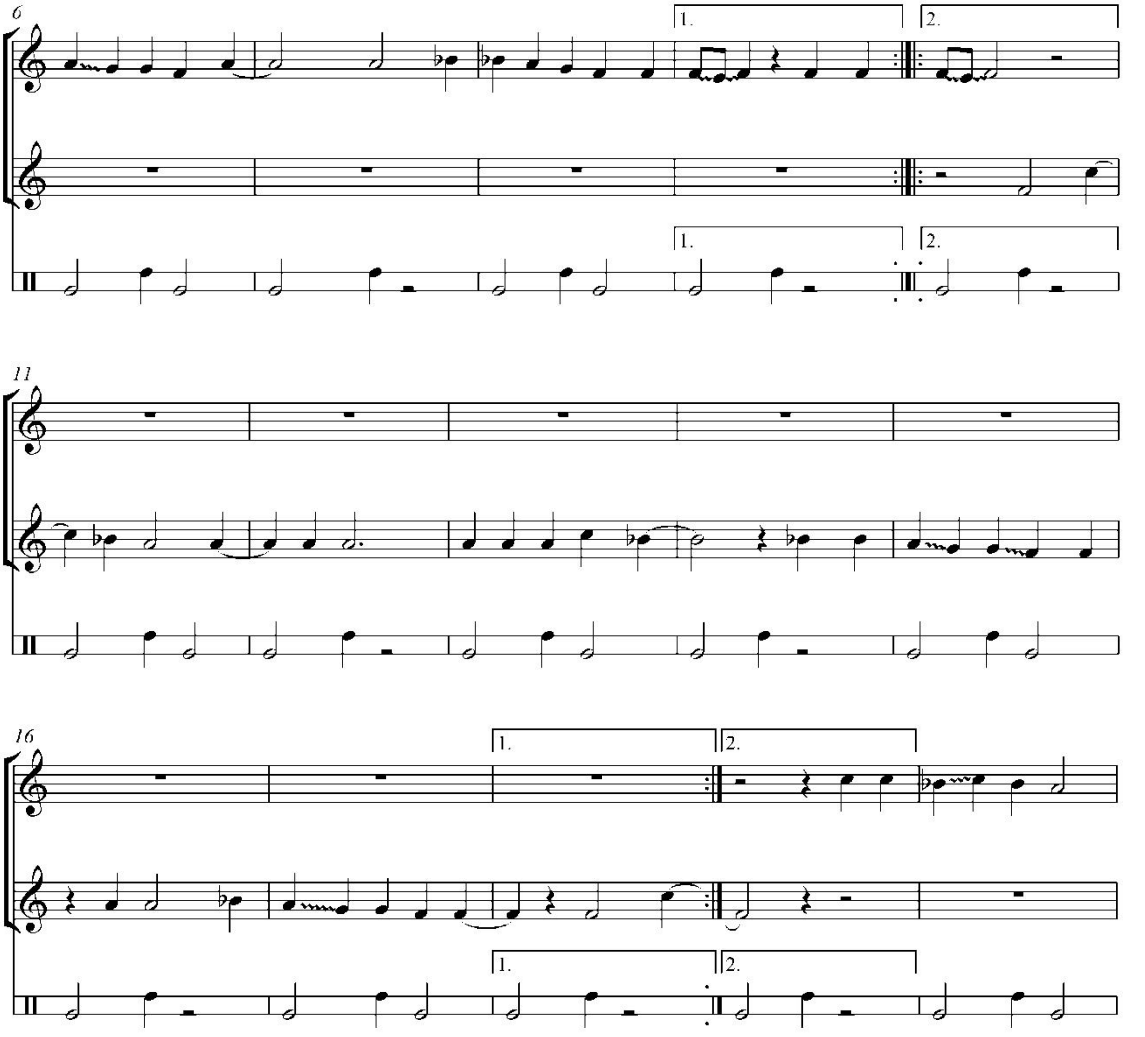
Es. 44



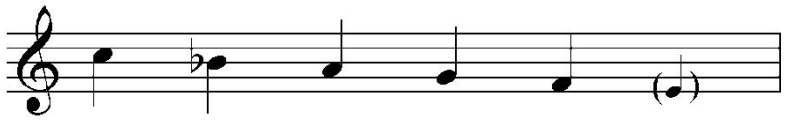
Es. 45



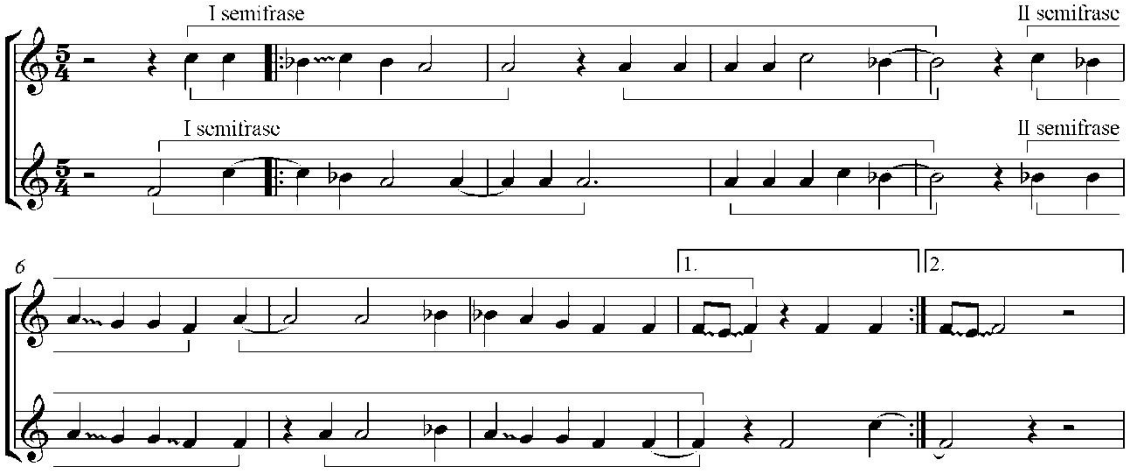
Es. 46



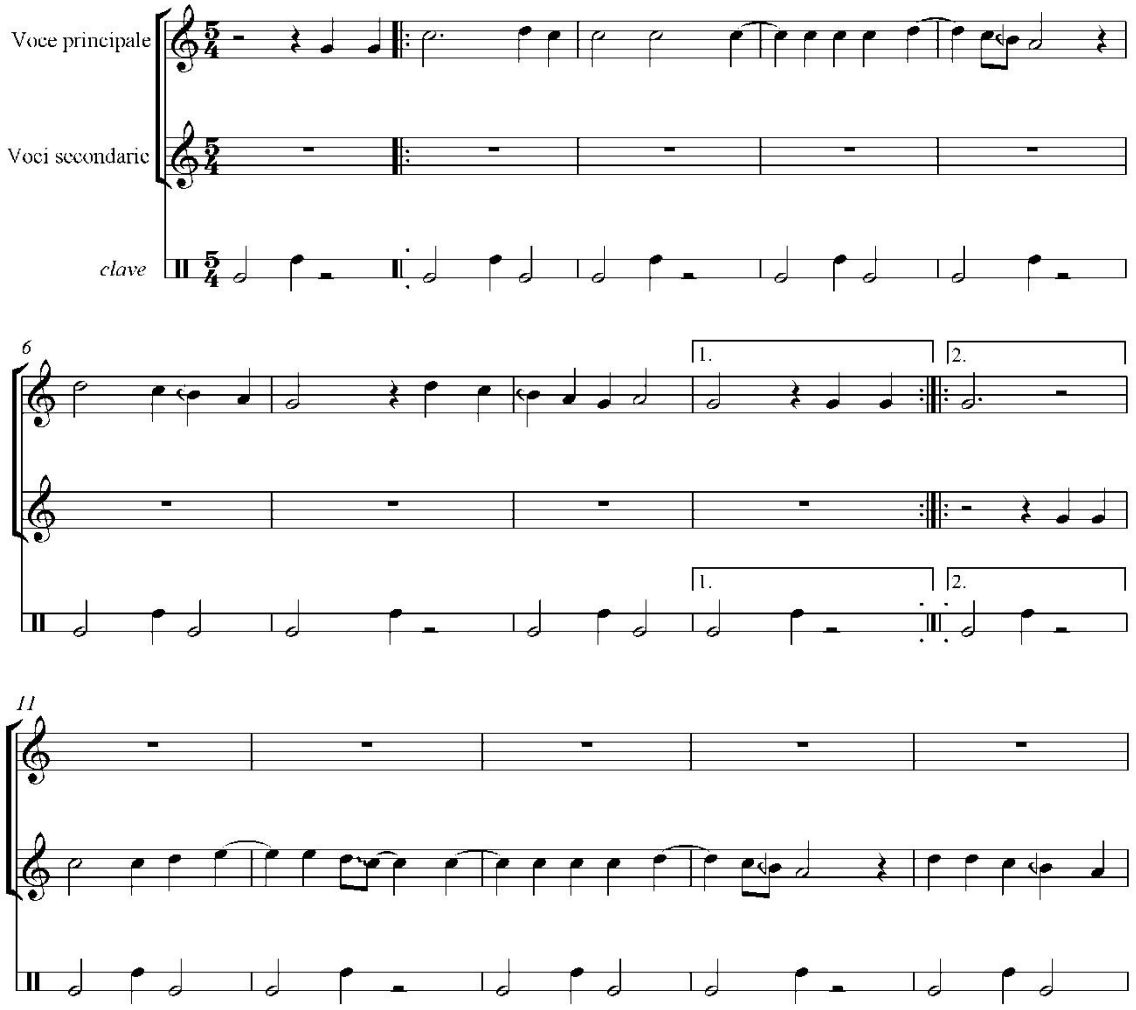
Es. 47

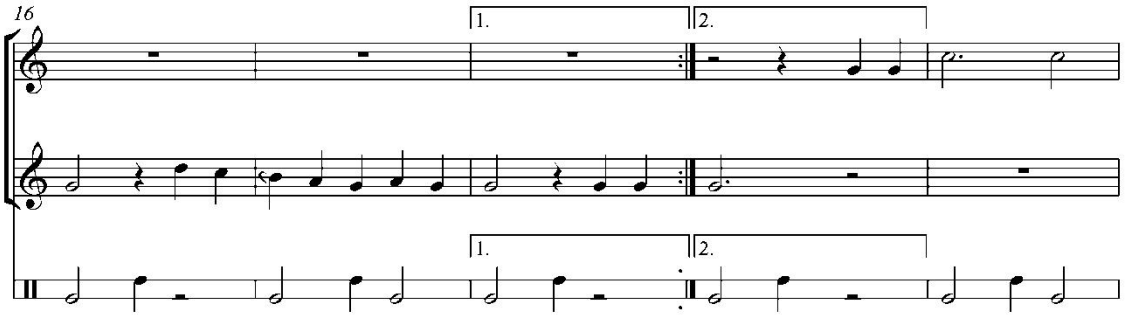


Es. 48

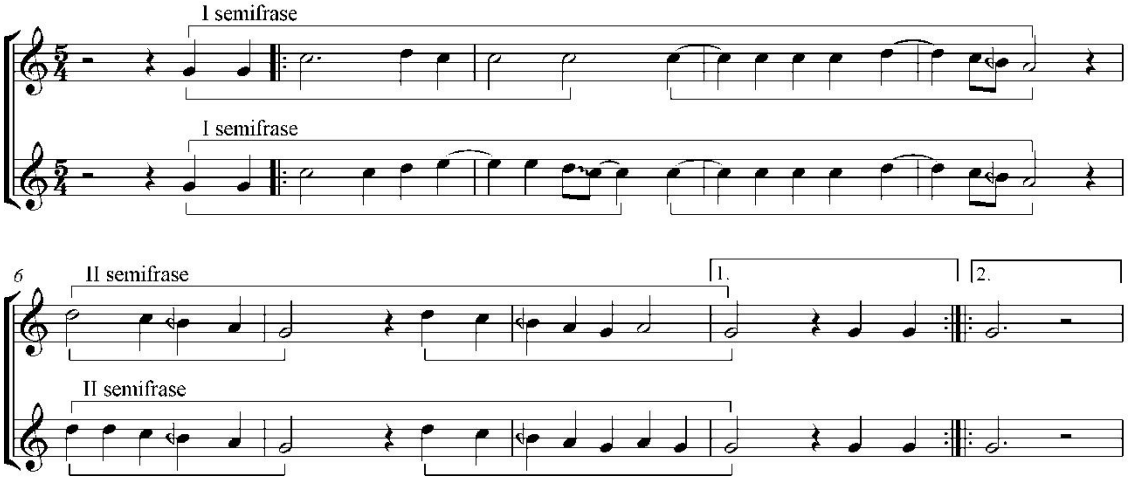


Es. 49

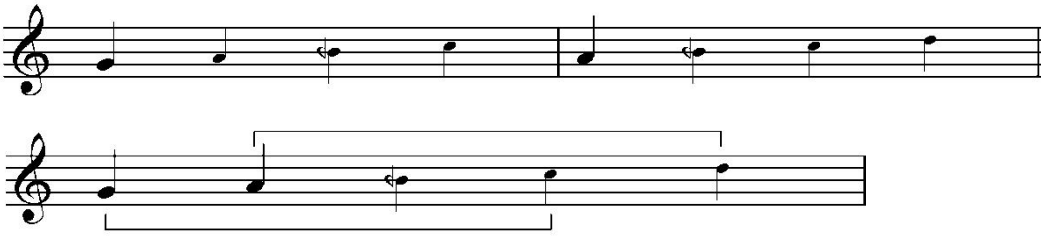




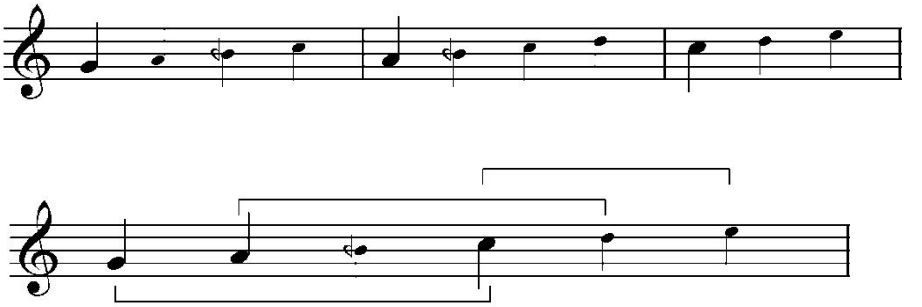
Es. 50



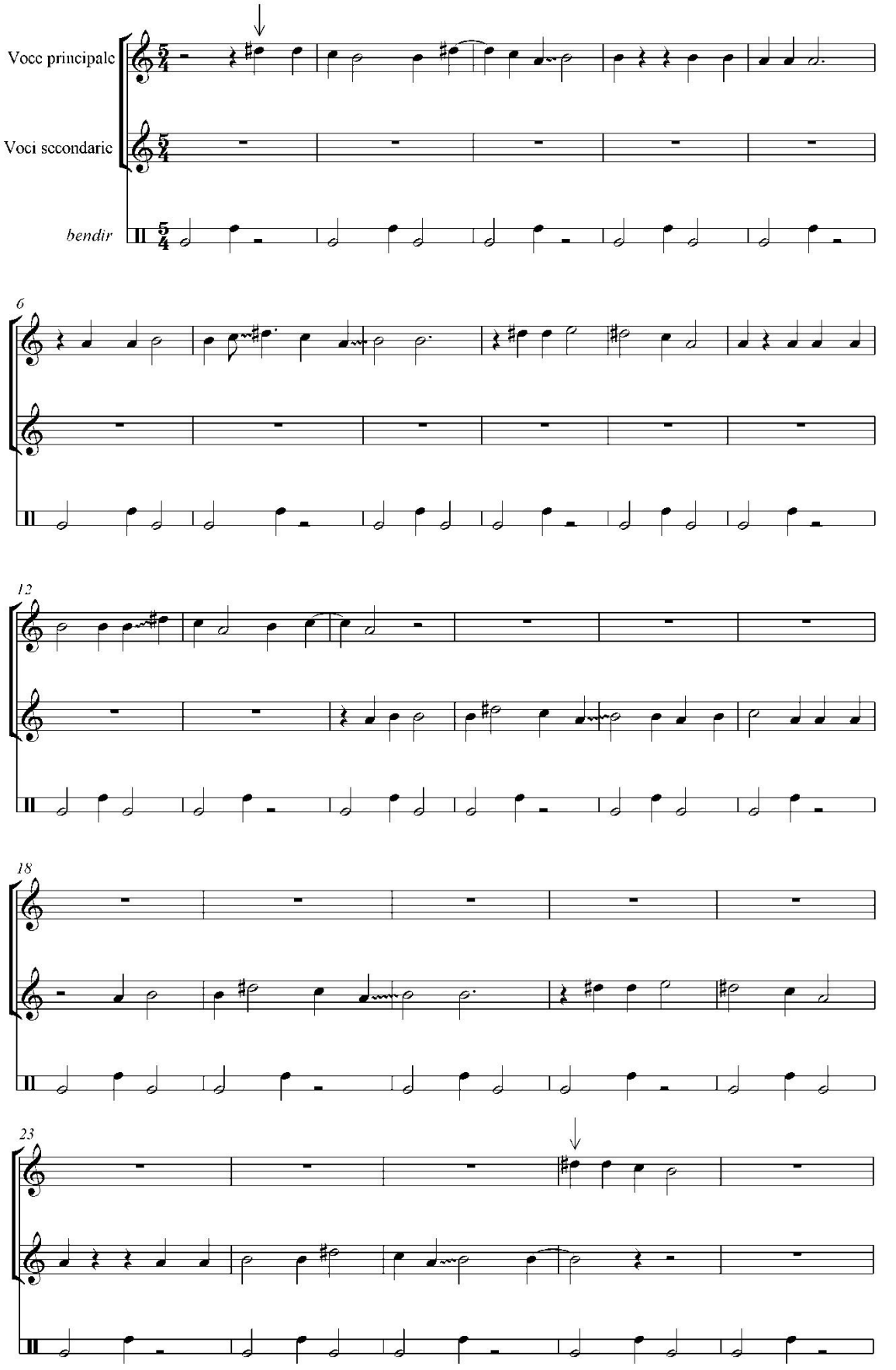
Es. 51



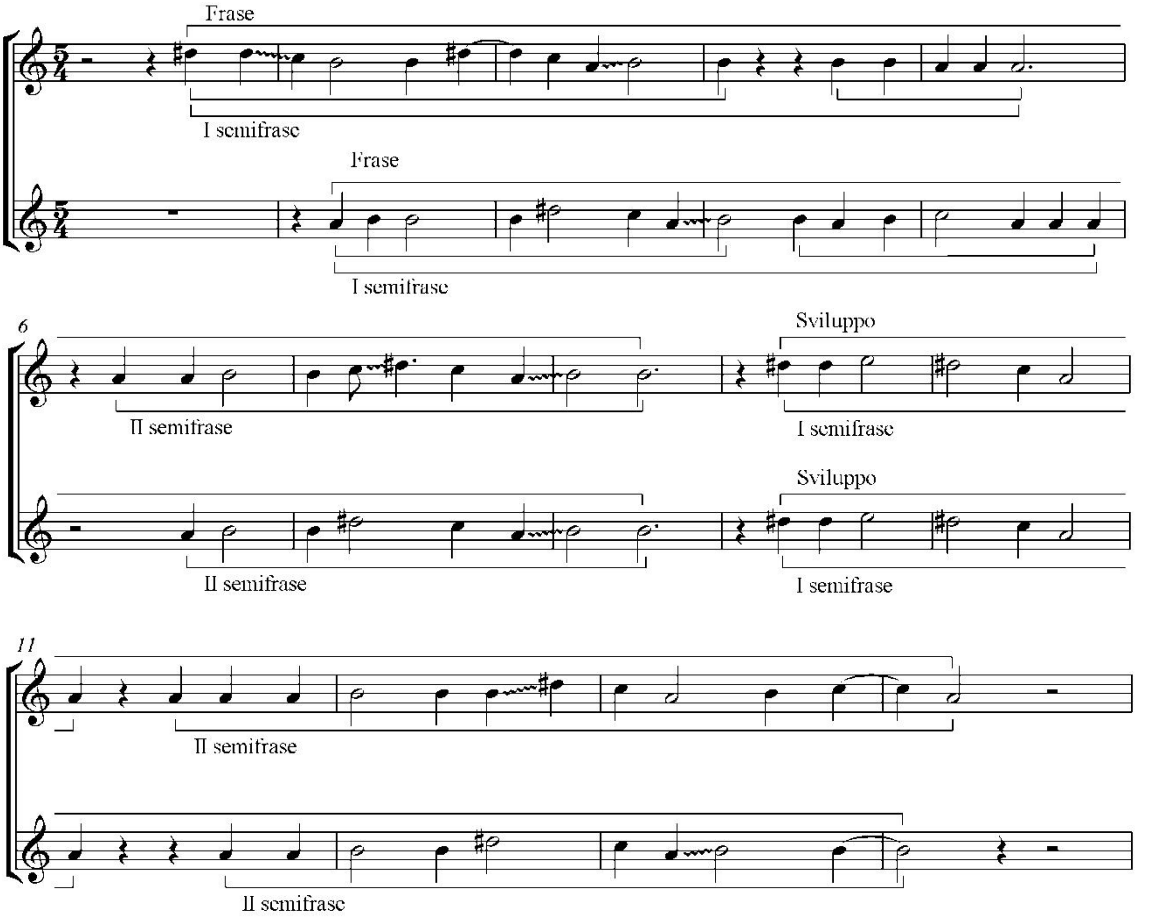
Es. 52



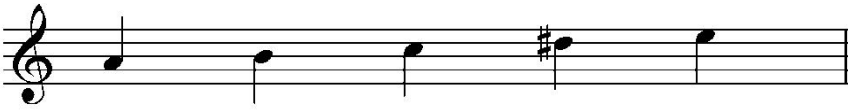
Es. 53



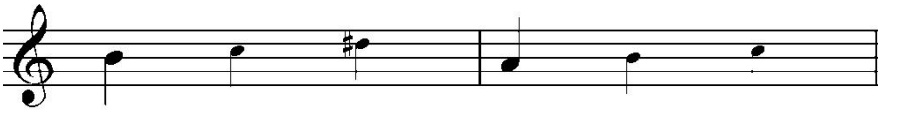
Es. 54



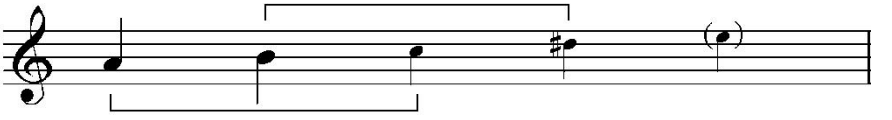
Es. 55



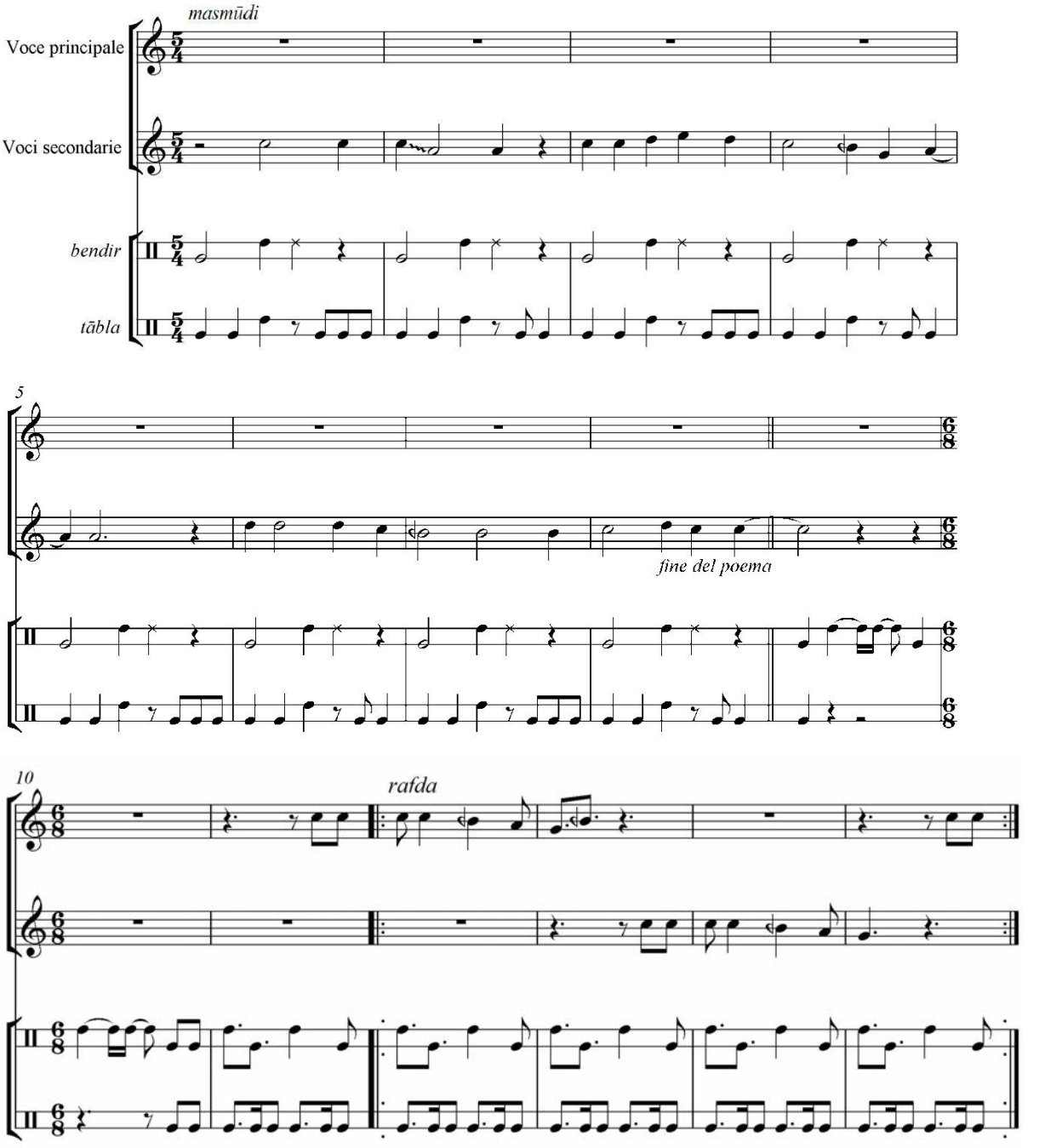
Es. 56



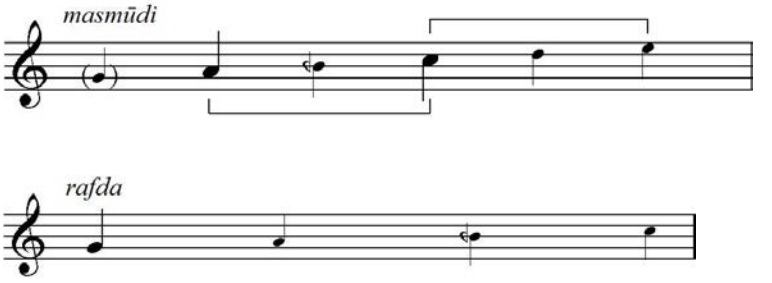
Es. 57



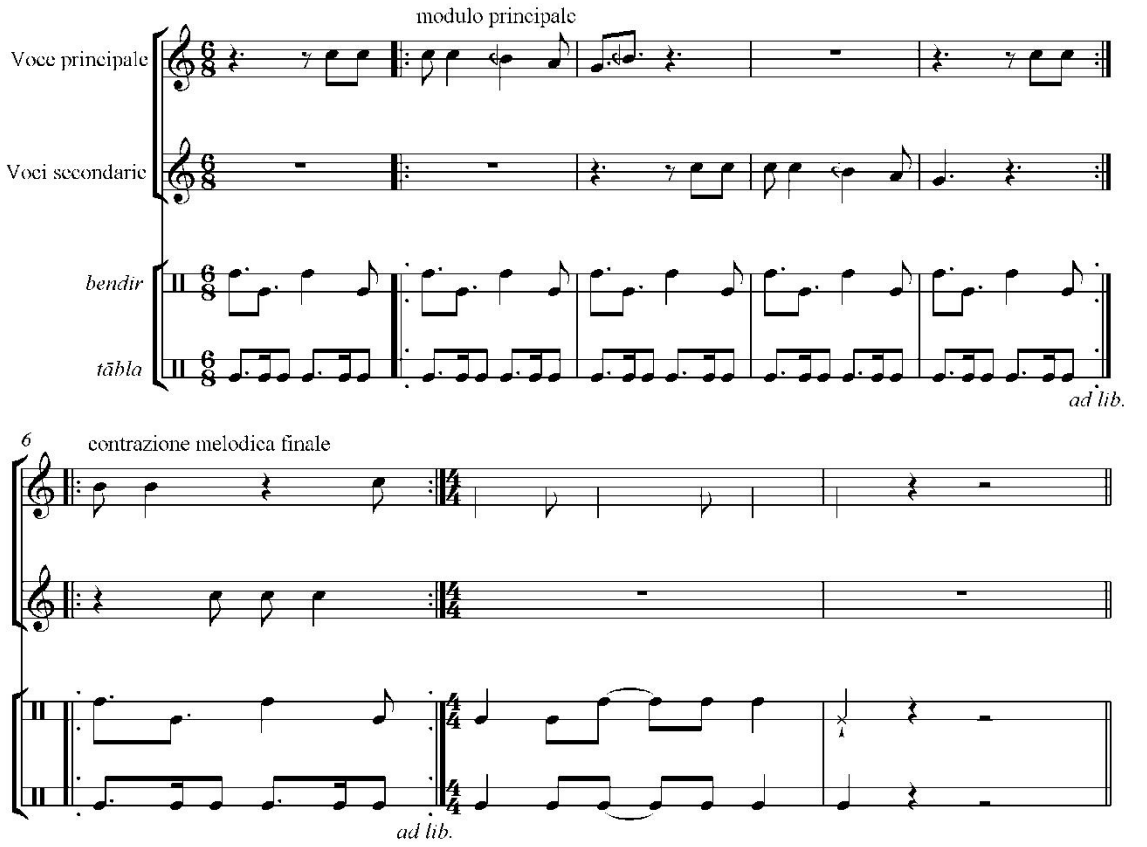
Es. 58


masmūdi
Voce principale
Voci secondarie
bendir
tābla
5
fine del poema
10
rafda

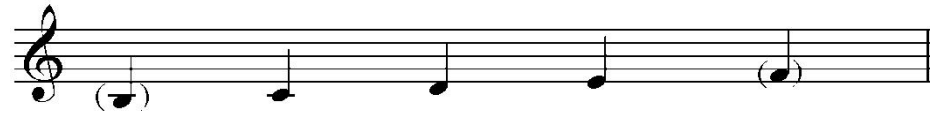
Es. 59


masmūdi
rafda

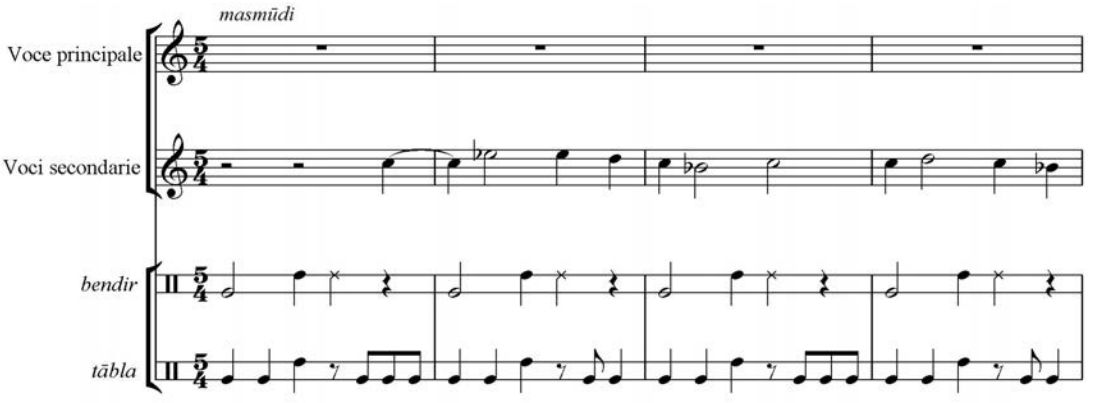
Es. 60

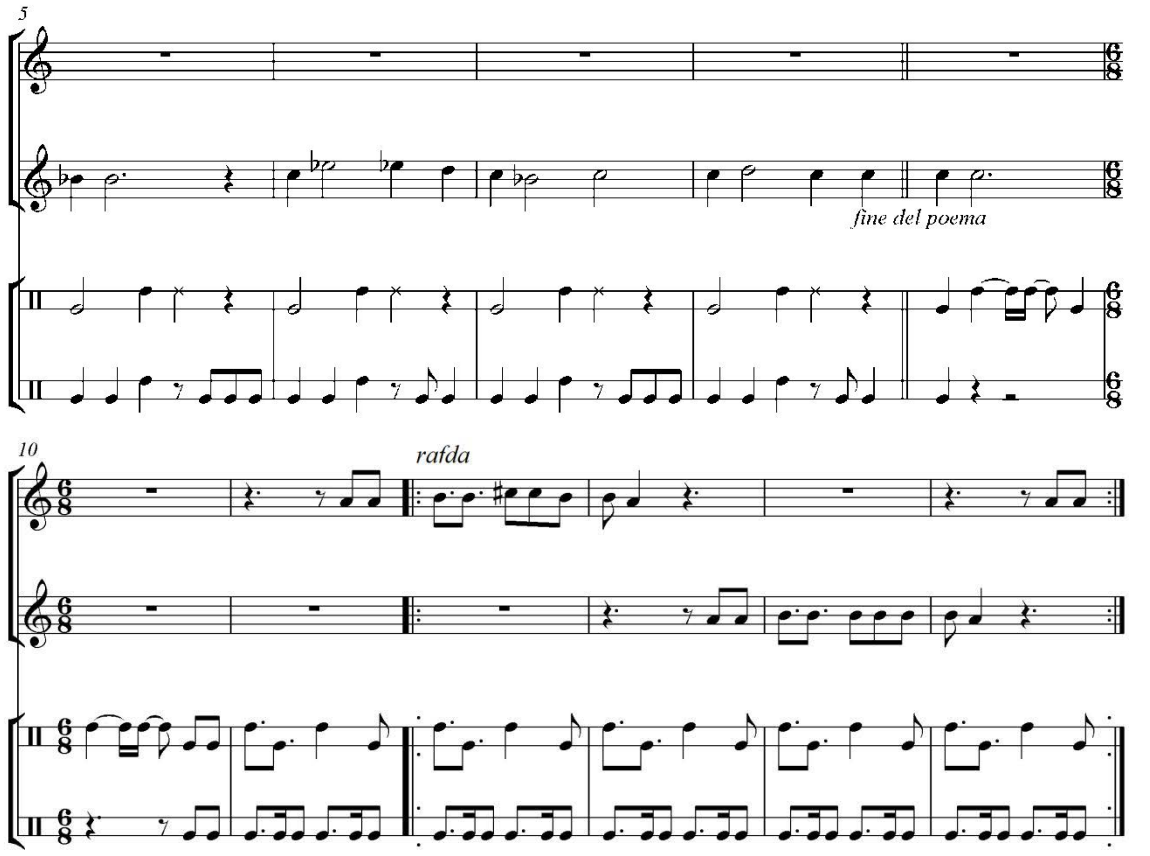


Es. 61

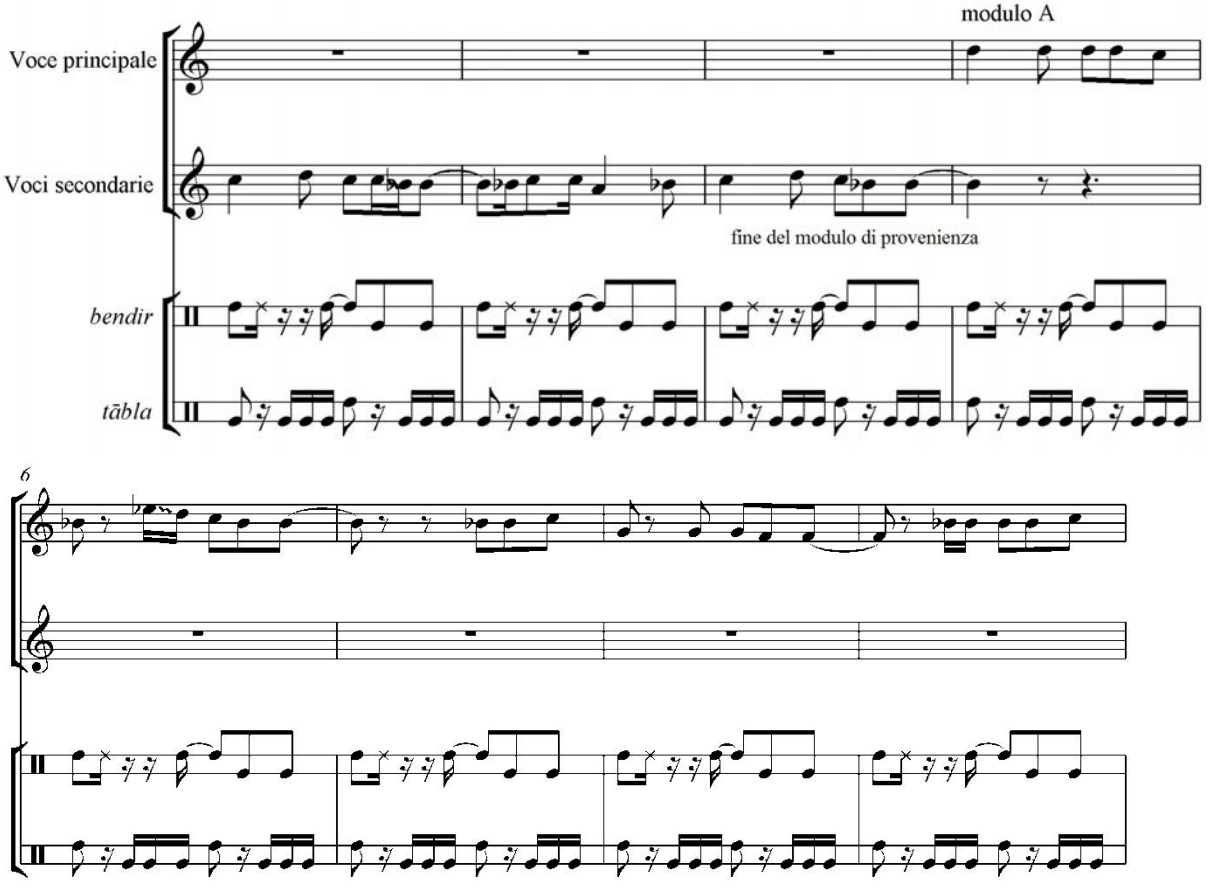


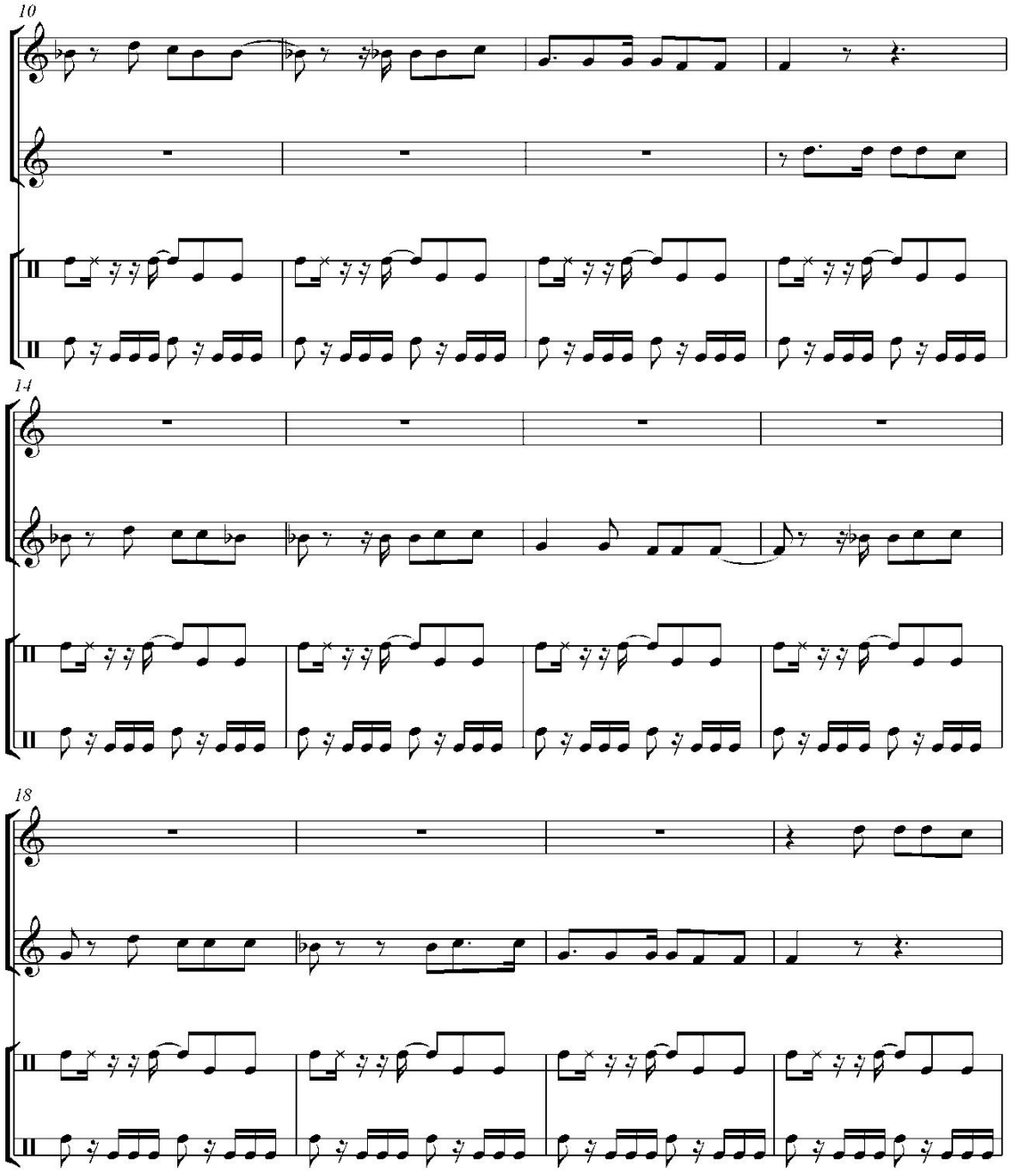
Es. 62




5
fine del poema
10
rafda

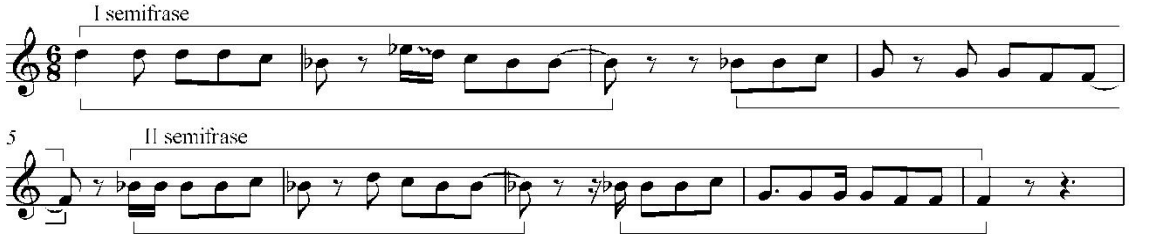
Es. 63


modulo A
Voce principale
Voci secondarie
fine del modulo di provenienza
bendir
tābla
6

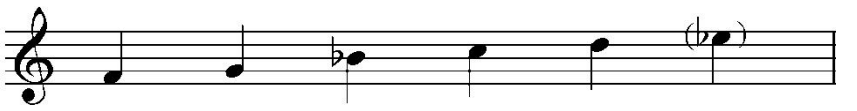


Es. 64

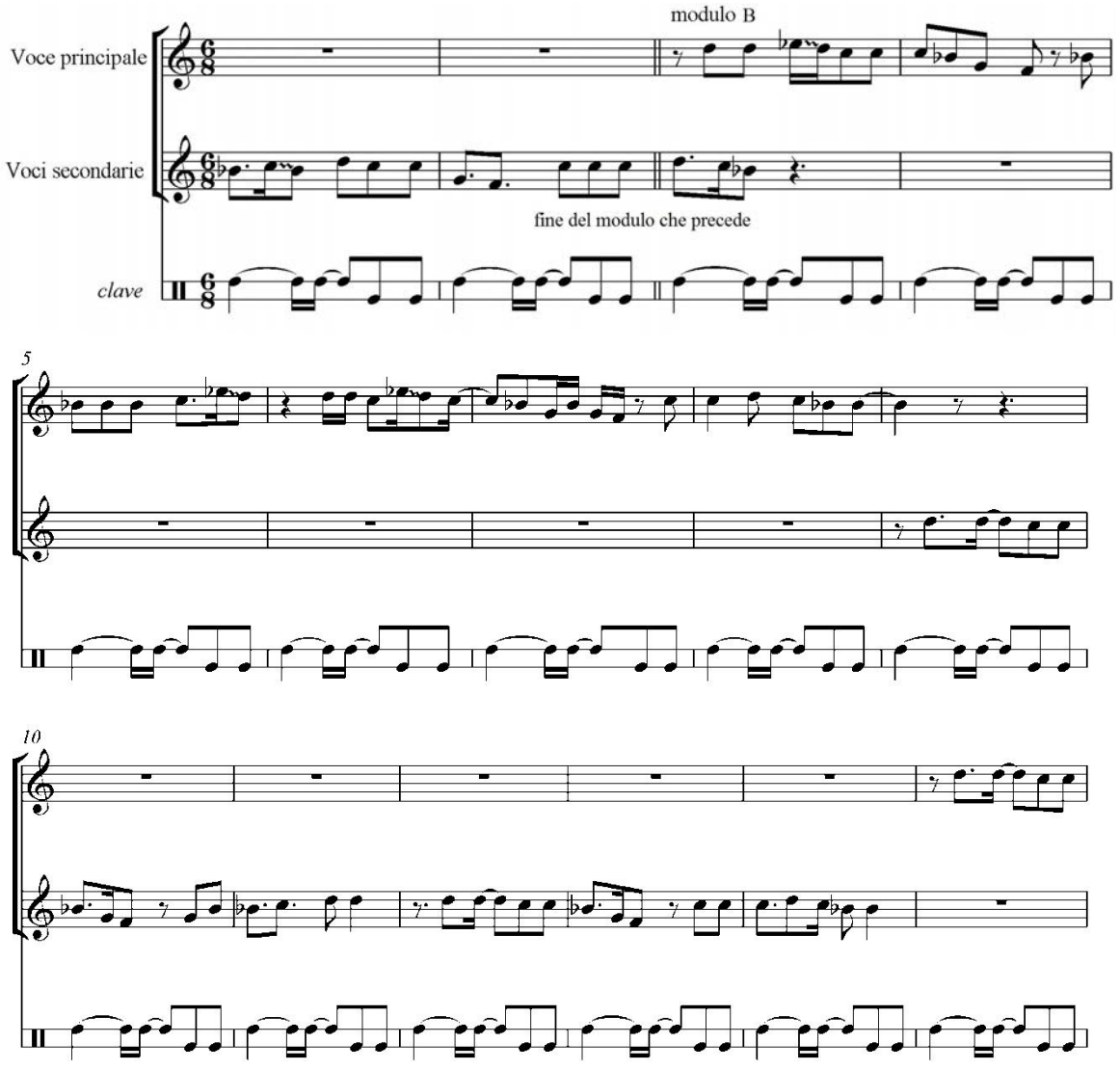
Es. 65



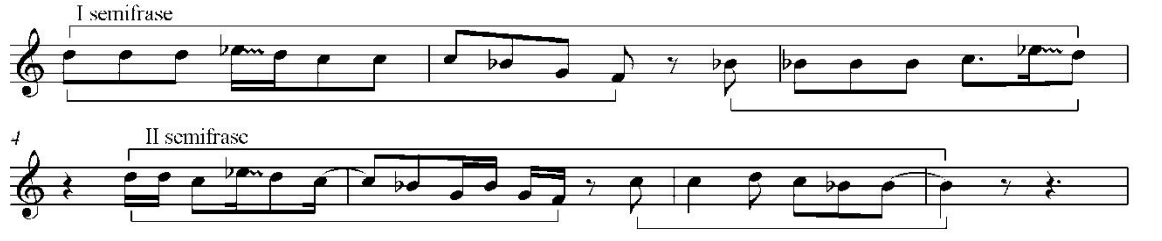
Es. 66



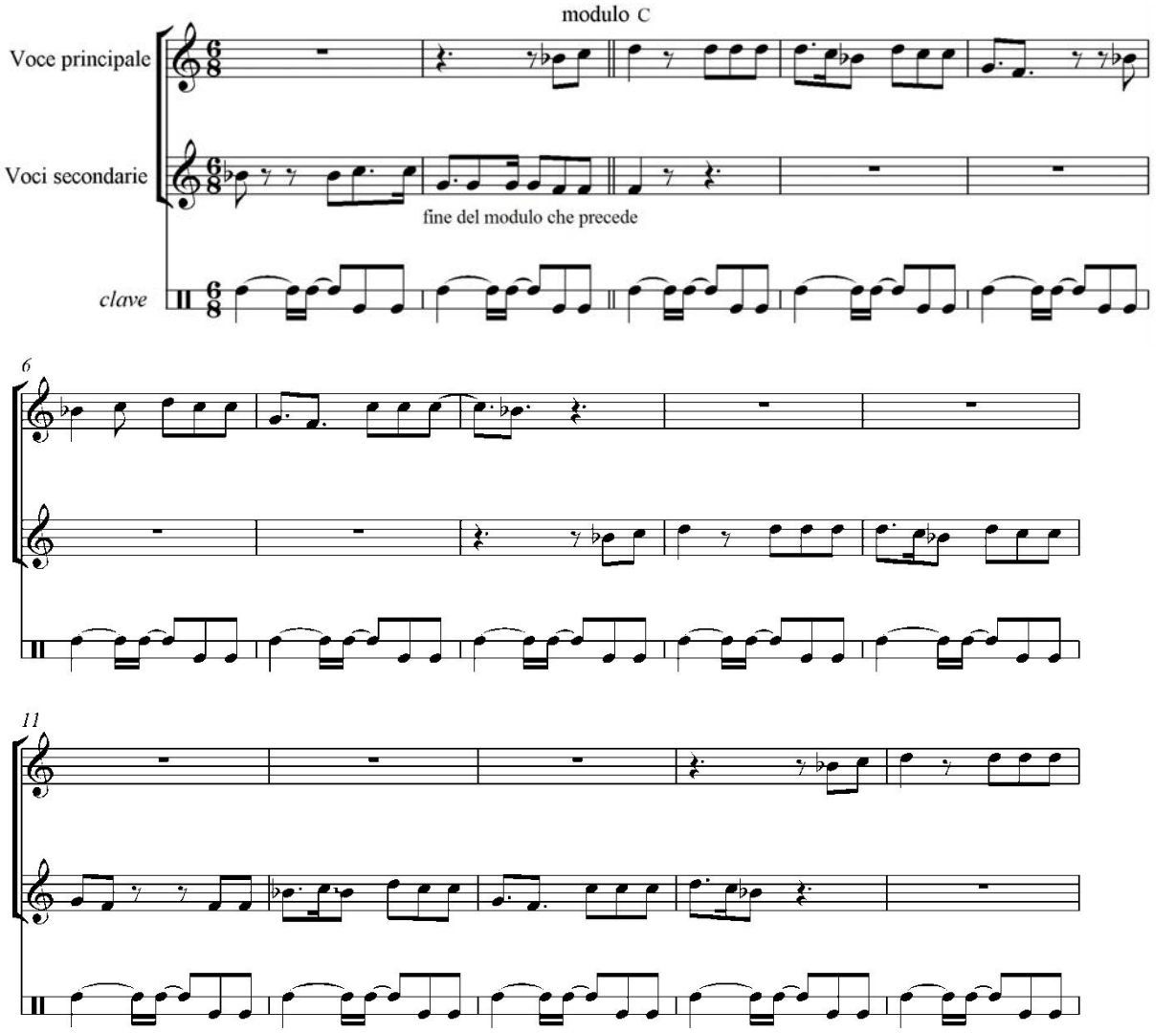
Es. 67



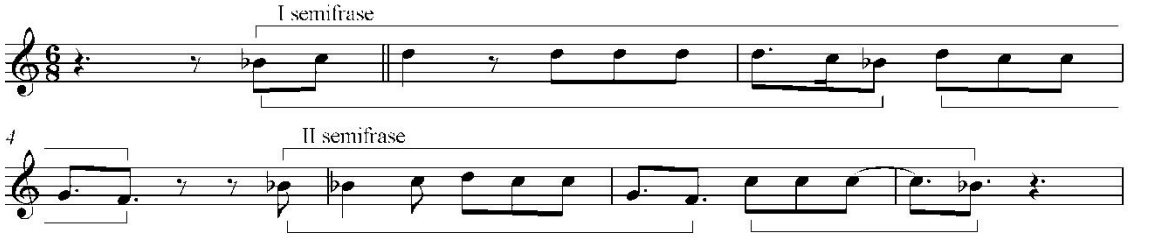
Es. 68



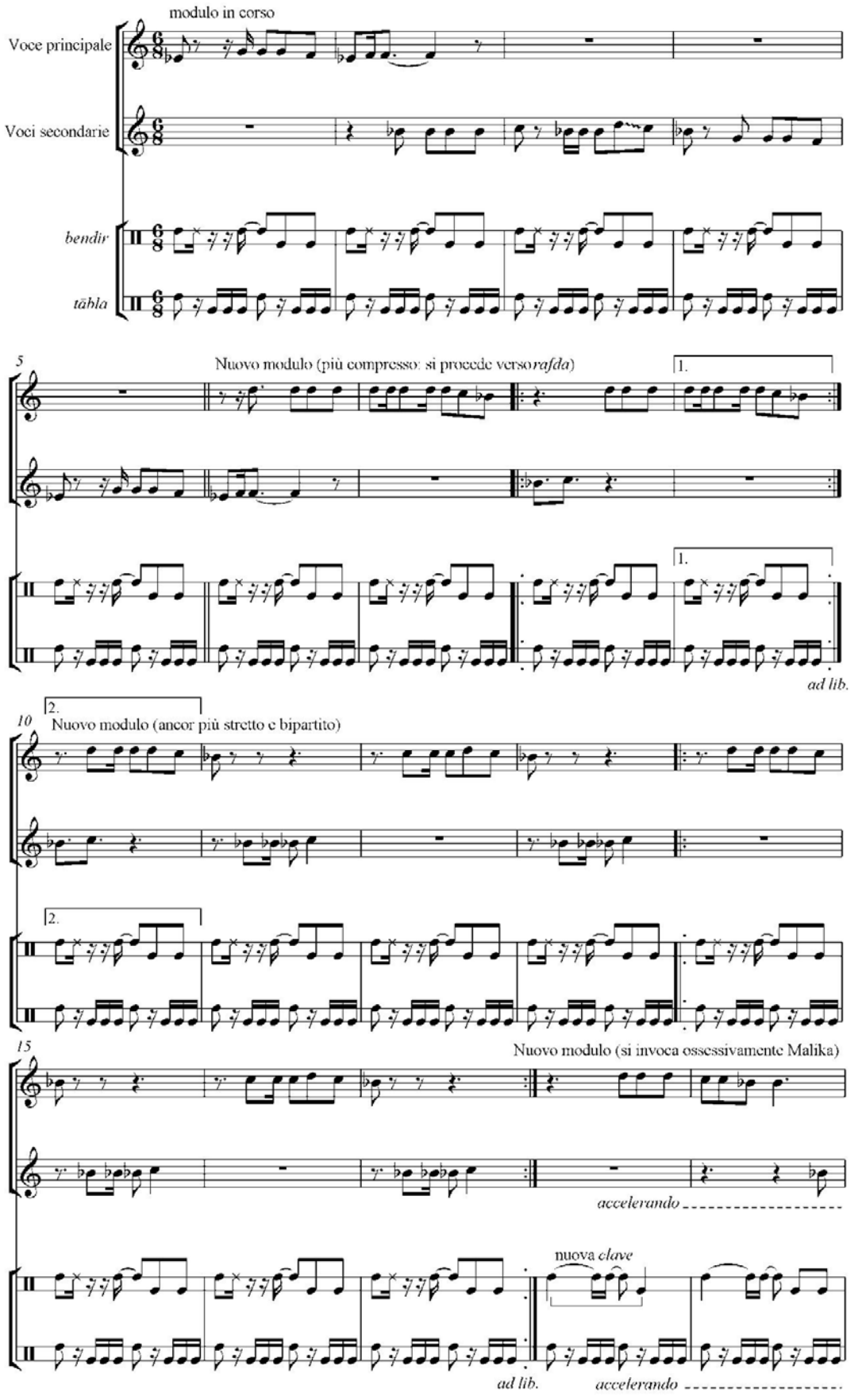
Es. 69

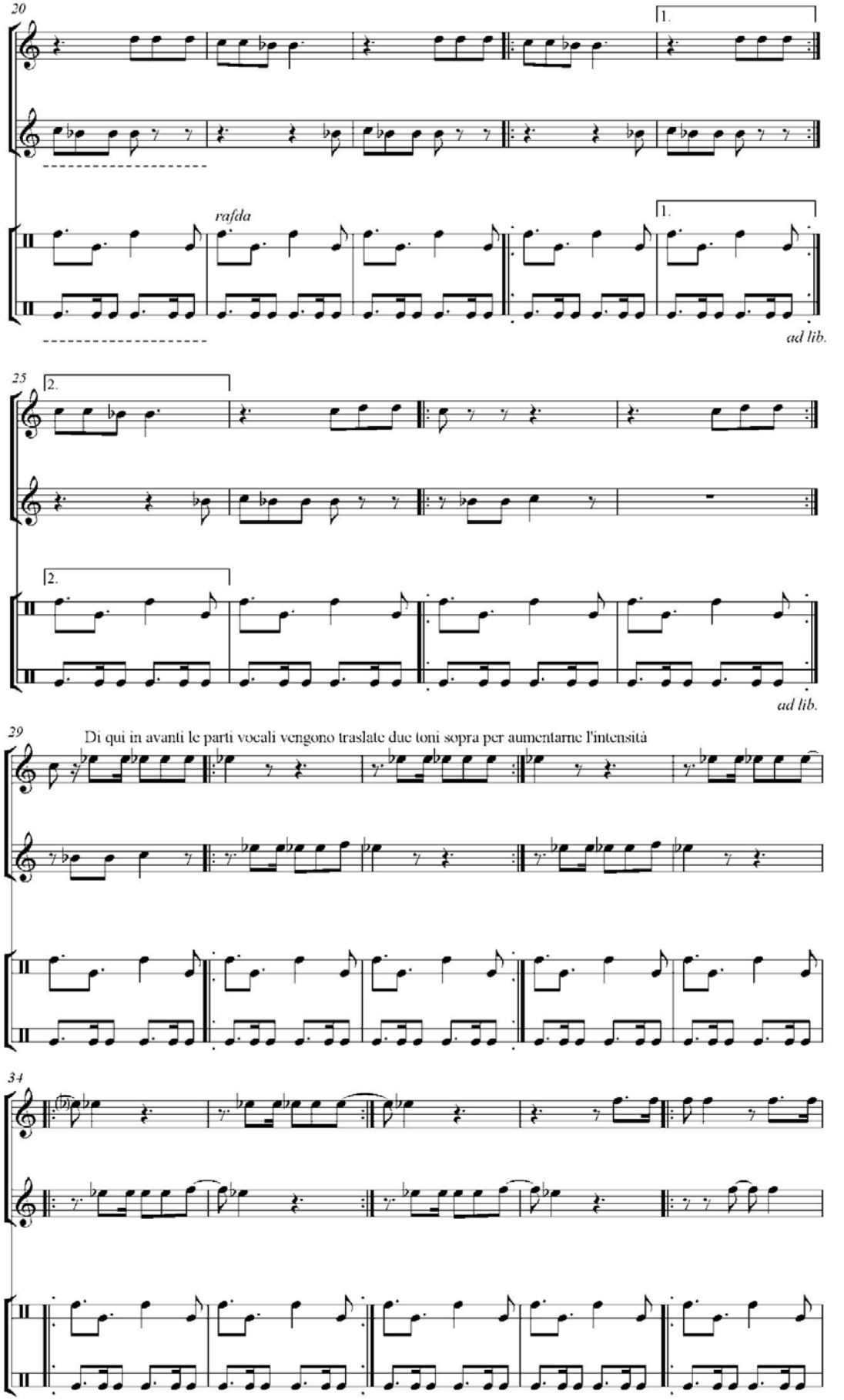

modulo C
Voce principale
Voci secondarie
fine del modulo che precede
clave
6
11

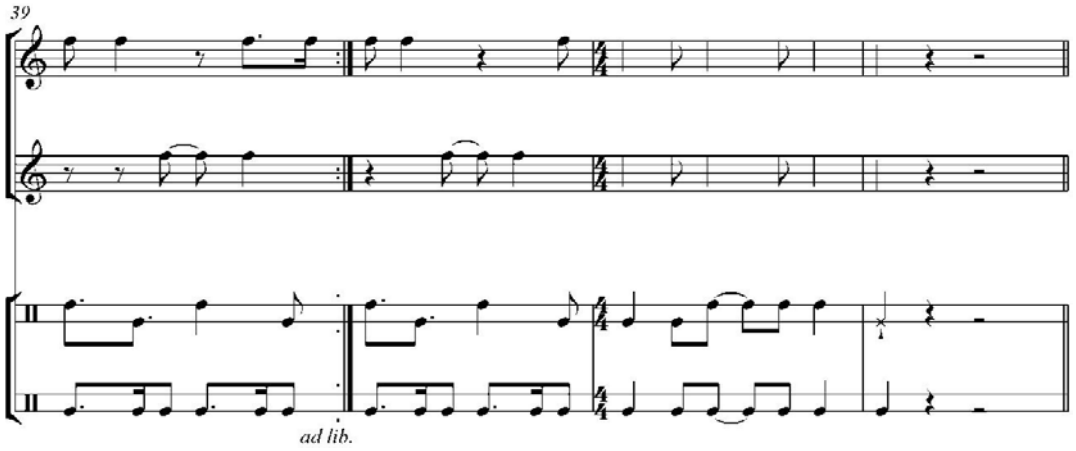
Es. 70


I semifrase
4
II semifrase

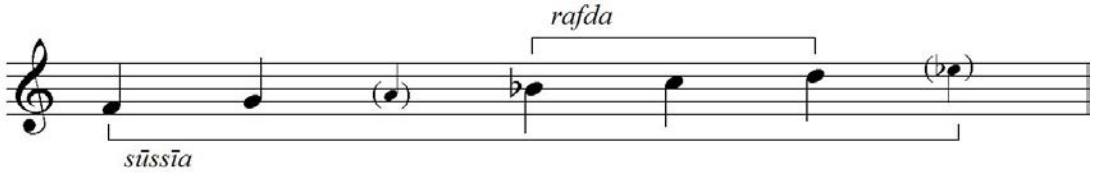
Es. 71


modulo in corso
Voce principale
Voci secondarie
bendir
tābla
5
Nuovo modulo (più compresso: si procede verso *rafda*)
1.
ad lib.
10
2.
Nuovo modulo (ancor più stretto e bipartito)
15
Nuovo modulo (si invoca ossessivamente Malika)
accelerando
nuova *clave*
ad lib.
accelerando


20
1.
rafda
1.
ad lib.
25
2.
2.
ad lib.
29
Di qui in avanti le parti vocali vengono traslate due toni sopra per aumentarne l'intensità
34



Es. 72



Virginia Napoli

Tra antropologia e psichiatria: le ricerche ultime di Ernesto de Martino

> «Non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa»
>
> *Archivio de Martino, 2, 19*

Nel 1977, dodici anni dopo la morte prematura di Ernesto De Martino, viene pubblicata da Einaudi *La fine del mondo*, una raccolta di scritti preparatori ad un'opera che lo studioso napoletano non riuscì a portare a termine[1]. Gli studi intrapresi nel progetto originale vertono sul tema dell'apocalisse come figura mitico-rituale declinata in un duplice senso: apocalisse storico-culturale che si manifesta nella crisi dell'Occidente e ontologico-esistenziale come esperienza soggettiva del crollo del proprio orizzonte valoriale.

Nel corso dell'ultimo decennio, sempre più il nome di de Martino viene accostato all'etnopsichiatria[2], settore degli studi sull'*ethnos* che proprio negli ultimi anni della sua attività prendeva contorni via via più definiti. L'interesse dello studioso per la psicopatologia si palesa esplicitamente negli studi che costituiscono la raccolta *La fine del mondo*, sebbene anche nelle opere precedenti ve ne siano le tracce. Quando nel 1962 de Martino scrive il saggio *Promesse e minacce dell'etnologia*, ribadisce l'accostamento tra il primitivo e i lati oscuri della psiche, classificando l'etnologia come un'occasione per rimettere in causa il nostro mondo culturale e la concezione stessa di natura umana. De Martino nasce come intellettuale della crisi di un Occidente incapace di un confronto con l'alterità. Alterità intesa non soltanto come ciò che Occidente non è, ma anche, e soprattutto, come fondo misconosciuto di un'origine che affonda nel vitale, nel primitivo e che ritorna nel Novecento a reclamare il proprio posto. Lungi dal dare risposte biografiche a patologie sociali, negli ultimi anni della sua vita, lo studioso si propone per la prima volta di condurre uno studio sistematico sul concetto di crisi, intrecciando la dimensione individuale e quella culturale. Nella prima sezione degli scritti raccolti, *Mundus*, ampio spazio è dedicato ai deliri di negazione e ai deliri di fine del mondo. Un'analisi di tal fatta non sarebbe stata possibile per de Martino senza il ricorso ad una collaborazione con specialisti nella materia. Come attesta una lettera a Caspar Kulenkampff nella quale, dopo essersi dichiarato «vivamente interessato alla ricerca interdisciplinare dei fenomeni storico-religiosi ed in particolare alla collaborazione dello storico della cultura con lo psichiatra e con lo etnopsichiatra» (de Martino 2002: 208), de Martino chiede allo studioso dei ragguagli sulle sue indagini da utilizzare «nel quadro di una ricerca sulle apocalissi culturali e sulla loro differenziazione da quelle psicopatologiche» condotta con la collaborazione del noto psichiatra e fenomenologo Bruno Callieri e del dottor Giovanni Jervis. Nel progetto originale *La fine del mondo* doveva essere edito da Einaudi nella «Serie di studi religiosi» e due dei sei capitoli previsti dal piano dell'opera dovevano essere redatti da Callieri. De Martino lo incontra alla metà degli anni '50 tramite Mario Gozzano, direttore della clinica universitaria di Roma. Lo psichiatra, nello stesso periodo, inizia uno studio che converge in due brevi monografie: *Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, pubblicata nel 1954 nella «Rassegna di studi psichiatrici» e *Contributo allo studio psicopatologico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo*, pubblicata nel 1955 nell'«Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria». Gran parte delle deduzioni illustrate in tali studi sono confluite nel testo *Quando vince l'ombra*, ove si cita esplicitamente il contributo degli studi demartiniani nell'analisi fenomenologica dell'esperienza di fine del mondo. Non è un caso che la collaborazione tra i due sia risultata particolarmente feconda: se de Martino, dagli inizi della sua carriera, si presenta come uno sperimentatore, uno studioso che tenta di ampliare gli angusti orizzonti assegnati alla sua disciplina, non da meno è Bruno Callieri. Nella prefazione alla ristampa del 2010 del testo citato, Mauro Maldonato definisce il noto studioso «immune da quella autentica *patologia metafisica*, nata sulle rive eleatiche, che da due millenni reitera il gesto violento che proietta il *logos* sull'essere con la

pretesa di farli coincidere» (Maldonato 2010: 12). In altre parole, Callieri è ben cosciente del carattere funzionale delle metafore utilizzate nell'analisi psichiatrica ed è ben consapevole dell'irriducibilità a modellizzazioni di sorta dell'esperienza psicopatologica, del residuo imperscrutabile della sofferenza del singolo che nessun linguaggio può incanalare. Ai fini di una effettiva intersezione fra antropologia e psichiatria, «due discipline comunque caratterizzate da una passione comune per le "figure dell'alterità"» (Callieri 2001:10), l'approccio più adeguato sembra essere quello fenomenologico. Il punto di vista osservativo della psicopatologia e quello empirico dell'antropologo possono incontrarsi in una fenomenologia che si presenta come recupero dialettico dell'umano, possibilità di superare le schematicità nelle quali ricadono il naturalismo psicanalitico e lo storicismo antropologico.

Le linee programmatiche della *Fine del mondo* sono ben esposte nell'articolo *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, apparso sulla rivista «Nuovi Argomenti» nel 1964. De Martino rileva che nel mondo a lui contemporaneo vi è un crescente interesse per la tematica apocalittica, segno sintomatico della consapevolezza della crisi. Tuttavia ogni sintomo richiede un'indagine appropriata al fine di risalire alle cause, alla vera e propria patologia:

> si avverte l'esigenza di formulare, in sede più propriamente scientifica, il progetto di una ricerca storico-culturale e antropologica, cioè genetica, strutturale e comparativa, che affronti il problema con la maggiore ampiezza possibile di confronto e quindi con la maggiore probabilità di promuovere su questo argomento un sapere realmente chiarificatore (de Martino 1977: 127).

I mezzi cui ricorrere sono individuati nel confronto di quattro diversi tipi di documenti:

1. L'apocalittica nell'Occidente moderno e contemporaneo, ove la fine si presenta come espressione della crisi della società borghese.
2. L'apocalittica tradizionale giudaico-cristiana.
3. La fine del mondo ricostruita nell'apparato concettuale delle varie religioni storiche.
4. Il documento etnologico che studia gli attuali movimenti profetici e millenaristici.

L'esigenza di un confronto non occasionale ma sistematico tra i materiali a disposizione parte da un assunto fondamentale: in ogni ideologia apocalittica sono presenti dei tentativi di riscatto dell'esserci-nel-mondo, un riscatto che passa per la reintegrazione in un progetto comunitario. Stabilito ciò, viene introdotto l'utilizzo di un quinto tipo di documento che possa avere una funzione euristica unificante: gli studi psicopatologici. Nel tracciare le linee metodologiche, de Martino specifica che i diversi documenti analizzati presentano delle disomogeneità non conciliabili se non tramite il ricorso a tale chiave di lettura che permette di conservare una prospettiva antropologica unitaria. Ma in che modo? Cosa attendeva de Martino dalla collaborazione con la scienza psichiatrica?

In uno dei frammenti presenti nella raccolta l'autore contestualizza l'apporto dato alla sua ricerca dalla letteratura psicopatologica:

> Non si tratta di spiegare il sano con il malato: un tentativo del genere sarebbe già malattia. Si tratta piuttosto di comprendere il sano nella sua concretezza, cioè nel suo farsi sano oltre il rischio di ammalarsi: […] tutta una serie di prodotti culturali nei quali il farsi sano appare particolarmente in rapporto col rischio di ammalarsi vengono o leggermente ridotti a manifestazioni morbose, o pericolosamente sottratti alla presa di coscienza dei momenti morbosi e di quelli sani che combattono con vario esito in essi. Così un tempo si tendeva a valutare gli stati mistici, le possessioni, certi aspetti della magia, in una prospettiva essenzialmente patologica (de Martino 2002: 18).

Ciò che il confronto fra i diversi vissuti mira a stabilire, non è dunque una confusione ma un chiarimento del nesso sano-malato. Oltre a registrare il rischio della crisi e a rilevare quali sono le strategie messe in atto al fine di scongiurarlo, si tratta ora di conquistare criteri definiti che permettano di distinguere le apocalissi culturalmente produttive da quelle psicopatologiche. Il fatto che esistano comunanze formali fra fenomeni distinti riguardanti lo stesso nucleo problematico non vuol dire necessariamente che i vissuti di un religioso cristiano, di un adepto di un movimento millenaristico e di uno schizofrenico coincidano. La sconcertante somiglianza che si può rilevare confrontando le testimonianze degli attori coinvolti in tali esperienze, tuttavia, pone un problema allo storico della cultura: entro quali limiti la somiglianza si trasforma in identità?

Nell'articolo in cui vengono tracciate le linee programmatiche della *Fine del mondo*, l'autore parte da un'analisi della letteratura apocalittica borghese a lui contemporanea. Le somiglianze tra il crollo dell'orizzonte esistenziale di Roquentin, protagonista della *Nausea*, e i vissuti deliranti analizzati nel documento clinico non sono casuali: la crisi in atto nel mondo occidentale rischia di trasformarsi in patologia. Dal punto di vista dell'antropologo ciò che

accomuna i differenti vissuti patologici è la caduta della capacità di operare, di creare valori e dunque cultura. Come il malato rinchiuso nel proprio mondo non riesce più a trascendere la dimensione immediata del presente e ad aprirsi all'operare mondano, ad essere attore consapevole nel proprio contesto storico, così anche una civiltà può ammalarsi rinchiudendosi in un circolo vizioso di problematizzazioni irrisolventi. Lo storico della cultura, impegnato nella diagnosi, dovrà allora stabilire i limiti entro i quali si gioca la possibilità di riscatto.

Le parole demartiniane sembrano trovare una convalida in ciò che Callieri scrive diversi anni dopo:

> Ciò che de Martino si attendeva dall'incontro con il mio lavoro, era il contributo della clinica: non aveva mai in effetti avuto a che fare con malati psichici e la fine del mondo di cui parlava era un costrutto teorico, una figura culturale, un'idea impregnata di storicismo (Leoni 2002).

Già negli anni '40 de Martino si era confrontato con le dinamiche di formazione identitaria, analizzando il concetto di presenza, l'esserci-nel-mondo, nel suo riconoscersi come autocoscienza. Ipotizzando che sia esistita un'epoca dello Spirito nella quale doveva ancora definirsi il rapporto soggetto-mondo, de Martino aveva sostenuto che la nostra esperienza occidentale del senso elementare di sé, ossia l'invariabilità dell'identità personale al di là del variare dei contenuti coscienziali, non deve assurgere a modello per tutte le forme culturali esistenti. Nel suo studio sul lamento funebre lucano, de Martino riprende il tema kantiano dell'unità sintetica dell'appercezione. Il fatto che la molteplicità delle rappresentazioni possa essere ricompresa in un solo centro, la coscienza, che costituendosi come tale non si disgrega in una successione puntuale di percezioni, è presupposto fondamentale della struttura kantiana dell'io. Nella *Critica della ragion pura* la possibilità che tale potenza di oggettivazione venga meno è chiamata in causa solo come argomento polemico, paradosso inverosimile che si verificherebbe nel caso in cui la suddetta unità non esistesse. De Martino, invece, sottolinea che tale assunto è un apriori metafisico, un assioma che non tiene conto che il rischio della disgregazione, lungi dall'essere ipotesi polemica, è reale. Esiste la possibilità di uno strappo nella storia dell'autocoscienza: la follia. E tale insidia, particolarmente presente in determinati regimi esistenziali, è rischio appartenente a tutti i membri della comunità umana. In de Martino, la crisi della presenza è una caduta dell'energia psicologica che permette la sintesi e la messa a distanza del mondo, senza la quale il soggetto si fonderebbe totalmente con l'ambiente circostante. Nell'ultima fase della sua opera de Martino tenta il confronto con l'alterità in senso assoluto, la follia appunto. Ultima tappa di un percorso che lo aveva portato a studiare l'effettività del crollo esistenziale in determinate manifestazioni culturali come il tarantismo pugliese o la crisi del cordoglio ma prima ancora il magismo. Già nel '48, de Martino fa ampio riferimento alle teorie janetiane sulla compresenza gerarchizzata in ogni soggetto cosciente di stati psichici appartenenti ad età inferiori, stati che riemergono in determinati momenti esistenziali critici. Tuttavia, negli studi successivi e nella stessa trilogia meridionalista, il concetto di crisi della presenza non è più presupposto di un'umanità che non ha ancora percorso le tappe evolutive che fisiologicamente porteranno alla conquista unitaria dell'io ma caratteristica di ogni essere umano che si ritrovi in condizioni di miseria psicologica. Tale fenomeno, teorizzato da Janet ne *L'état mental des hystériques,* consiste in un restringimento del campo della coscienza in seguito al decadimento dell'energia psichica. Evento che, in situazioni esistenziali particolarmente complesse, libera altre istanze soggiacenti. Ed infatti nelle *Note lucane*, una possibile spiegazione dei comportamenti parossistici scatenati dall'evento luttuoso, si trova nel gravoso regime di esistenza tradizionalmente assegnato alla contadina lucana: «proprio in rapporto a questa sua condizione di dipendenza e di alienazione reale […] la morte di una persona di famiglia risolleva di colpo, nella sua imponente carica emozionale, tutto l'arco di una vicenda esistenziale deficitaria» (de Martino 1950:125). Ancora dunque in Janet, il restringimento della sfera coscienziale presiede ad una visione alterata della realtà circostante e può dare luogo a meccanismi elementari, ma irrisolventi, di riappropriazione dell'umano quali sono quelli descritti dallo stesso de Martino in *Morte e pianto rituale*: fame insaziabile, comportamento scandaloso, impulsi suicidi, ritorno allucinatorio del morto. Al fine di ridischiudere una compensazione reale che restituisca nell'operare la propria umanità vi sono dunque, secondo de Martino, una serie di istituti atti a garantire il mantenersi della presenza. Per inciso, occorre ricordare il concetto di destorificazione, mutuato alla luce delle considerazioni critiche del de Martino sull'opera di Eliade *Le mythe de l'éternel retour*[3]. Nella sua analisi della logica mitico-rituale, mito e rito si presentano come dispositivi tecnici che inducono artificialmente una dissociazione nell'esistenza ordinaria e quotidiana. Le operazioni codificate culturalmente, dal rituale della lamentazione funebre alle manifestazioni parossistiche delle tarantate, trasferiscono il soggetto in un modo di esistenza astorico, poiché sempre uguale ma allo stesso tempo culturalmente accet-

tato e condiviso. In questo modo si attua una sorta di emancipazione temporanea dal peso del vivere storico di fronte ad eventi nei quali la presenza rischia di perdersi e il rischio del crollo è nella sua fase più acuta. Tuttavia, nei casi osservati da de Martino nelle sue esperienze sul campo, stabilire criteri che permettessero di definire cosa fosse da considerarsi patologia e cosa no era estremamente complesso per l'osservatore esterno. Alla luce di ciò, in particolare a conclusione dei suoi studi nel Salento, l'integrazione di un sapere specificamente psichiatrico si mostra in tutta la sua urgenza. Gli esiti della ricerca in Puglia hanno gettato una luce diversa sul vero significato da attribuire al nesso sano-malato e al potenziale di riscatto del rito: sanità e malattia si sono rivelati due termini estremi di una relazione impossibile da analizzare se non destrutturandola, addentrandosi nelle infinite sfumature che separano un polo dialettico dall'altro. Ben consapevole della complessità della questione è Giovanni Jervis[4], che, prima ancora di collaborare alle ricerche de *La fine del mondo*, era stato membro della spedizione in Salento. Nel saggio *Ripetizione e identità in Ernesto de Martino*, Jervis rileva il pericolo che l'azione svolta nel contesto della logica mitico-rituale possa sfociare in un «imprigionamento nel rito». De Martino citava spesso un brano di *Al di là del principio di piacere* ove Freud individua nel gioco infantile un tentativo di dominare gli eventi frustranti tramite la ripetizione[5]. Riproducendo, ad esempio, l'allontanamento della madre nella dimensione ludica, il bambino mette in atto una rinuncia pulsionale: la sua parte attiva nel gioco è una sorta di risarcimento per il trauma subito. Per Freud la ripetizione simbolica è una sublimazione delle pulsioni che permette la formazione di cultura seppure tale sublimazione si traduce in una rinuncia che è alla radice delle condotte nevrotiche frutto del compromesso del vivere in società. Allo stesso modo il rito, dimensione astorica entro la quale la presenza trova riparo, rischia di divenire una soluzione temporanea che "nevrotizza" un intero settore dell'esistenza. Nello scritto citato, Jervis sostiene che de Martino considera solo l'aspetto positivo della ripetizione simbolica: se, da un lato, essa costituisce una sorta di compensazione, dall'altro è radice delle condotte patologiche, dove il soggetto tende a ripercorrere gli stessi comportamenti fallimentari. In tale circostanza «il tentativo di dominare l'evento attraverso la ripetizione contiene in sé il suo scacco. La ripetizione diviene coattiva, indefinita e si manifesta come sterile» (Jervis 2011: 87). Nella visione di Jervis, dunque, anche il rito, in un determinato contesto storico-sociale, lungi dall'essere possibilità di una riconquista dell'umano, diviene nevrotizzazione di un intero settore della vita individuale, meccanismo autonomo non più connesso alle cause del disagio.

«Quando andammo in Puglia a studiare il tarantismo […] percepivo il disagio di qualcosa che, dotato senza dubbio di senso per gli individui partecipi di quella cultura, tuttavia sembrava privo di vero riscatto, immobile» (*ibidem*: 89). La coazione a ripetere, lungi dall'essere funzionale alla presa di coscienza, la sostituisce con l'infinita ripetizione di un movimento automatico.

Tuttavia, pensare che in de Martino la consapevolezza della fragilità del confine tra istituto di riscatto e nevrosi e la coscienza di questa "doppia natura" del rito non siano presenti è, in una certa misura, errato. La chiave della questione è da ricercarsi nelle ultime pagine dell'opera sul tarantismo, nell'appendice redatta dall'autore e da Vittoria De Palma intitolata *Problemi di intervento.* In questo breve documento gli autori si confrontano con una dimensione che necessariamente, per quanto stesse a cuore al de Martino, doveva essere lasciata da parte durante la ricerca: nell'inchiesta etnografica i contadini e le contadine del Salento sono stati piegati ad assumere il ruolo innaturale di *documenti storici*, tuttavia il fenomeno studiato, contestualizzato al di là delle sue dinamiche interne, richiama necessariamente ad un intervento. Dismessi i panni dell'osservatore che considera il tarantismo da un punto di vista storico, de Martino si trova ad osservare che occorre combattere quella manifestazione di vita culturale incompatibile con i rapporti economico-sociali dell'età moderna, della quale i contadini salentini sono pur partecipi «in un modo o nell'altro» (de Martino 2008:385). In fin dei conti, alle soglie degli anni '60, il tarantismo si presenta come una istituzione decadente e totalmente disgregata: i fenomeni osservati nella cappella di Galatina sono comportamenti patologici in quanto non vi è più un'effettiva rispondenza tra la destorificazione temporanea messa in atto tramite il rito e la possibilità di mantenersi operativamente nella storia. Il tratto morboso che caratterizza tali fenomeni, appunto l'evasione dal mondo storico, ha qui preso il sopravvento trasformando la destorificazione funzionale in una destorificazione irrisolvente. In appendice alla *Terra del rimorso* l'autore riconosce che il tarantismo è «un simbolo mitico-rituale che si era reso autonomo rispetto agli stati morbosi somatici e psichici che lo avevano occasionato» (*ibidem*: 387) ma, allo stesso tempo, esprime il proprio sconcerto di fronte alle manifestazioni scomposte della cappella di Galatina. La terra del ri-morso[6], del rimosso, della crisi che torna periodicamente con tutta la sua portata drammatica è appunto la concretizzazione del pessimismo freudiano riguardo la ripetizione rituale. Gli studi intrapresi per la reda-

zione della *Fine del mondo* sono la testimonianza della presa di coscienza da parte di de Martino del fatto che determinate tecniche rituali possono effettivamente perdere la propria efficacia. Ritorniamo dunque alla necessità che ha determinato l'incontro con Callieri ed ha portato alla ricerca di un altro tipo di approccio. Allo scopo di gettar luce sul concetto di malattia de Martino si confronta con le dinamiche che caratterizzano le attribuzioni di significato nella mente sana. Nella raccolta *Quando vince l'ombra*, in un saggio che fa da premessa alla vera e propria analisi del *Weltuntergangserlebnis*, Callieri analizza le dinamiche di significazione del reale. Nella mente sana, l'atto si divide in intenzione di significato e compimento del significato stesso nel confronto con la realtà. Nella coscienza psicotica il giudizio di realtà non interviene come correttivo: «l'intenzione di significato […] perde la sua autoregolazione proveniente dall'adeguatezza dell'oggetto percettivo e, quindi, tende a diffondersi, a estendersi, a divenire sempre meno specifica» (Callieri 2010: 98). Nel vissuto psicotico l'oggetto e la percezione perdono la loro relazione reale e si verifica un'incapacità di distinguere il significato metaforico di un evento dalla sua realtà vera e propria[7]. Il WUE è la «più radicale alterazione dell'esserci-nel-mondo […] crollano le categorie di significato simbolico, il mondo, come momento costituente della presenza, si dissolve» (*ibidem*: 112). L'isolamento del soggetto colpito dalla patologia è dovuto in primo luogo all'ineffabilità del vissuto che consegue all'alterazione, il tipo di comunicazione che ne risulta è completamente distorto in quanto non vi è più normale corrispondenza fra mondo e linguaggio. Al malato non è più possibile la condivisione intersoggettiva delle sue percezioni e dei suoi stati d'animo, conseguentemente la messa in atto di atteggiamenti quali ad esempio le stereotipie compulsive non ha nessuna funzione reale nel contatto soggetto-mondo. La malattia si presenta come uno stallo e una disgregazione delle normali funzioni vitali nel rapporto con l'ambiente circostante. Ai tempi dei suoi primi scritti in cui si misura con il problema della realtà dei poteri magici, de Martino, in un certo senso, compie lo stesso movimento di pensiero. L'esistenza di una «natura culturalmente condizionata» entro la quale si esperisce l'efficacia della magia è pensabile solo scomponendo il processo di significazione: la percezione del mondo non è riproduzione fotografica di una realtà ontologicamente data ma selezione di intenzioni di significato. Tuttavia quelle che in quel contesto storico erano manifestazioni fisiologiche della vita dello Spirito, in altri contesti si presentano come patologia. La necessità del ricorso ad un orizzonte simbolico efficace rimane costante dato antropologico e si presenta distorto nel comportamento del malato. Nel momento del confronto con il documento psicopatologico «meglio risaltano per forza di contrasto e per opposizione polare quelle reintegrazioni culturali, quei simboli variamente religiosi che […] sia pure in modi estremamente mediati hanno ridischiuso il mondo significante e operabile» (de Martino 2002:15).

Quello che per Callieri è l'isolamento del malato derivante dall'impossibilità della condivisione intersoggettiva dei nessi che costituiscono il suo universo mentale, per de Martino si traduce nell'impossibilità da parte di quest'ultimo di partecipare all'orizzonte storico-culturale cui appartiene. Nelle ultime speculazioni demartiniane il fondamento dell'esserci-nel-mondo viene identificato come *ethos del trascendimento*, istanza che rappresenta la condizione trascendentale dell'esistenza. Non l'essere ma il *doverci-essere* permette di stare al mondo secondo un progetto comunitario, di trascendere la realtà nella sua immediatezza e di partecipare alla cultura. L'integrazione o disintegrazione nel proprio orizzonte storico-culturale da parte di un individuo dipendono dalla sua capacità di mettere in atto tecniche finalizzate a dischiudere l'operatività del soggetto nella dimensione del trascendimento dell'immediato materiale. L'*ethos del trascendimento* si presenta come un punto fermo, criterio in grado di stabilire quando un'ideologia o un determinato atteggiamento culturale permettono all'individuo di mantenersi entro l'orizzonte umano della storia o ricadere in una chiusura patologica che trasforma l'azione in sterile ripetizione irrisolvente, non orientata ad un fine. La problematicità del discorso demartiniano tuttavia si catalizza in questo punto: se non abbiamo problemi nel riconoscere un atteggiamento patologico nel catatonico o nello schizofrenico, la questione diviene più complessa nel momento in cui la ripetizione si trasforma in struttura collettiva (Jervis 2011:92). Nella logica mitico-rituale la ripetizione diviene storia, mezzo che permette di proiettare la crisi su un orizzonte valoriale. La possibilità di condividere culturalmente determinate azioni è dunque ciò che permette di donare un senso ad atteggiamenti che, se non adeguati al contesto storico, cadrebbero nella nevrosi. Per de Martino è qui che si manifesta il valore dell'etnopsichiatria: essa è possibilità di giudicare integrazione e disintegrazione all'interno di una cultura al di là di un modello astratto e considerato perennemente valido di "natura umana".

> Il pericolo del concetto di struttura è che il fanciullo parigino o melanesiano o dell'antica Grecia, il primitivo adulto, il nevrotico e lo psicotico della borghesia viennese e la contadina analfabeta

> del Mezzogiorno d'Italia […] sono sottratti dal loro contesto storico-culturale, e accomunati e confusi in un'unica struttura che ci fa perdere il senso esatto dei rispettivi vissuti, il loro carattere dinamico-integratore o regressivo-morboso (de Martino 2002: 16).

Alla luce di ciò in de Martino è presente una doppia visione della crisi: occasione di creare cultura, nel momento in cui si mettono in atto tecniche di riscatto, oppure crollo dell'orizzonte simbolico. Ciò che manca, tuttavia, è un approfondimento dei rischi connessi alle stesse tecniche di riscatto: la destorificazione mitico-rituale smette di essere efficace nel momento in cui non fornisce più una risposta adeguata al mondo storico in cui si colloca. In base a questo tipo di logica possono essere pertinenti le critiche di Jervis, in quanto la prospettiva culturalista si può trovare in una grave *impasse*: il pericolo di adeguarsi acriticamente all'ideologia dominante in un determinato momento storico.

Lo psichiatra, confrontandosi con la sua esperienza in Puglia, sottolinea la differenza fra psicosi e disturbi nevrotici, questi ultimi spesso in stretto rapporto con riti ed usanze tradizionali. A tal proposito l'analisi freudiana ha dato un importante contributo nel riportare il soggetto sulla scena della psichiatria che, influenzata dalla scuola di Durkheim, aveva rischiato di trasformarsi in una "sociatria", focalizzando l'attenzione esclusivamente sulla dimensione sociale in cui erano coinvolti i soggetti malati. Jervis condivide con de Martino l'idea che non possa esistere un unico modello di mente e di conseguenza la necessità di mettere in discussione l'applicazione delle categorie freudiane ad ogni tipo di cultura. D'altro canto sottolinea il rischio in cui incorre un'eccessiva storicizzazione della patologia: la dissoluzione del concetto di malattia ed un'insufficiente considerazione dell'individuo come centro del disturbo. Ciò è vero in particolare per le psicosi, più che per le nevrosi, seppure entrambe si modellano su un orizzonte simbolico appartenente alla cultura del malato, rendendo difficoltoso distinguere fino a che punto facciano parte di un ordine magico-rituale prestabilito. C'è un elemento importante, tuttavia, che Jervis non considera nelle sue osservazioni: in de Martino non vi è una effettiva storicizzazione della patologia e gli esiti della sua speculazione rimangono ancorati alle eredità di una concezione della psiche per alcuni versi superata.

L'idea che la malattia sia da interpretare come un «esperimento naturale» che palesa processi della vita psichica altrimenti inavvertiti è mutuata dall'opera di Pierre Janet. In alcuni momenti della vita normale vi sarebbe una manifestazione attenuata di fenomeni che divengono evidenti in stato morboso ed in base a tale assunzione lo psichiatra francese conduce la sua analisi degli stati catalettici nell'opera l'*Automatisme psichologyque*. Nel momento in cui vi è una caduta dell'energia dinamica che regola la coscienza avviene una regressione a stati inferiori, a modalità di gestione dell'energia vitale appartenenti ad epoche dell'io ormai superate. L'identificazione tra malattia e regressione (ovvero il ritorno patologico a condotte arcaiche di natura funzionale) è presente anche in de Martino che non cessa di sottolineare il carattere "sensato" ma improduttivo dei sintomi morbosi. La crisi è dunque ricaduta nell'automatismo psicologico, mancanza di connessioni, rapporti e significati condivisi con l'alterità. Sebbene nella prima parte degli appunti raccolti dalla Gallini vengano analizzati vissuti psicopatologici di diversa natura, il paradigma interpretativo fornito da de Martino sembra convergere verso un'unica interpretazione della crisi: storicamente cambiano le sue forme ma essa è in ogni caso assenza di cultura e dunque assenza di mondo. In un intervento intitolato *La ragione negata*, Michele Battini accusa de Martino di avallare una concezione datata e acritica: la malattia come assenza di ragione. A nostro avviso ciò che traspare nella separazione demartiniana della malattia dal discorso socialmente dominante è l'influenza della *Dasein-Analyse*. Nell'approccio fenomenologico allo studio della patologia psichiatrica la malattia non è più considerata come crisi della ragione ma come abolizione di alcune forme di condotta ed allontanamento dai criteri sociali di verità. Tale visione è compatibile con l'approccio culturalista demartiniano, che già in *Naturalismo e storicismo* critica la scissione analitica tra individuo e società della scuola sociologica francese. La malattia dunque non è assenza di ragione ma assenza di relazione e di possibilità di contatto con il mondo circostante, mancanza di un polo dialettico che permetta di stabilire il confine io-mondo.

Decisamente interessante è invece l'osservazione di Battini secondo cui de Martino apre la possibilità di scrivere una storia della follia ma allo stesso tempo richiude definitivamente questo spiraglio introducendo il concetto di *ethos del trascendimento*. Secondo l'analisi di Battini in de Martino, la malattia si presenta come quel negativo la cui storia non si può fare. Tuttavia tale intenzione, ossia tentare una storicizzazione sistematica della patologia psichiatrica, non è mai stata paventata dall'antropologo. In *Morte e pianto rituale* il cordoglio viene designato come una malattia non suscettibile di storia, ma in effetti l'attenzione dell'autore si concentra sulla tecniche adottate per fronteggiare il rischio della crisi, considerando proprio queste ultime storicizzabili.

In fin dei conti, per quanto de Martino abbia fornito numerosi spunti alla ricerca psicopatologica, egli non è uno studioso di psichiatria ma uno storico della cultura.

La fuga in una scappatoia di ordine metafisico, come può essere considerato il ricorso all'*ethos del trascendimento*, si inserisce nell'architettura dell'opera dell'autore in maniera coerente. In un intervento dei suoi ultimi anni di vita, *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, de Martino ribadisce l'aspetto funzionale dei simboli mitico-rituali. Nei suoi studi sui rapporti fra cerimoniale ossessivo e rituali religiosi, lo studioso viennese afferma che la nevrosi ossessiva è una religione individuale mentre la religione può essere considerata una nevrosi ossessiva universale. In quanto storico delle religioni de Martino attacca l'impostazione freudiana: la sua grave miopia sta sostanzialmente «nella insufficiente elaborazione del problema dell'orizzonte simbolico come mediatore del passaggio dalla crisi alla valorizzazione» (de Martino 1963: 48). Un'osservazione che è spia dell'incapacità di de Martino di condividere fino in fondo il pessimismo di Freud. La religione come cronicizzazione del disagio causato dal compromesso del vivere civile è lo specchio di una visione dell'angoscia esistenziale come inevitabile sigillo della condizione umana. De Martino, consapevole della tragicità dell'esistere, si richiama ad un'istanza legata alla prassi, l'*ethos del trascendimento* appunto, che afferma con forza la sua fiducia nei valori intersoggettivi. Nel 1929 Freud scriveva che l'origine della nevrosi è la progressiva sostituzione del principio di piacere con il principio di realtà, nel momento in cui, nella vita adulta, vi è un confronto con le istituzioni del vivere civile. Come dire che dalla sofferenza non vi è possibilità di fuga! Con il concetto di *ethos del trascendimento*, de Martino introduce in tale dialettica oppositiva un principio dinamico-integratore. La crisi è parte dell'umano ma acquista un senso nel momento in cui ci spostiamo dal piano individuale al piano sociale: «mentre nel simbolismo mitico-rituale l'episodio iniziale da riattualizzare nel rito appartiene alle origini mitiche comunitarie […] la psicoanalisi […] non esce dalla biografia individuale, e l'origine che cerca è […] un episodio di disordine conflittuale integralmente umano» (de Martino 1993:149).

La convergenza tra la crisi culturale e quella individuale appare qui in tutta la sua forza retorica: come il soggetto crolla su di sé quando non è in grado di relazionarsi all'alterità, così la cultura entra in crisi quando non riesce a superare la dimensione soggettiva chiudendosi in una sterile autoreferenzialità.

In conclusione un'ultima perplessità ci resta da affrontare: de Martino afferma di non voler spiegare il sano semplicemente contrapponendolo al malato, pena la ricaduta in un relativismo culturale senza appigli. Eppure nel relegare la malattia in un orizzonte incapace di aprirsi ad ogni mondo culturale possibile, compie lo stesso errore di cui nella sua prima opera accusava la scuola etnologica francese: affermare che vi sia una netta separazione fra la mentalità primitiva e noi è spia del rifiuto di considerare in maniera sana, di riconoscere il primitivo che pur ci appartiene.

Dunque, seguendo una simile logica, affermare che non vi è alcuna continuità fra il mondo della patologia e il mondo storico in cui essa si manifesta non vuol dire compiere lo stesso errore?

Sebbene de Martino ammetta che la follia è sempre in agguato come rischio di regressione, individuare nell'*ethos del trascendimento* il nostro fondamento esistenziale appare effettivamente una scappatoia metafisica intrapresa per esorcizzare il pericolo di un'intuizione inquietante: sano e malato sono su una linea di continuità tale che a volte è impossibile, per quanto si tenti un'analisi sistematica, distinguerli nettamente. Per de Martino, che non vuole riconoscersi nel pessimismo freudiano e scongiurare il pericolo di impelagarsi in un relativismo irrisolvente, la perdita di ciò che ci rende propriamente umani può essere rifuggita solo ricorrendo all'etica del fare. Sulla base di valori comunitari condivisi, l'edificazione della cultura fondata sull'opera che sia dello sciamano, del contadino o dell'intellettuale è ció che salva l'umanità dal quel fondo misconosciuto che rischia di prendere il sopravvento. E che de Martino ne fosse fermamente convinto traspare anche nella sua vita personale come si evince dalle parole di una lettera rivolta alla figlia: «Cara Lia […] che l'avvenire possa essere sempre, per te e per me, un incontro rinnovato in occasione di opere» (de Martino L. 1997: 207).

In apertura siamo partiti dall'assunto che alcune delle posizioni demartiniane, in particolare nei suoi ultimi scritti, tendano verso una prospettiva etnopsichiatrica. Sulla base delle considerazioni fatte, tuttavia, tale punto di vista è vero solo in parte. Come abbiamo visto, lo stesso de Martino in diversi scritti fa riferimento alla necessità di tematizzare la storia propria e quella aliena ricorrendo ad ogni mezzo ausiliare per stabilire una distinzione fra normalità e anormalità in contesti differenti e più di una volta fa riferimento all'importanza dell'etnopsichiatria e della psicologia sociale (usati pressoché come sinonimi). Tuttavia è solo in maniera indiretta che si può effettivamente ipotizzare una comunanza di intenti fra il suo modo di concepire l'antropologia e i presupposti teorici di quello che rimane un settore critico degli studi sull'*ethnos*. L'analisi fenomenologica della patologia è funzionale alla costituzione di un sistema coerente che trova

nell'etica del fare il suo compimento, un sistema che si riconferma improntato a quello storicismo di cui de Martino, seppure sovversivo, è figlio. Lo studioso napoletano non è stato e probabilmente non sarebbe mai diventato un etnopsichiatra ma ha lasciato un'eredità importante in diversi settori della ricerca compreso quello dell'etnopsichiatria. Uno studio acritico del paranormale può condurre la ragione storica a perdersi in territori che non le appartengono senza possibilità di ritorno, sullo stesso piano si può trasporre il discorso per quanto riguarda la psichiatria. Roberto Beneduce, tra i tanti autori che fanno ancor oggi riferimento al discorso di de Martino, sottolinea la necessità di sottrarre la pretesa assoluta di comprensione dell'umano a quella «*ragione nosografica*» della psichiatria incapace «di misurare con il passo lungo della storia il senso di rituali e saperi» (Beneduce 2011:14). La lezione di de Martino in sostanza è un richiamo a non abbandonare la ragione storica. Essa rimane la risposta ad una crisi che, ieri come oggi, rischia di essere alimentata da un inaridimento ed una settorializzazione dei saperi che impediscono di aprirsi ad un umanesimo reale, che «non è mai atteggiamento da apolidi, ma affonda salde radici nell'*humus* di una determinata civiltà […] e solo in virtù di questa sua forte individuazione culturale può farsi aperto sul serio alla comune umanità e mantenersi sempre capace di modificare dall'interno se stesso» (de Martino 1957:194)

Note

[1] In seguito alla pubblicazione, *La fine del mondo* ha avuto ampia risonanza nel panorama internazionale. La prima traduzione in francese è in corso di pubblicazione a cura de l'École pratique des Hautes Étude di Parigi.

[2] Un esempio fra tanti la raccolta *Ernesto de Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, AUT AUT, a cura di Roberto Beneduce e Simona Talliani 366/2015.

[3] «Secondo la tesi dell'autore la mentalità arcaica è orientata verso la non accettazione della storia, e più precisamente verso la iterazione rituale di archetipi mitici. […] Questa interpretazione della vita religiosa è certamente feconda di risultati, o quanto meno stimolante e suggestiva. Si tratterà, se mai, di articolare assai meglio, per entro il mondo delle civiltà etnologiche e anche nelle singole grandi civiltà "storiche", i modi concreti di questo "rifiuto della storia", al che dovranno provvedere, ovviamente, monografie su determinati complessi mitico-rituali. Si tratterà di chiarire meglio il processo mitopoietico, il carattere e la funzione del mito». E. de Martino, *Recensione a M. Eliade*, «Studi e materiali di storia delle religioni», XXIII, 1951.

[4] In questa sede ci limiteremo ad esporre alcune osservazioni di Jervis in merito alla sua partecipazione alla spedizione salentina senza pretesa di esaustività ma prendendole come spunto critico nell'analisi dell'opera demartiniana. Tuttavia la questione del rapporto de Martino-Jervis meriterebbe un approfondimento circostanziato: la radicalizzazione della critica psicanalitica del soggetto pervade l'opera dello studioso romano e trova terreno fertile nella collaborazione con l'etnologo napoletano.

[5] «Il bambino […] gettava […] con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo *o-o-o*; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro *da* […]. L'interpretazione del gioco divenne quindi ovvia. Era in rapporto […] con la rinuncia pulsionale, rinuncia che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e del riapparire». Il brano si trova in S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. 9, Boringhieri, Torino 1977: 201.

[6] «La terra del rimorso è, in senso stretto, la Puglia in quanto area elettiva del tarantismo, cioè di un fenomeno storico-religioso nato nel Medioevo e protrattosi sino al '700 […] In un senso più ampio la terra del rimorso, cioè la terra del cattivo passato che torna e rigurgita e opprime col suo rigurgito, è l'Italia meridionale […] In un terzo e ancor più ampio senso la terra del rimorso è il nostro stesso pianeta, o almeno quella parte di esso che è entrata nel cono d'ombra del suo cattivo passato». E. de Martino, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 2008: 35-36.

[7] Per quanto azzardato, è certo evocativo il paragone tra la confusione metafora-realtà nel vissuto psicotico e la psicologia dei contadini lucani agli occhi di Carlo Levi. In particolare in un episodio occorso in occasione del carnevale, impegnatosi a fabbricare delle maschere spaventose per i bambini di Gagliano, l'autore scrive: «Le donne fuggivano atterrite: perché qui ogni simbolo è reale, e quei venti ragazzi erano davvero, quella sera, un trionfo della morte». C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 2001: 191-192.

Bibliografia

Testi di Ernesto de Martino:

1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Gius. Laterza & Figli, Bari (edizione consultata: Argo, Lecce, 1997)

1948 *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo,* Einaudi, Torino (ed. consultata: Bollati Boringhieri, Torino, 2007).

1950 *Note lucane*, «Società», VI, 4, dicembre: 650-667 (poi in Idem, *Furore, Simbolo, Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002).

1952 Recensione a M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition,* Gallimard, Paris 1949: *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du «Centre»*, Eranos-Jahrbuch, XIX, 1951: 247-282; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris 1951, «Studi e Materiali di Storia delle religioni», XXIII, 1951-1952: 148-155.

1957 *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni,* «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXVIII, 1: 89-107.

1958 *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino (ed. consultata: Bollati Boringhieri, Torino, 2008).

1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud,* Il Saggiatore, Milano (ed. Il Saggiatore, Milano, 2008).

1962 *Furore simbolo valore,* Il Saggiatore, Milano (ed. consultata Feltrinelli, Milano, 2002).

1993 *Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud*, in *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi,* Nuove Edizioni Romane, Roma.

1964 *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche,* «Nuovi Argomenti», 69-71, luglio-dicembre: 105-141, in L. de Martino, *Rituali della memoria*, Argo, Lecce, 1997.

1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* Einaudi, Torino (ed. consultata: C. Gallini (a cura di), Einaudi, Torino, 2002).

Bibliografia secondaria

Angelini P.
2008 *Ernesto de Martino*, Carocci, Roma.

Battini M.
1990 *La ragione negata,* in R. di Donato (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, ETS Editrice, Pisa.

Beneduce R.
2002 *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Callieri B.
2010 *Quando vince l'ombra. Problemi di psicopatologia clinica*, Edizioni universitarie romane, Roma.

Callieri B., Faranda L,
2001 *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Edizioni universitarie romane, Roma.

De Martino L.
1997 *Rituali della memoria*, Argo, Lecce.

Freud S.
1977a *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol.9, Boringhieri, Torino.
1977b *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol.9, Boringhieri, Torino.
1993 *Atti ossessivi e riti religiosi* (1907), in S. Freud, *Opere: Complementi 1885-1938*, Borighieri, Torino.

Janet P.
1973 *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), Parigi, Société Pierre Janet et le Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne avec le concours du CNRS.

Jervis G.
2001 *Introduzione a Marcuse*, in H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
2011 *Il mito dell'interiorità. Tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Leoni F.
2002 *Senso e crisi. Appunti su "La fine del mondo" in Bruno Callieri ed Ernesto de Martino*, in «Comprendre. Archive internazionale pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phenomenologiques», XII.

Gastón Julián Gil

Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina. El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida

Ernesto de Martino y la antropología argentina

Aunque no se constituyó como una influencia duradera, la obra de Ernesto de Martino (1908-1965) adquirió una relativa centralidad en la antropología argentina a través de la influencia ejercida en la producción antropológica (y sobre todo en su labor docente) de Marcelo Bórmida (1925-1978), notorio líder del campo disciplinar en ese país entre las décadas de 1960 y 1970. Nacido en Italia, Bórmida es todavía un autor "maldito" en el *mainstream* antropológico argentino, y durante mucho tiempo su sola mención despertaba severas condenas morales e ideológicas a causa de sus afiliaciones políticas y las cuotas de poder que ejerció en distintos momentos en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), particularmente en los momentos de rupturas políticas autoritarias, como 1966, 1974 y 1976 (Ratier 2010; Ratier- Ringuelet 1997; Garbulsky 2000). A sus imputadas inclinaciones fascistas, se sumaba la resistencia sistemática hacia la antropología social, la subdisciplina postergada en el país (Guber 2007; Guber-Visacovsky 1999) y su proyecto –poco antes de su muerte – de cierre de la carrera de ciencias antropológicas en la UBA, para que la disciplina fuera una especialidad de la carrera de historia, y también una opción de postgrado (Ratier 2010). Bórmida estudió ciencias biológicas en la Universidad de Roma, donde se formó con el raciólogo Sergio Sergi (Silla, 2012). Desde su radicación en la Argentina en 1946 estudió historia en la UBA, donde se vinculó con su connacional José Imbelloni (1885-1967), quien detentaba sólidas posiciones institucionales y ejercía un fuerte liderazgo en el campo antropológico local (Carrizo 2014; Gil 2014).

En este artículo se presentará el caso de un académico argentino (aunque nacido en Italia) que elaboró una propuesta teórica original (la etnología tautegórica) que a su modo anticipó debates hoy vigentes en la teoría social contemporánea, como lo ha demostrado Silla (2014), pero que a la larga fue descartado como un autor a ser considerado seriamente por la comunidad antropológica local. Por ello es que se propone en estas páginas analizar la impronta que en el proyecto bormidiano dejó marcada la obra del etnólogo italiano Ernesto de Martino, sobre todo la primera parte de su producción, como un caso particular de la circulación de ideas entre tradiciones antropológicas. Las investigaciones realizadas por Ernesto de Martino se insertaron en una tradición periférica escasamente integrada en las redes internacionales de una antropología hegemonizada por las tradiciones centrales británica, norteamericana y francesa, todas con sus estilos disciplinares específicos y referentes descollantes. Tanto por los temas abordados como por la procedencia nacional (en este caso la italiana) los trabajos de Ernesto de Martino fueron "traducidos" en una tradición periférica con escasos recursos materiales y simbólicos. Como consecuencia, las lecturas de este etnólogo italiano quedaron circunscriptas principalmente a los alumnos de Bórmida en la UBA, muchos de los cuales despreciaron su legado. Sin embargo, entre las escasas aristas positivas señaladas por esos sucesivos estudiantes que se le opusieron ideológicamente y en términos de afiliaciones teóricas (en general los que se volcaron a la antropología social) se destaca precisamente al conocimiento de Ernesto de Martino, aunque en general se lo valoraba como una vía indirecta de acceso al pensamiento de Antonio Gramsci.

De todos modos, pocos rastros quedaron en la antropología argentina de las ideas desplegadas por Ernesto de Martino. Como la parte "maldita" de la antropología argentina, todo aquello vinculado con Bórmida fue excluido de cualquier continuidad legítima y las ideas demartinianas ni siquiera encontraron eco sistemático entre los seguidores de la etnología bormidiana nucleados en el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).[1] Mucho menos la obra de Ernesto de Martino pudo constituirse en un «objeto subordinante» (Rodríguez Medina 2013) que ordenara, al menos relativamente, el campo antropológico argentino. De una periferia a otra periferia (en una de sus manifestaciones "malditas"), las investigaciones demartinianas y de sus discípulos quedarían en el olvido en la antropología argentina, del mismo modo en que sería ignorada

por las tradiciones centrales. Sin embargo, en la actualidad se observa un nuevo caso de "recuperación" de un autor como Ernesto de Martino que ha sido caracterizado por Crapanzano (2005) como un referente análogo a Franz Boas, Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski en cuanto al papel "fundador" que cumplieron en sus respectivas tradiciones nacionales de antropología. Tal vez se trata de una comparación un tanto forzada dada la relativa tardanza de la antropología social italiana para institucionalizarse definitivamente. Ello puede advertirse de modo particular en el ámbito universitario, cuya configuración actual terminó por conjugar diversas tradiciones de investigación provenientes de la etnología, la "demología" (historia de las tradiciones populares) y la antropología cultural de matriz norteamericana (Apolito 1994). En ese sentido, Angioni (1994) coloca a De Martino a la cabeza de los investigadores de las tradiciones populares de los pueblos meridionales de Italia, vinculados en este caso con el compromiso militante de la cultura de izquierda[2]. Sus principales inquietudes giraban en torno a los desequilibrios económicos entre el sur y el norte, además de las diferencias étnicas y socioculturales, dando forma a una prolífica "etnología interna" en la que también se destacaron otros autores relevantes como Alberto Cirese. Como señala Gallini (2002), de Martino asumía una posición «ético-transformativa de lo real» (*ibidem*: 30) que en este caso se traducía en un compromiso político (fue dirigente del Partido Socialista y del Partido Comunista) en la problemática de la pauperización socio-económica del campesinado del sur de Italia.

El caso de Ernesto de Martino presenta la curiosidad de ser un autor recientemente "descubierto" por las academias centrales, que está mereciendo estudios detallados y traducciones al inglés. Sin haberse transformado tampoco en un autor de culto, algunas recientes traducciones de su obra al inglés (de manera especial *La terra del rimorso* en 2005, publicada originalmente en italiano en 1961, y también *Sud e Magia* en 2015, del original de 1959), dan cuenta de una relativa centralidad de un académico cuya mención le es completamente familiar a los estudiantes que pasaron por las clases de Bórmida, fundamentalmente en la UBA. Por supuesto, este "descubrimiento" de Ernesto de Martino suele justificarse desde las academias centrales en la inexistencia de trabajos de este autor traducidos al inglés (Farnetti-Steward 2012), naturalizando de esa manera criterios asimétricos de evaluación que invisibilizan las producciones científicas que no trasciendan las barreras lingüísticas nacionales de idiomas como el castellano, el portugués o el italiano. En este caso, pese a las tempranas traducciones en francés, las investigaciones de Ernesto de Martino nunca lograron insertarse en los «centros calientes» (Collins 2002) de la antropología de ese país, tal vez poco proclive a otorgarle un espacio relevante al estudio de los "dramas existenciales vividos por el individuo" (Dubuisson 2000: 114). Fabre define como "excepcional, central, densa pero efímera la presencia demartiniana en el paisaje editorial francés" (1999: 208), sostenida por el "doble padrinazgo" (*ibidem*) de Michel Leiris y Alfred Métraux, dos figuras descollantes de la antropología francesa del momento, aunque sus aportes quedarían difuminados frente al liderazgo abrumador que asumiría Claude Lévi-Strauss. Inclusive en la misma Italia, apenas hace poco más de 20 años que Ernesto de Martino fue reposicionado como un académico descollante, a partir de diversos y detallados estudios (algunos de ellos de sus propios discípulos) destinados a analizar globalmente su obra y rescatar la vitalidad de su proyecto intelectual y, sobre todo, la riqueza de las categorías analíticas empleadas (Gallini-Massenzio 1997). Así es que en los últimos años se han reeditado muchos de los libros escritos por Ernesto de Martino en su idioma original y en francés, además de las mencionadas ediciones en inglés o en castellano, como también se publicaron textos inéditos (Signorelli 2015).

De todos modos, este texto no constituye un intento de explicar las razones de ese tardío descubrimiento en las academias centrales y la temprana utilización de Bórmida en la Argentina, más allá de la importancia de explorar los procesos de traducción (Latour 2008; Callon-Law 1998; Rodríguez Medina 2013)[3] que permiten que una producción académica forme parte de una densa red disciplinar, como ya se ha hecho en otros trabajos (Gil 2014), sino de analizar con el mayor detalle posible los fundamentos teóricos y epistemológicos que comparten de Martino y Bórmida. Esto cobra especial interés dado que, como ya ha mostrado Silla (2014), el proyecto bormidiano anticipó – a su modo y desde distintas fuentes intelectuales – debates de gran vigencia en la teoría antropológica, puntualmente aquellas posiciones de fuerte impronta fenomenológica como el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro) y la propuesta ecológica de Tim Ingold.[4]

En efecto, no se propone aquí un rastreo del modo en que fue leído en la Argentina este etnólogo italiano ni tampoco de las estrategias de acumulación de capital académico de Marcelo Bórmida, quien por otra parte no parece haber estado demasiado predispuesto a establecer sólidas redes con las academias centrales ni mucho menos adherirse a las «modas intelectuales», tanto por los contenidos como por las formalidades. Todo ello en un contexto en que la academia argentina en ciencias sociales había experimentado procesos de desinstituciona-

lización que implicaban consecuencias tales como una marcada inestabilidad laboral de los especialistas, la preeminencia de criterios endógenos de legitimación y una bajísima relativa autonomía de los campos científicos en los que por momentos llegó a pesar de manera evidente un capital heterónomo como el militante (Beigel 2010).

Centros, periferias y circulación de ideas

Los estándares ampliamente aceptados en el mundo académico otorgan un escaso espacio para que la producción de teoría pueda ser formulada desde tradiciones periféricas. Los centros metropolitanos de producción de conocimiento no sólo disponen del control institucional, financiero y de legitimación simbólica, sino que también las propias periferias suelen garantizar ese consentimiento (Godelier 1996) necesario para la cristalización de una situación de dominación. En el caso de las ciencias sociales y en la antropología en particular, este tipo de relaciones es por demás visible en una tradición periférica como la argentina, vinculada de forma diversa a lo largo de su devenir histórico con las tradiciones metropolitanas. Por supuesto, la relación centro-periferia se entiende en términos contextuales e históricos y no sólo se aplica a las tradiciones nacionales sino que también es una categoría que puede dar cuenta de las relaciones entre instituciones dentro de una misma tradición nacional. Del mismo modo, la relación subordinada de las periferias no excluye la posibilidad de que adquieran un papel activo de la producción de conocimiento o que incluso puedan invertir en determinado momento histórico esa situación desigual. Ocasionalmente como cuerpos de teorías sistemáticas, como postulados metodológicos o como concepciones de ciencia, las tradiciones metropolitanas se difundieron desde los centros de producción de conocimiento y fueron, en ese proceso de traslación, incorporadas en una tradición periférica como la argentina con sus propias lógicas, encarnadas en actores específicos y en luchas político-académicas, desarrolladas en redes de sociabilidad académica y, por supuesto, enmarcadas en instituciones, por lo general universitarias. Todo ello en el marco general de una internacionalización de la ciencia y la correspondiente circulación de ideas que se reconfiguró notablemente después de la segunda guerra mundial. Ese nuevo escenario implicó, puntualmente para el caso de las ciencias sociales, situaciones de relativa autonomía e innovación, pero también de dependencia académica (Beigel 2010) con respecto a los centros internacionales. En efecto, las maneras en que circulan las ideas (en este caso, por ejemplo, como postulados teóricos) dan cuenta de las apropiaciones locales de ciertos autores, de sus posiciones en las luchas de poder dentro de un campo, de la conformación de liderazgos, del nacimiento de líneas de investigación y el establecimiento de genealogías académicas, explícitas e invisibles (Darnell 2001) y «linajes ocultos» (Guber 2006). En ese sentido, es posible leer – a la luz de esa circulación de ideas – cómo interactúan las nuevas perspectivas analíticas con los cambios institucionales, principalmente en lo que hace a la consolidación de nuevas redes académicas emergentes con capacidad de producir alteraciones en el equilibrio de fuerzas de un determinado campo disciplinar. Así, puede observarse cómo distintos postulados conceptuales impactaron en determinadas instituciones, fueron llevados adelante por referentes puntuales del campo que se involucraron en luchas político-académicas desde sus espacios institucionales y con sus redes de sociabilidad académica nacional e internacional, dando lugar a diferentes estilos disciplinares, algunos de ellos antagónicos.

Una manera fructífera de analizar el campo intelectual es considerarlo como una conversación masiva (Collins 2002), en la que circula el capital cultural en intermitentes rituales de interacción (*ibidem*). En ese sentido, los diálogos establecidos, en este caso por parte de antropólogos de distintas latitudes, constituyen excelentes puertas de entrada para pensar etnográficamente el pasado de la disciplina, atendiendo a la circulación de ideas, los contextos sociopolíticos que influyeron en el desarrollo disciplinar a escala mundial y, también en este caso, el estado de una antropología periférica como la argentina que desde finales de la década de 1950 había comenzado a transitar el camino de su definitiva institucionalización. Un estudio de este tipo invita entonces a poner el foco de interés en las lecturas de obras paradigmáticas para dar cuenta de las apropiaciones creativas de ideas procedentes de diversos contextos científicos. Por consiguiente, este texto gira en torno al diálogo iniciado desde una tradición intelectual europea, de relativa periferia en el marco de las antropologías metropolitanas, que produjo una serie de condiciones de reconocimiento (Verón 1987) de relieve en la antropología argentina.

Uno de los tantos modos posibles de comprender la circulación de ideas, más puntualmente en este caso cómo se propagan determinados conceptos y teorías, es adoptar un enfoque epidemiológico (Sperber 2002b), que implica una analogía con las enfermedades y su distinto modo de transmitirse. Ese recurso permite, según Sperber, ofrecer un modelo explicativo de cómo diferentes fenómenos

culturales (como un ritual funerario o las clasificaciones de los colores) logran establecer cadenas de difusión estables que modifican su contexto, en este caso propiciando nuevas representaciones públicas. Según esta concepción epidemiológica:

> una representación puede ser cultural de diferentes maneras: algunas son transmitidas lentamente a través de las generaciones; son las que llamamos tradiciones, y son comparables a las endemias; otras representaciones, típicas de las culturas modernas se desarrollan rápidamente a través de toda la población pero tienen un corto ciclo vital; son las que llamamos modas, y son comparables a las epidemias (Sperber 2002a: 58).

En el caso que nos ocupa, la difusión endémica (en términos de Sperber) de las investigaciones de Ernesto de Martino en la antropología argentina, corporizada en el proyecto intelectual de Marcelo Bórmida, permite apreciar de qué manera se produjo una apropiación situada de ideas, una espacialización» (Anderson-Adams 2008; Rodríguez Medina 2013) que ratifica en este caso que «los textos no importan su contexto con ellos» (Bourdieu 2000: 161) necesariamente, lo que abre un amplio espacio para una reinterpretación «en función de la estructura del campo de recepción» (*ibidem*: 161).

Los lineamientos de la etnología tautegórica que Bórmida fue elaborando en la década de 1960 están explícitamente influenciados por la obra del etnólogo italiano Ernesto de Martino. Como se mostrará en detalle más adelante, se entiende por tautegórico a la búsqueda de interpretar los mitos y creencias indígenas como verdaderos contenidos de conciencia y no como alegorías (sociológicas, históricas, psicológicas). Incluso antes de su conversión a la fenomenología, Bórmida utilizaba *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* de De Martino para organizar sus clases de etnología general, en las que tomaba las reflexiones sobre la crisis de la civilización occidental y la importancia de expandir el autoconocimiento de las propias acciones para que no se recayera en la "crisis de presencia" que caracterizaba al "mundo primitivo". Esa "crisis de presencia" era definida a partir de una situación en la que el individuo no se muestra capaz de discriminar entre su propia presencia y la del mundo que lo rodea, es decir, pierde los límites de su ego (Guber 2007). Esta categoría ha sido especialmente resaltada por los revisores de la obra del italiano, quienes puntualizan en la experiencia de de "precariedad" y "deshistorificación" (Saunders 1993) que puede experimentarse en las más diversas sociedades. La angustia que acompañaría esta pérdida de la historia (que no es otra cosa que perder la sociedad) es canalizada por una serie de rituales que colocan al individuo en una metahistoria atemporal (*ibidem*). De ese modo, la recurrencia al ritual exagera la crisis inicial para poder proporcionar una solución a ese drama existencial, permitiéndole recuperar su historicidad cotidiana. Al ver amenazada de forma dramática su capacidad de agencia sobre el mundo, el sujeto enfrenta momentos de crisis vital, como la muerte de un ser querido, con las lamentaciones rituales de esa muerte que no sólo expresan la tristeza sino que buscan deshistorizar el fenómeno de la muerte. Al colocarlo en un plano sobrenatural, se produce una alienación de la conciencia individual, de disimulo inconsciente de la historicidad, en este caso el carácter inevitable de la muerte. En ese marco, el ritual entonces canaliza la angustia el duelo y aparece allí como una expresión colectiva frente a la dificultad de ser, la soledad, la pérdida de todo contacto con lo real y el riesgo de la locura.

En ese marco conceptual, el concepto de horizonte también será utilizado frecuentemente por Bórmida (Califano 2004) para dar cuenta del modo en que el individuo se reintegra al mundo a partir de ese futuro eventual que contrasta con la inmovilidad del presente y del pasado. La interpretación demartiniana de esta reintegración "creativa", "revolucionaria" que no implica la adaptación a normas culturales estables, es presentada por Farnetti & Stewart (2012) como una anticipación conceptual de una serie de lineamientos teóricos (influenciados por el existencialismo y la fenomenología) ampliamente difundidos en la actualidad que suelen rendir culto a la *reverse anthropology* de Roy Wagner y su concepción de invención de la cultura (Wagner 1981).

La antropología demartiniana

En el estudio detallado sobre su trayectoria intelectual, Mancini (2004) define a Ernesto de Martino como un historicista neohegeliano y destaca especialmente la herencia de Vico y la influencia de dos autores del medio italiano, Benedetto Croce y Giovanni Gentile, además de otras lecturas que impactaron en su obra, como el pragmatismo de William James. De todos modos, fueron las lecturas de Croce, las que fueron llevando a este autor hacia la adopción de una filosofía historicista que lo alejó de las corrientes sociológicas francesas y de la escuela histórico cultural alemana (*ibidem*). Abrevando de esos y otros autores (luego incorporaría las lecturas de Gramsci),[5] pero también polemizando con ellos, de Martino se propuso elaborar en la primera parte de su trayectoria – la de mayor impacto en la fenomenología de Bórmida – una etnología historicista.

En concreto, buscaba historizar de manera integral el mundo etnológico (las sociedades "primitivas"), rechazando las posiciones naturalistas que buscan datos aislados para identificar mentalidades típicas encerradas en una mentalidad ahistórica. En definitiva, se trata entonces, según Mancini, de

> restituir al primitivo su espesor de sujeto agente en pleno derecho, de polo activo que en el drama de la historia (drama entendido en un sentido literal de *acción*) lucha heroicamente en pos de conquistas espirituales fundadoras (Mancini 2004: 411).

En *El mundo mágico*, publicado originalmente en 1948, y antes en *Naturalismo e storicismo nell'etnologia,*[6] de 1941*,* de Martino ya había planteado muchas de las ideas que caracterizarían su obra y, sobre todo, los estudios de campo que llevaría adelante en el sur italiano. En aquellas primeras investigaciones, proponía un historicismo heroico que lograra ampliar la autoconciencia de nuestra civilización, además de superar «la impotencia del propio intelecto occidental para comprender el mundo mágico. La incorporación del magismo en la historia pone en crisis el propio sujeto histórico juzgante» (Cases 2004: 19). El "escándalo" (de Martino 2004) de la obra de este autor radica entonces en proponer un "nuevo camino" que, al considerar a la naturaleza como culturalmente condicionada, se pueda remitir a un mundo histórico de la magia, en el que los poderes mágicos no pueden juzgarse «con independencia del sentido de la realidad que sirve de predicado al juicio» (*ibidem*: 134). De Martino entendía entonces que categorizar como "supersticiones" a las creencias que corresponden al mundo histórico de la magia implicaba una "soberbia cultural" que impide entender su "drama existencial". Entonces, el pensar antihistóricamente supone una comparación indebida que parte del:

> "soy aquí" decidido y garantizado de nuestro mundo cultural: elevamos dogmáticamente a modelo válido para todas las forma culturales nuestro modo histórico de existir como presencias unitarias, nuestra experiencia occidental (relativamente reciente) de encontrarnos sólidamente idénticos aun en la diversidad de los contenidos (*ibidem*: 141).

Un ejemplo recurrente que proporciona de Martino tiene relación con el mundo onírico que en diversas sociedades adquiere un estatuto cualitativamente diferente al del mundo occidental. En ese sentido, en la conciencia mágica los sucesos oníricos pueden llegar no sólo a igualar sino a superar en su estatuto de realidad a «los sucesos vividos por la conciencia despierta» (*ibidem*: 155), además de que «la conciencia onírica puede, en la persona mágica, ser guiada y dirigida por la conciencia despierta (sueños provocados, sueños revelatorios)» (*ibidem*: 155). En esa sintonía, menciona casos en los que se adjudica culpabilidad a determinados sujetos por las acciones realizadas en los sueños de otros, ya que para esa conciencia histórica puede suceder que alguien (un misionero, un etnógrafo, un comerciante) «viva en la experiencia de sueño de los indígenas una existencia de la cual no sabe absolutamente nada, y realice actos que no reconozca como propios» (*ibidem*: 203-4). La "conciencia onírica" puede operar entonces como un modo de comunicarse con los "espíritus", aunque también como preparación para un estado de trance, ya que el mundo mágico carece de los límites definidos entre la "conciencia despierta" y esa "conciencia onírica" que funcionan «en la persona racionalizada de nuestra cultura» (*ibidem*: 155). En esa línea, este autor da cuenta de un drama existencial en el mundo mágico que implica la relación con "lo maligno" y el poder que es necesario para combatirlo y expulsarlo. De allí que la figura del hechicero sea fundamental en la tarea de «no sólo combatir la labilidad surgente en las diversas coyunturas de la vida cotidiana, sino también aquella que provocan en forma intencional otros magos a través de sus brujerías» (*ibidem*: 171). Se trata entonces de un rescate cultural:

> en el sentido de que las experiencias individuales conectadas al drama existencial propio del magismo no quedan aisladas y carentes de relación unas con respecto a otras, sino que se plasman en tradición, y como tradición proveen las expresiones ideológicas e institucionales en el seno de las cuales se moverán las nuevas experiencias individuales, y gracias a las cuales tendrá unidad de evolución la alternancia de riesgos, audacias, derrotas y victorias que caracterizan al mundo mágico (*ibidem*: 164).

Estamos en presencia de un ser-en-el-mundo de la persona mágica incompatible con ser-en-el-mundo occidental. Es decir, operan conciencias historiográficas cuyas categorías de pensamiento son apropiadas para cada uno de sus mundos, que implican formas de realidad con su propio relieve cultural y que tienen sentido en un contexto histórico y no en el otro. El mundo mágico refiere a una época histórica en que:

> la presencia todavía no se ha decidido claramente en el sentido de la vigilia, en una civilización en

> que la presencia y el mundo que se hace presente se extienden en el sentido de la conciencia onírica y lo real culturalmente significativo incluye también, aquello que es vivido por esta conciencia (*ibidem*: 203-4).

De Martino alertaba también contra el «*realismo dogmático* del observador» (*ibidem*: 212), que lo hace «observador impermeable a la experiencia y la realidad mágicas, y lo que lo lleva a ver en el suceso observado el producto del fraude de un hombre astuto» (*ibidem*: 212). Por ello, planteaba la necesidad de asumir un principio de «condicionalidad histórica de las formas de realidad» (*ibidem*: 217) que permitiría comprender el drama del mundo mágico, lo que transforma en insignificantes los eventuales trucos, engaños y fraudes perpetrados por hechiceros y chamanes. Por ello es muy importante no abordar otro tipo de sociedades con nuestra propia conciencia historiográfica, en la que «*nuestra* presencia decidida y garantizada es asumida» (*ibidem*: 228) como el patrón de toda posible presencia, de un ser-en-el-mundo individual cuya presencia ya está decidida.

Ernesto de Martino continuó interesándose por las prácticas mágicas en sus posteriores trabajos etnográficos en el sur de Italia, rechazando cualquier intento de interpretarlas como prácticas irracionales, como símbolo de estadios mentales inferiores o supervivencias de los estadios anteriores a la civilización. Aunque matizó sus posiciones de extremo historicismo, insistió en que la magia cumple fundamentalmente las funciones de proporcionar un marco representativo que garantice estabilidad a las personas y que deshistorice el devenir histórico[7]. Al poner a disposición herramientas cognitivas para lidiar con la incertidumbre, la magia aparece entonces como una fuente de sentido y un marco de interpretación que brinda seguridad existencial. La magia así se consolida a partir de una "estructura de protección" que suministran creencias y prácticas como la mitología, la religión, la astrología o la quiromancia y que le permiten trascender su existencia precaria. En esa línea, de Martino (2011) ensayaba una explicación de la pervivencia de las prácticas mágicas en torno a condiciones tales como «la precariedad de los bienes elementales de la vida» (*ibidem*: 89), la incertidumbre sobre el futuro, la existencia de fuerzas sociales y naturales incontrolables, la inexistencia de una ayuda social organizada, los límites de una economía agrícola pauperizada y la escasa disponibilidad de marcos de comportamiento "racionales" y eficaces. Al constituir la magia un «régimen protegido de existencia» (*ibidem*: 97), el individuo puede prescindir de enfrentar los momentos críticos o las perspectivas inciertas sobre la base de valores profanos y realistas. Marcelo Bórmida solía referirse de manera recurrente a estas etnografías en la Italia meridional en el marco de sus clases, ya que consideraba que las "fórmulas terapéuticas" desplegadas constituían implícitos ejemplos de narraciones míticas que posibilitan «la curación, pues el tiempo mítico, aún en este pequeño episodio, toca con el tiempo histórico y manifiesta su potencia» (Bórmida 2003: 97).

Ya en *El mundo mágico*, de Martino había destacado la importancia del dispositivo mítico-ritual para resolver de forma controlada la crisis de presencia, que en diversas sociedades contrarrestan los síntomas "improductivos" y "rituales privados" como también cierto tipo de comportamientos "patológicos" como la esquizofrenia en el mundo occidental. Ese mismo esquema de interpretación perduraría en el segmento más maduro de la obra demartiniana, en el que además llevó adelante una intensa investigación de campo en el sur italiano. Su publicación más celebrada, y a la vez la más traducida, *La terra del rimorso* (1961), muestra de forma elocuente que este autor consideraba a las instituciones mítico-rituales como modelos de deshistorización de aquellas instancias críticas de la existencia, tanto en el plano individual como colectivo. Ese libro ha sido, además, el eje principal del "descubrimiento" de su obra por parte de las antropologías centrales, de la que suele destacarse precisamente el concepto de "crisis de presencia" que estructura toda su producción y que condensa la manera en que el antropólogo italiano logró combinar sus inquietudes profundamente humanísticas (filosóficas, históricas y literarias) con los métodos de investigación social (Farnetti, Steward 2012).

En efecto, *La terra del rimorso* es el fruto de una investigación de campo llevada a cabo durante 1959, en la que de Martino lideró un equipo interdisciplinario[8] que incluía un médico. En este estudio etnográfico que constituye su «experiencia de campo más madura y compleja» (Signorelli 2003), se ocupó del *tarantismo*[9] en la región italiana de La Puglia, que consiste en un posesión catártica frecuente en el campesinado meridional de Italia. La mitología de la *taranta* (la picadura de una araña) y la experiencia del estado de posesión le permitieron acceder a un marco en el que se expresan dramática y públicamente las tensiones psicológicas en la sociedad campesina. Se trata entonces de un contexto en el que los pesares y las frustraciones personales vinculados con amores no correspondidos, relaciones de pareja infelices, pauperización económica, vocaciones irrealizadas, pérdida de seres queridos, entre otras, encuentran en los estados de posesión formas de canalización periódica que están culturalmente determinadas. Lejos de cons-

tituir un padecimiento médico generado por el veneno de las arañas, los *atarantados* encuentran una curación ritual que consiste en un despliegue de música, danza y colores que instituye la reintegración a la sociedad.

Este ritual del *tarantismo* opera entonces como una instancia de canalización de conflictos psíquicos reprimidos que están condicionados culturalmente, por lo que su "exorcización" se concreta a partir de una serie de fundamentos simbólicos compartidos en la sociedad, enmarcados en las crisis estacionales y ritualizadas. La "tarántula" se constituye en un horizonte mítico-ritual de evocación, de configuración, de salida, y de resolución de los conflictos psíquicos que "remuerden" en la oscuridad del inconsciente. En estos exorcismos "reordenadores", los cuerpos de los *atarantados* se transforman en "cuerpos-instrumentos" y también en «cuerpos rítmicos y melódicos» con el objeto de restablecer el vínculo con el padecimiento psíquico. Entonces, el *atarantado* es "invadido" por la música y el despliegue cromático, dado que se monta un sofisticado escenario de música, colores y vinculaciones interpersonales que permite la resolución de los conflictos y la reintegración del individuo al mundo. El plano mítico-ritual viene entonces a resolver una serie de contenidos psíquicos conflictivos para las personas que no tenían solución en el plano de la conciencia, pero que en el plano inconsciente se manifiestan con síntomas neuróticos. Se trata, en definitiva, de todo un proceso ritual que cuenta con una serie de episodios, como la primera picadura o incluso una nueva (*il rimorso*) que son experimentados según modos, tiempos y lugares socializados que se integran en una tradición.

Al concentrarse en las historias individuales y los momentos accidentales de crisis, de Martino identificaba las crisis de socialización sin oponer de forma radical lo individual y lo colectivo (Cordier 2005). Los sufrimientos individuales encuentran entonces una respuesta social a través de un dispositivo mítico ritual de una elevada eficacia simbólica. De todas maneras, más allá de la eficacia del ritual, no se trata de una "curación" necesariamente estable, dada la alta frecuencia de "recaídas" producidas por nuevas "picaduras". Ello se enmarca en una autonomía simbólica que descarta de plano cualquier interpretación literal, "realista" (Signorelli 2003)[10] de la picadura de la araña, es decir que los efectos sobre los *atarantados* puedan ser explicados por el veneno de los arácnidos o de un desorden psiquiátrico de componentes genéticos. Las "tarántulas" que producen el síndrome son objeto además de una serie de clasificaciones nativas que conducen a tipos específicos que producen actitudes humanas características (por ejemplo comportamientos lascivos o depresivos), además de que pueden volver a atacar a sus víctimas o que el veneno perdure mientras viva el insecto o su descendencia. El *tarantismo* es entonces descripto a partir de su dimensión histórica-religiosa como una institución cultural, dado ciertos fenómenos registrados en el campo, tales como la inmunidad local (por la acción de San Paolo, Galatina era inmune al *tarantismo*), la repetición estacional y periódica de las picaduras o la abrumadora mayoría de mujeres atarantadas, condujeron a la investigación

> hacia una interpretación simbólica del *tarantismo*, es decir a una interpretación en la cual la taranta, "mordedura", "veneno", "crisis", "cuidado", "cura" adquieren el significado de símbolos mítico-rituales culturalmente condicionados en su funcionamiento o en su eficacia (de Martino 1961: 51).

En la misma sintonía, el autor establecía una serie de regularidades que indican que los *atarantados* son en general campesinos analfabetos, habitualmente mujeres, que experimentan las "primeras picaduras" en los ya mencionados momentos cruciales (como el ingreso a la pubertad) y lacerantes de su existencia. Sin embargo, la identificación de los *atarantados* en el campo no resultó sencilla para de Martino y sus colaboradores, aunque la fiesta religiosa católica de Galatina les posibilitó vincularse con aquellas "víctimas" que compartían las creencias en la cura ritual, ya que se dirigían hasta allí para darle las gracias a San Paolo por la curación o para pedir nuevamente porque el "exorcismo" no había tenido éxito. Por la acción de San Paolo, Galatina es un territorio inmune al *tarantismo*. El ingreso de los *atarantados* a ese espacio configuraba un umbral de acceso a un sitio sagrado con la iglesia como su centro ceremonial. La Iglesia, como en tantos otros contextos incorporó las creencias de origen pagano sumándolas a su calendario.

La temprana muerte de Ernesto de Martino a los 57 años, interrumpió una extensa investigación referida a las representaciones simbólicas sobre el apocalipsis. En esa obra póstuma, *La fine del mondo* (publicada por los oficios de su discípula Clara Gallini) se concentró en el análisis comparativo de los apocalipsis culturales, retomando su clásica noción de crisis de presencia como «un objeto cultural determinado» (de Martino 1977). En esa obra, de Martino avanzaba, según Severi (1999), en poner el foco en el drama de la personalidad individual que percibe amenazada su existencia frente a las constreñimientos impuestos por la cultura. Allí también profundizaba en el estudio de las representaciones colectivas de la crisis y de la amenaza de aniquila-

miento de la cultura, que aparecen como motivos recurrentes en las más diversas sociedades. Entonces, ese riesgo de dejar de existir en un mundo cultural posible se produce a partir de la idea que se cristaliza en el individuo cuando asume que ha perdido los vínculos sociales y colectivos. De ese modo, de Martino se proponía llevar adelante no sólo una tipología de los apocalipsis modernos sino también una «estructuración de la historia» (Maestrutti 2013) que a partir de sus contrastes y recuperaciones permitan captar en su realidad efectiva las sucesivas génesis de la experiencia apocalíptica. Esta inseguridad en cuanto a la pervivencia del presente, es decir, que se mantengan condiciones de vida viables en el futuro, configura entonces la experiencia de un presente frágil que, en el caso de las sociedades modernas, se vincula con la relación entre la utopía y la tecnología, es decir entre la ética y las consecuencias sociales de la técnica, entre las representaciones de lo humano y los cambios proporcionados por los dispositivos tecnocientíficos. De esa manera, se movilizan profundas inquietudes existenciales que sólo pueden ser superadas si los sujetos recuperan la capacidad de darle sentido a la historia, aceptando lo inevitable del fin y el riesgo de la incertidumbre.

La conversión de Bórmida hacia la fenomenología

La temprana adhesión de Bórmida al difusionismo alemán y sus inquietudes analíticas – y tal vez ideológicas – por la problemática de las razas configurarían el principio de una trayectoria intelectual sensiblemente diferente a la que puede advertirse tras su conversión a la fenomenología al promediar la década de 1960 y sus trabajos de campo entre los ayoreo en el Chaco boreal.[11] En sus primeros años como investigador en la década de 1950, Bórmida había realizado una serie importante de investigaciones en antropología física – en Patagonia y también en la isla de Pascua –, en donde a través de diversas técnicas de investigación como la antropometría, no sólo había dejado en claro su enfoque raciológico, sino que intentaba probar las tesis difusionistas que antes había desarrollado Imbelloni (Silla 2010).

Sin embargo, Bórmida iría modificando paulatinamente sus principales esferas de interés. Los postulados difusionistas y sus inquietudes sobre la problemática racial irían desapareciendo de su obra a la par de que se interesaba más por los pueblos del presente y dejaba fluir fuentes intelectuales como Husserl, Vico, von Schelling, Cassirer, Gusdorf, Eliade y por supuesto también de Martino. Bórmida también reforzó en el trascurso de su trayectoria intelectual las fuentes teóricas de las que abrevaba. Según uno de sus primeros discípulos, Mario Califano (2003),[12] a comienzos de la década del 1960 se vio impactado por una diversidad de pensadores que lo alejaron del difusionismo, como los filósofos ya nombrados y los antropólogos franceses Lucien Lévy-Bruhl (1957-1939) y Maurice Leenhardt (1878-1954).[13] El propio Califano (*ibidem*) describe que la nueva orientación que siguió Bórmida comenzó a plasmarse en una serie de seminarios sobre "conciencia mítica" que se dictaron en la segunda mitad de los años sesenta, en los que intentó sistematizar experiencias de campo previas (por ejemplo entre los «tehuelches meridionales») y contemporáneas al dictado de esos seminarios (entre los pilagá, mataco, toba, ayoreo, entre otros pueblos). El mismo autor define esos cursos como un intento de:

> delinear las características de la llamada mentalidad mítica o arcaica como una estructura antropológica, una forma de entender el mundo, patrimonio de todos los hombres. Siguiendo una serie de autores provenientes de la Filosofía, de la Historia y de la Fenomenología de las Religiones, como de la propia Etnología, Bórmida siguió un camino que fue trazado bajo dos premisas: la descripción y reconstrucción categorial. La vivencia es el punto de partida para pasar a la exposición de un procedimiento hermenéutico metódico, que conduzca a la comprensión del fenómeno cultural, en pos del pensar y actuar del hombre etnográfico (*ibidem*: 8).

Para la sistematización de la etnología tautegórica resultó fundamental la obra de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1874), de quien tomó el rótulo tautegórico con el que definiría su propuesta etnológica (Silla 2014). Según von Schelling, los mitos constituyen "hechos tautegóricos" dado que, lejos de suponer alegorías (por ejemplo, de la organización social), implican una verdad para la conciencia humana, es decir, deben ser explicados sin salir de ellos mismos, en su esencia. Como consecuencia, el enfoque tautegórico busca dar cuenta de la esencia del mito sin apelar a determinaciones históricas y psicológicas o buscar las causas y razones de su constitución.

Por ello es que Bórmida consideraba que, y lo expresaba directamente en sus clases, von Schelling elaboró una rica «fenomenología de la existencia de la conciencia mítica» (Bórmida 2003: 85). Esa condición de vivencia excluye que los mitos puedan ser productos de fantasías individuales, por lo que

> el dato en el mito no es el contenido representativo, sino el significado que este contenido tiene para la conciencia, el poder que ejerce sobre la conciencia. Es decir, la intensidad con que es creído y vivido. Narración mítica y vida se confunden en una sola realidad, determinada por la manera en que los hechos son creídos y vividos, o sea, por la estructura de existencia (*ibidem*: 85).

Por ende, los mitos se configuran como relatos que emocionan, adquiriendo validez en sí mismos por lo que de esa manera se corresponden al mundo vivido y no a una alegoría de la estructura social (Bórmida 1969-70; Silla 2014). Lejos de ofrecer «un mundo de imágenes caprichosas» (Bórmida 1969-70:10), el mito contiene «una peculiar *necesidad* (es decir que se remite a ciertos principios básicos) y al que, en consecuencia, le corresponde cierta *realidad*» (*ibidem*: 10). La concepción del mito como un hecho vivido le permitía a Bórmida, en el estudio de las culturas "bárbaras", plantear que clasificaciones postuladas en Occidente que, por ejemplo, refieren a lo sobrenatural para clasificar fenómenos vinculados con la vida después de la muerte, los fantasmas o los espíritus, carecen de sentido. Es decir, que si nuestras sociedades confían en distinciones tales como la realidad y la fantasía, lo objetivo y lo subjetivo, lo cultural y lo natural, ello no habilita a proyectarlas como válidas para otras porciones importantes de la humanidad, como los pueblos nativos del continente americano, en los que esas antinomias no pueden operacionalizarse dado que predomina un pensamiento mítico.

Los primeros escritos de la nueva orientación que asumió Bórmida estuvieron altamente marcados por la obra de Giambattista Vico (1668-1744). Este filósofo italiano – también de gran influencia en el pensamiento demartiniano – había reflexionado sistemáticamente sobre el mito como una de las formas autónomas del espíritu humano que escapa a las pautas de la razón, por lo que planteaba que debía ser estudiado en sí mismo como una forma de adentrarse en el conocimiento de las concepciones humanas del mundo. El mito será entonces una de las expresiones de la actividad "espontánea" e "inconsciente" del espíritu y que remite a lo sensorial. Al no operar la conciencia racional en la formulación de estas "historias primitivas", de los "tiempos oscuros" (Bórmida 2003: 79), los mitos se constituyen en guías espontáneas de acción, a diferencia del modo "racional", "conciente" que caracterizaría a Occidente. Y de allí surge la oposición entre dos conciencias, una propia de los pueblos "primitivos", y otra de los "occidentales". Siguiendo esa línea, esa "historia primitiva" puede ser comprendida por un investigador "occidental" siempre y cuando sea capaz de recrear esas condiciones espirituales que caracterizarían a los pueblos "primitivos", poniendo entre paréntesis su razón occidental.

Todas estas fuentes conceptuales le permitieron plantear a Bórmida que las narraciones míticas poseen un carácter de ejemplaridad, ya que como relatos presentes forman parte de las acciones y las creencias de los pueblos que las portan, y de allí su potencia. Estos relatos míticos son verdaderos *en sí*, ya que constituyen la única realidad posible. De allí que tampoco Bórmida admitiera que fuera válido el análisis de los relatos indígenas «desde el punto de vista del nativo» como si ello fuera una fantasía o a lo sumo "un reflejo" de algo más real y objetivo al cual sólo el antropólogo puede acceder (Silla 2014). Así, el mito necesita una comprensión *tautegórica* dado que no es lógico ni de fondo ni de forma y es utilizado por el primitivo para explicar cómo es la realidad. Como consecuencia, las entidades y acciones que aparecen en la narrativa mítica no representan sino que muestran su presencia, de allí que toda teoría (el mito) implique una práctica (el rito), como «la concreción más inmediata de esta ontología existencial» (Bórmida 1969-70: 21).

Hacia finales de la década de 1960, comenzaron a aparecer los primeros artículos de Marcelo Bórmida, principalmente en *Runa*, que dan cuenta del giro hacia la fenomenología y el planteo de aquello que denominará etnología tautegórica. Aunque seguía interesándose por el mundo indígena americano, los pueblos "bárbaros", sus inquietudes analíticas se comenzaron a concentrar en torno a las mitologías. Esa fenomenología que proponía Bórmida consiste en primera instancia «en la intuición y en la enunciación sucesiva y ordenada de todo lo dado inmediatamente en los fenómenos que la constituyen, es decir, de todos los aspectos de sus hechos vividos» (Bórmida 1976: 36). Según Califano (2003) «fueron los Ayoreo quienes le dieron la oportunidad de corroborar sus ideas a la vez que le facilitaron la revisión de algunas de ellas y la formulación de nuevos conceptos» (*ibidem*: 17) que le permitirían publicar su formulación teórica más sistemática en 1976 con *Etnología y fenomenología*.

Estas exploraciones sobre la cosmología ayoreo habrían catalizado las nuevas inquietudes teóricas de Bórmida. Cautivado por las complejas mitologías y axiologías nativas, este autor fue concentrándose cada vez más en rechazar cualquier reducción racionalista para dar cuenta del "horizonte de la vida vivida, fuera del cual está el vacío existencial y, en consecuencia, el vacío ontológico" (Bórmida 2003: 178). Por ende, ese hombre "mítico" estaría anclado en su espacio vital, que le impediría alejarse de él siquiera mediante el pensamiento, ya que

de ese modo perdería el mundo. De allí la importancia de nociones como *puyák,* como enunciación de lo prohibido (homóloga de tabú), cuya infracción entraña peligros y consecuencias terribles. Precisamente, ese término nativo resultó clave en la descripción bormidiana de los ayoreo como una cultura del temor, el miedo y la muerte.

La posibilidad de familiarizarse con la cosmología ayoreo, por ejemplo con el estudio de los *erga*[14] como contenidos de conciencia, los canales[15] como modos diferenciados de acceder al status de *potencia* (y por ende de acceso a la realidad) o los distintos niveles de experiencia entre los ayoreo, le posibilitó ir más allá del estudio de la conciencia mítica como único fundamento de conocimiento de la realidad.[16] Todo ello quedó plasmado en su obra póstuma, *Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo,* publicada en 1984 en la revista del CAEA.

La fenomenología propuesta por Bórmida apuntaba al hecho vivido, es decir, a las vivencias que puedan traducirse «en ciencias, comportamientos, actitudes y emociones» (Bórmida 1976: 34). Por ende, considera al fenómeno cultural como «todo lo que se da inmediatamente en el hecho que se considera, cuando se lo intuye en su vivencia concreta como integrado por todo aquello que estructuralmente lo constituye» (*ibidem*: 34). Se trata entonces de un ejercicio metodológico que consiste en «intuir vivencias concretas y no rasgos esquemáticos y abstractos» (*ibidem*: 34). El intuir hechos de vida le permite plantearse la garantía de captar lo «dado inmediatamente» (*ibidem*: 34) en vez de buscar sistematizaciones intelectualistas que se traduzcan en rasgos, estructuras y categorías. Argumentos conceptuales de estas características le servían a Bórmida para condenar a lo que llamaba "etnografía tradicional" que pretende «explicar lo irracional de la cultura en términos racionalistas» (*ibidem*: 29). Según su óptica, este tipo de explicaciones proyecta una racionalidad inexistente sobre los hechos vividos, cuando lo que se propone es dar cuenta de una racionalidad más profunda de lo racional entendiendo sus sentidos, es decir, reduciendo a principios generales la multiplicidad de lo irracional, las «estructuras generales de existencia o esencias vivenciales» (*ibidem*: 30). Por ende, postulaba un método que explore los sentidos de la experiencia concreta de hombres concretos en una determinada cultura renunciando a las parcializaciones e «interpolaciones reduccionistas» que implica la traducción del hecho en un dato. Al colocar al hecho cultural vivido como la fuente de exploración del conocimiento antropológico, pretendía suprimir la interferencia del observador, eliminando cualquier subjetividad que puede introducirse en el dato que conduzca, por ejemplo, «en *ver más* de lo que hay en las vivencias culturales, agregándoles algo que en ellas no existe» (*ibidem*: 30). El "hecho vivido" se refiere a los sentidos que se producen

> en cuanto contenido de conciencia propio de una cultura: tanto sus aspectos de racionalidad conscientes como sus facetas irracionales; tanto su sentido pragmático como la actitud emocional con que se lo apercibe. Un arma no es solamente un artefacto y una técnica, sino puede ser también un factor de prestigio, un don de los antepasados, un reservorio de potencia, un ente temido (*ibidem*: 30).

Los intentos de analizar en detalle la obra de Bórmida no pudieron evitar caer en simplificaciones y hasta en caricaturizaciones de sus investigaciones, como también en críticas terminantes a los trabajos de sus discípulos o de quienes presuntamente tomaron su legado. Amparados en los presupuestos de la antropología social en algunos casos, el rechazo tajante hacia las posturas fenomenológicas (aunque se lo acuse inclusive de no conocer a los principales exponentes de esa línea) ocluye cualquier posibilidad de comprender la lógica interna de una obra compleja y creativa. Aunque pueda destacarse que la etnología tautegórica es la única formulación teórica sistemática que se postuló desde la periferia nacional (Reynoso 1998) la severidad con que fue juzgada su producción teórica contrasta con la tolerancia que habitualmente se tiene con las teorías que proceden de los centros hegemónicos de producción de conocimiento.

Conclusiones

Aunque las referencias explícitas que Bórmida hizo en sus textos[17] no permiten advertir de manera tan evidente la influencia ejercida por el pensamiento de Ernesto de Martino (como tampoco de otros autores), no por ello los procesos de traducción que involucran a ambos etnólogos son indemostrables. En efecto, si consideramos las huellas en la materialidad de los discursos (Verón 1987), es decir las condiciones de reconocimiento a partir de ciertas marcas discursivas, los fundamentos teóricos y epistemológicos comunes adquieren sentido. Como se ha intentado mostrar, Bórmida construyó un aparato conceptual en el que las huellas de la antropología demartiniana aparecen de modo recurrente en la materialidad del discurso, escrito en este caso. En principio, como ya se destacó, la noción de "crisis de presencia" (categoría también destacada por los revisores actuales de de Marti-

no en las antropologías centrales) que experimentaría el "hombre primitivo", entendida como las condiciones de "precariedad" y "angustia" ante la eventual pérdida del mundo, operó como una idea fundamental en torno a la cual se desplegarían las claves hermenéuticas de Bórmida.

Pero más allá de esa categoría analítica, no pueden dejarse de señalar las homologías interpretativas operadas a partir del concepto de conciencia histórica en de Martino, incorporado como conciencia mítica por Bórmida. En efecto, ambos autores consideraban que los pueblos "primitivos", "bárbaros" no podían ser juzgados y evaluados con las categorías del pensamiento occidental. En esa línea, resulta vital aquella inicial propuesta demartiniana de desarrollar un enfoque historicista que proporcionara herramientas para superar las limitaciones de las categorías occidentales para comprender el mundo primitivo, el mundo donde impera el pensamiento mágico. De ese modo, al buscar superar la "soberbia cultural", que no es otra cosa que el etnocentrismo, proponía dar cuenta de diversos modos de existencia, de los diferentes modos de ser-en-el-mundo, que implican diferentes conciencias historiográficas y categorías de percepción y evaluación de ese mundo. Alineado con este enfoque (además de sus otras fuentes de inspiración), Bórmida experimentó su conversión hacia la fenomenología, partiendo de una analítica de los mitos de diversos pueblos nativos de América del Sur. Pero ya antes de darle forma sistemática a su etnología tautegórica y de su experiencia de campo fundamental entre los ayoreo, Bórmida operacionalizaba en sus clases y primeros escritos la noción de conciencia mítica. A través de esa categoría se lanzó al análisis de esos mitos como una forma de acceder a la mentalidad "primitiva" o "arcaica" y comprender los contenidos de conciencia del "hombre etnográfico". Y en esa búsqueda de descentrañar cómo las narraciones míticas, en tanto hechos vividos, son creídas y vividas, configurando de ese modo una estructura de existencia (Silla 2014), sentó las bases para su etnología tautegórica. Luego, la cosmología ayoreo le daría la oportunidad de confirmar la operatividad de las concepciones demartinianas, por ejemplo en categorías nativas como *puyák.* Del mismo modo, en el planteo de los niveles de experiencia ayoreo, con sus distintos status de potencia y formas de acceso a la realidad, la primera etnología de Ernesto de Martino permite hallar un conjunto de huellas determinantes en las formulaciones teóricas y derivaciones interpretativas de Bórmida.

Este artículo constituye entonces un intento de analizar una parte de los fundamentos de la obra de un destacado académico del contexto periférico argentino que cosechó en su tiempo importantes cuotas de capital académico, pero también de capital de poder y prestigio universitario (Bourdieu 2008). Sin embargo, la temprana muerte de Marcelo Bórmida y los cambios políticos – en concreto el retorno a la democracia – que impactaron en la universidad argentina y en los organismos de investigación, expulsaron su legado en la antropología argentina. También el contexto antropológico mundial fue propicio en las décadas de 1980 y 1990 para que esta propuesta fenomenológica gestada en el Cono Sur, no encontrara canales exitosos de difusión, más allá de los espacios académicos relativamente marginales que controlaron sus discípulos, quienes luego de la restauración democrática en 1983 recibieron severas condenas (en particular por su participación en la política académico-institucional durante la dictadura de 1976-1983) de sus pares.

Notas

[1] Este centro fue fundado por Bórmida en 1973 tras ser eyectado de sus posiciones en la UBA luego de las elecciones ganadas por Héctor J. Cámpora (Ratier 2010; Gordillo 1996; Gil 2010). Diez años más tarde, esta estructura cobijaría a muchos académicos expulsados de las universidades nacionales tras la última restauración democrática. Además de nuclear a una buena parte de la tradición etnológica argentina, el CAEA publicó de manera regular las revistas *Scripta Ethnológica* y *Mitológicas*.

[2] Las ideas demartianianas de compromiso militante serían expresadas de manera más sistemática en *La fine del mondo* (1977), principalmente aquellas tendientes a favorecer la emancipación de los pueblos dominados en situación de desigualdad, violencia y dominación simbólica. En ese sentido, la condición de «miseria psicológica y cultural» (Maestrutti 2013) de la población rural del sur italiano, sometida a la acción de instituciones feudales de la propiedad terrateniente y la acción de la Iglesia Católica, fue una de sus principales inquietudes. Influenciado por la literatura y la filosofía de la crisis, con autores como Camus o Sartre (*ibidem*), de Martino desplegó una noción de antropología aplicada diferente de la versión norteamericana (Loux, Papa 1994).

[3] El modo en que se produce la circulación de conocimiento del centro a las periferias ha sido analizado en detalle por Rodríguez Medina (2013), en particular para el caso de las ciencias políticas. Este autor le ha prestado atención a la cristalización de modelos que dan cuenta de lineamientos homogéneos a escala globalizada, lo que además permite la colaboración internacional y el reco-

nocimiento institucional a partir de las sólidas redes que se van construyendo en esa interacción, como ocurre con la traducción de textos, la coautoría o la movilidad internacional de académicos.

[4] Esta relación que viene planteando Silla se observa con claridad en las clases que dictaba Bórmida en la década de 1960. En la transcripción de uno de sus seminarios de 1965, el etnólogo radicado en la Argentina planteaba que, para el pensamiento mítico, antinomias del pensamiento "moderno", tales como natural-sobrenatural, cuerpo-espíritu, alma y cuerpo, carecen de sentido, dado que «los seres naturales son concebidos como otros sujetos, seres con voluntad e intención. Estas relaciones hombre-mundo se explicaban otrora con la teoría del animismo; hoy en día se consideran, de manera más profunda, como derivados del hecho de concebir la totalidad del mundo como una sociedad» (Bórmida 2003: 26-27).

[5] La influencia de Gramsci sobre de Martino puede apreciarse con claridad en sus trabajos etnográficos posteriores a *El Mundo Mágico*, en los que da cuenta de las interdependencias de las formas de la cultura popular (en especial las prácticas religiosas y las asociadas a la magia de los sectores populares y el campesinado meridional) y el "mundo oficial". En efecto, su «perspectiva analítica apuntaba a considerar cada fenómeno analizado como algo dado dentro de una relación dialéctica y contradictoria entre cultura hegemónica y cultura subalterna (en esto, con observaciones críticas al pensamiento de Gramsci)» (Gallini 2002: 31).

[6] Esta es la obra de Ernesto de Martino más citada por Bórmida, más allá de que sus tesis se vieran profundizadas en *El Mundo Mágico*, que aparecería ocho años después. En aquella investigación, criticaba fuertemente el concepto de "pueblos naturales" postulado por la Escuela Histórico Cultural alemana.

[7] Según Dei e Simonicca (1997), Ernesto de Martino evolucionaría hacia una perspectiva más coincidente con la interpretación malinowskiana de la magia, al concebirla en torno a su función psicológica, en este caso como una manera de cristalizar cierto optimismo frente a la adversidad cotidiana.

[8] Amalia Signorelli formó parte del equipo de trabajo que lideró de Martino en 1959 en Puglia, más precisamente en la comarca de Salento en el municipio de Galatina. Esta antropóloga italiana ha destacado en relación a su mentor que «el etnógrafo itinerante se ha convertido ya en "director de equipo" al frente de "cuatro jóvenes colaboradores" llamados a "movilizar sus respectivas competencias técnicas"» (Signorelli 2003: 14-5). La misma autora ha relatado que de Martino planificó minuciosamente las actividades etnográficas a realizar, pero también realizó y exigió a sus colaboradores que llevaran a cabo de una detallada revisión documental y bibliográfica sobre el *tarantismo*, abordado como un problema histórico-religioso. La profunda investigación histórica del fenómeno en las zonas meridionales de la península itálica le permitieron desarrollar una historia religiosa del sur italiano en la que cobró relevancia la acción educativa de los jesuitas, quienes consideraban a la región como una "India italiana" (de Martino 1962). El enfoque etnográfico aporta los fundamentos para comprender las prácticas populares (en este caso mayormente del ámbito campesino), por lo general menospreciadas como meras señales del atraso histórico de la región (*ibidem*). En la misma sintonía, colocaba al *tarantismo* en el marco de históricas inquietudes de intelectuales y religiosos, frecuentemente inclinados a avalar las perspectivas médicas según la cual la picadura de la araña es acompañada por un conjunto de alteraciones psíquicas en las que la influencia del marco cultural operaba de modo muy marginal.

[9] El *tarantismo* es un fenómeno abordado de forma sistemática en la academia, en particular desde la década de 1990 y a partir de la revitalización de la figura de Ernesto de Martino en el campo científico italiano. Inclusive se ha transformado en un motivo de curiosidad turística, de debate en los medios masivos de comunicación y hasta de inspiración artística (literatura, producciones cinematográficas) (Pizza 2004). El *tarantismo* está vinculado estrechamente con un famoso género musical del sur de Italia: la tarantela. Este baile típico debe su nombre precisamente a la creencia popular que señalaba que el seguimiento de una serie de rutinas coreográficas musicales permite la expulsión del veneno de la picadura de las arañas. La tarantela consiste en una danza, habitualmente entre parejas (suele incluir el galanteo), en la que el ritmo de la música aumenta progresivamente seguido de instrumentos musicales característicos como las castañuelas y las panderetas, además de la guitarra.

[10] Aunque en la etapa preliminar de investigación documental y bibliográfica, Ernesto de Martino se refería al "tarantulismo", luego de las sugerencias de una de sus colaboradoras y su estancia de campo, adoptó las denominaciones de las propias *atarantadas*, por lo que pasó a denominar como *taranta* a la araña que pica y *tarantismo* al síndrome provocado (Signorelli 2003). En efecto, las clasificaciones zoológicas rigurosas no podían aplicarse a los padecimientos de los atarantados, ya que la picadura del insecto (la lycosa, de aspecto grande, desagradable y peluda) que se identificaba como portador del veneno es inofensiva. Por el contrario, algunos de los síntomas descriptos se correspondían mucho más a otro arácnido, el *Latrodectus*. De igual manera, los efectos de cualquier clase de estas picaduras no podrían prolongarse tanto tiempo (varias décadas incluso), más allá de que encontraron casos en los que se dudaba seriamente que los *atarantados* hubieran sido picados por alguna araña. Otro

dato sistemático es que estadísticamente las picaduras son más frecuentes entre los hombres que en las mujeres, a la inversa de lo que ocurre con los *atarantados*.

[11] Se ha calculado que la población ayoreo actual, localizada por mitades aproximadas en los territorios de Paraguay y Bolivia, asciende a alrededor de 5 mil personas (Otaegui 2011).

[12] Califano participó como colaborador, en las dos "expediciones" que Bórmida realizó en 1970 y 1971 con los ayoreo del Chaco Boreal (Bórmida 2003).

[13] Tanto Lévy-Bruhl como Leenhardt (también Van Gennep) fueron excluidos de la genealogías legítima de la antropología francesa, que se cristalizó en torno al eje Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss. Lévy-Bruhl produjo obras relevantes, además de su destacada labor institucional en la creación de centros de investigación en antropología. Sin embargo, sus investigaciones sobre mentalidades "primitivas" fueron desacreditadas durante décadas pero gozan en la actualidad de una profunda revalorización, en especial *Carnets*. Leenhardt fue un misionero protestante sin formación académica que combinó sus funciones religiosas con la colección detallada de datos etnográficos, durante más de 20 años ente los kanak de Nueva Caledonia, una colonia francesa de Melanesia.

[14] Bajo este término proveniente del griego, Bórmida se refiere genéricamente a los "artefactos", es decir los objetos que son el resultado de una fabricación que, en las concepciones occidentales, suponen la intencionalidad de los actos humanos, es decir, de su propia inventiva. Por el contrario, Bórmida describe la concepción ayoreo en la que la fabricación de los *erga* contiene, además de la intencionalidad humana, la acción de entidades de la naturaleza (no humanos en términos de Latour). Inclusive, muchos artefactos producidos por el hombre pueden ser sólo fieles imitaciones de una formulación originaria por parte de entidades sobrenaturales. En algunos casos, no considerar un eventual "horizonte mítico" o una "revelación" conlleva serios peligros de violar una prohibición ritual (*puyák*). De todos modos, no se excluye la posibilidad de que la intencionalidad humana opere exclusivamente en la fabricación de los *erga*. Pero además, la naturaleza ayoreo posee "carácter ergológico" ya que también interviene (o lo ha hecho en otro tiempo) la intencionalidad humana en la que, por ejemplo, un animal es el resultado de una acción primigenia que «determina el "prototipo" del ente originario» (Bórmida 2004: 24).

[15] Según Bórmida (1984), la cosmovisión ayoreo sobre la persona distingue entre el hombre común, el loco, el del soñador, el shamán y el sabio. Mientras que el primero de ellos carece de potencia, los tres restantes sí tienen una forma de potencia (*poupié*) «que les permite acceder a experiencias que nada tienen que ver con las que provienen del conocimiento sensible» (Califano 2003: 18) y finalmente el sabio, como experto de la mitología nativa, es capaz de usar el poder de esos mitos para provocar daños o producir curas.

[16] Los niveles ayoreo de experiencia en el conocimiento de la realidad fueron categorizados por Bórmida como «nociones empíricas, para empíricas, metasensibles, metaempíricas, transespaciales, transtemporales, postsensibles y míticas» (*ibidem*: 18).

[17] Los escritos publicados de Bórmida no se caracterizan precisamente por la profusión de citas y por la explicitación minuciosa de sus fuentes de inspiración. Ese particular estilo discursivo le permite a uno de sus críticos (Reynoso 1998) endilgarle el desconocimiento de las fuentes bibliográficas directas de autores relevantes para la etnología tautegórica como Edmund Husserl.

Bibliografía

Anderson W., Adams V.
2008 «Pramoedya's chicken: Postcolonial studies of technoscience», in E. Hackett et. al (a cura di), *The New Handbook of Science and Technology Studies*, MIT Press, Cambridge: 181-204.

Angioni G.
1994 «Une démo-ethno-anthropologie? Des pères fondateurs actuels», in *Ethnologie française*, XXV (3): 475-482.

Apolito P.
1994 «La communauté des ethno-anthropologues italiens. Situation et perspectives», in *Ethnologie française*, XXV (3): 455-467.

Beigel F.
2010 «Introducción», in F. Beigel (a cura di), *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina* (1950-1980), Biblos, Buenos Aires: 13-44.

Bórmida M.
1961 «Ciencias antropológicas y humanismo», in *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 6 (3): 470-490.
1969-70 «Mito y cultura», in *Runa. Archivos para la ciencia del Hombre,* 12: 7-35.
1976 *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una Hermenéutica del Extrañamiento*, Ediciones Cervantes, Buenos Aires.

1984 «Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo», in *Scripta Ethnologica*, 8: 5-161.
2003 «La conciencia mítica. Seminario», in *Archivos*, I: 21-212.
2004 «Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal», in *Archivos*, III (1): 3-175.

Bourdieu P.
2008 *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Califano M.
2003 «Apuntes biográficos del autor», in *Archivos*, I: 14-19.

Callon M., Law J.
1998 «De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento», in M. Domenech y F. Javier Tirado (a cura di), *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Gedisa, Barcelona: 51-61.

Carrizo S.
2014 «Puntos, líneas y rombos proyectados en el biosólido craneal: los inicios de la trayectoria académica de José Imbelloni en la antropología argentina», in R. Guber (a cura di), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires: 43-86.

Cases C.
2004 «Introducción», in E. De Martino, *El mundo mágico*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 9-56.

Collins R.
2002 *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap Press, Cambridge.

Cordier P.
2005 «Historicisation, déshistoricisation: relire Ernesto De Martino», in *Anabases,* 1: 288-292.

Crapanzano V.
2005 «Foreword», in E. de Martino, *The Land of Remorse. A Study of Southern Italian Tarantism*, Free Association Books, London: vii–xiv.

Darnell R.
2001 *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology,* University of Nebraska Press, Lincoln.

Dei F., Simonicca A.
1997 «"Il fittizio lume della magia". Su de Martino e il relativismo antropologico», in C. Gallini y M. Massenzio (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea,* Liguori Editore, Napoli: 261-282.

De Martino E.
1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Laterza, Bari.
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
2004 *El mundo mágico*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires. Versión original: *Il mondo magico*, Einaudi, Torino, 1948.
2011 (1959) *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.

Dubuisson D.
2000 «Ernesto De Martino, l'anthropologie au risque de la métaphysique», in *Gradhiva*, 28: 114-117.

Fabre D.
1999 «Un rendez-vous manqué. Ernesto De Martino et sa réception en France», en *L'Homme*, 39 (151): 207-236.

Farnetti T., Stewart, C.
2012 «Translators' preface. An introduction to "Crisis of presence and religious reintegration" by Ernesto de Martino», in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2): 431–33.

Gallini C.
2002 «Invitación a la lectura», in *Revista de la Universidad de México*, 610: 29-37.

Garbulsky E.
2000 «Historia de la antropología en la Argentina», in M. Taborda (a cura di), *Problemáticas antropológicas*, Laborde editor, Rosario: 9-45.

Gil G.
2010 «Periferia, militancia revolucionaria y transformación de la sociedad. Un estilo antropológico en los sesenta y los setenta en la Argentina», in G. Gil (a cura di), *Universidad y utopía. Ciencias sociales y militancia en la Argentina de los 60 y 70*, EUDEM, Mar del Plata: 145-198.
2014 «El carbono 14 en la antropología argentina. Ciencia, objetos y controversias disciplinares», in R. Guber (a cura di), *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires: 199-249.

Godelier M.
1996 *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Flammarion, Paris.

Gordillo G.
1996 «Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco», in *Cuadernos de Antropología Social*, 9: 135-171.

Guber R.
2006 «Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires», in *Avá*, 8: 26-56.
2007 «Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de Buenos Aires, Argentina», in *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 263-298.
2011 «Ciro René Lafón y su Pequeña Historia del Museo Etnográfico y la antropología de Buenos Aires», in *Corpus* 1 (2).

Guber R., Visacovsky S.
1999 «Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires», in *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología,* XXII-XXIII: 25-53.

Latour B.
2008 *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.

Loux F., Papa C.
1994 «Italia. Regards d'antropologues italiens», in *Ethnologie française*, XXV (3): 449-454.

Maestrutti M.
2013 «Retour sur *La fine del mondo* d'Ernesto De Martino», in *Socio-anthropologie*, 28: 65-82.

Mancini S.
2004 «El contexto cultural italiano y el entorno intelectual de De Martino», in E. De Martino, *El mundo mágico*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires: 347-562.

Otaegui A.
2011 «Los ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de *puyák* en Bórmida y una relectura de Sebag», in *Runa*, XXXII (1): 9-26.

Pizza G.
2004 «Tarantism and the politics of tradition in contemporary Salento», in F.Pine et al (a cura di), *Memory, Politics and Religion. The past meets the present in Europe,* Lit Verlag, Münster: 199-223.

Ratier H.
2010 «La antropología social argentina: su desarrollo», in *Publicar*, VII (IX): 17-46.

Ratier H., Ringuelet, R.
1997 «La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia», in *Horizontes Antropológicos,* 3 (7): 10-23.

Reynoso C.
1998 *Corrientes en antropología contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.

Rodriguez Medina L.
2013 «Objetos subordinantes: la tecnología epistémica para producir centros y periferias», in *Revista Mexicana de Sociología,* 75 (1): 7-28.

Saunders G.
1993 «Critical Ethnocentrism and the ethnology of Ernesto de Martino", in *American Anthropologist*, 95 (4): 875-893.

Severi C.
1999 «Une pensée inachevée: L'Utopie anthropologique de Ernesto deMartino», in *Gradhiva*, 26: 99-107.

Signorelli A.
2003 «El historiador etnógrafo. Ernesto de Martino en la investigación de campo», in *Alteridades*, 13 (25): 13-24.
2015 *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.

Silla R.
2010 «Pureza de origen: la expedición argentina a Rapa Nui», in *Estudios en Antropología Social*, 1 (2): 17-35.
2012 «Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida», in *Revista del Museo de Antropología* 5: 65-76.
2014 «Etnologia e fenomenologia. Um comentário as obras de Tim Ingold, Viveiros de Castro e Marcelo Bórmida», in *Sociología & Antropología,* 4 (2): 351-372.

Sperber D.
2002a *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford.
2002b «Introduction», in D. Sperber (ed.), *Metarepresentations. A multidisciplinary perspective*, Oxford University Press, Oxford: 3-13.

Verón E.
1987 *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Buenos Aires.

Wagner R.
1981 *The Invention of Culture*, University of Chicago Press, Chicago.

Donatella Schmidt

Femen. Movimento politico o gruppo performativo?

1. *Premessa*

«Difendere con i seni nudi l'uguaglianza sociale e sessuale nel mondo» è il manifesto programmatico di Femen, movimento di attiviste che lottano attraverso mezzi non convenzionali – esposizione del corpo femminile nella sfera pubblica come strategia di protesta – contro il potere maschile espresso nel patriarcato, nella politica, nella religione. Con femministe e non di tutte le latitudini schierate contro di loro – incluse quelle della nativa Ucraina – e con i mass media pronti a documentare e a diffondere ogni loro uscita in strada, le Femen sono un fenomeno del nostro tempo su cui vale la pena di soffermarsi; al di là della loro visibilità, infatti, costituiscono materiale di riflessione. Nelle pagine che seguono abbiamo scelto di guardare Femen attraverso due possibili lenti analitiche – politica e performativa – non necessariamente escludentisi tra loro.

2. *Le protagoniste e il contesto*

Femen viene fondato nel 2008 con l'obiettivo specifico di denunciare l'industria del sesso in Ucraina e con l'obiettivo generico di scuotere le donne della società ucraina post-sovietica. Le fondatrici del movimento sono Anna Hutsol[1], Sasha Shevchenko e Oksana Shachko, a cui si è presto aggiunta Inna Shevchenko. Tre di loro, Anna, Sasha e Oksana, hanno in comune il fatto di essere nate nello stessa cittadina di Khmelnytskyi, nell'Ucraina occidentale, e di aver condiviso lì esperienze importanti per la loro crescita umana e politica, in particolare la frequentazione di un circolo filosofico di sinistra, affiliato al Centro delle Opportunità Giovanili, dove si leggevano i classici della filosofia e del marxismo. Anna propone in seguito di tenere delle sessioni aperte alle sole donne e di chiamare il gruppo "Etica Nuova". Qui, oltre a commentare il lavoro di August Bebel[2] *Woman and Socialism*, «la nostra Bibbia», lo definisce la Hutsol, e i testi della femminista ucraina Solomiya Pavlichko, le partecipanti agli incontri – da una cinquantina a un centinaio – condividono le esperienze del vissuto di ciascuna. Tali esperienze avevano come sfondo l'Ucraina post-socialista degli anni Novanta, dove spesso le donne si piegavano lavorando negli orti e a casa badavano ai figli mentre i mariti, che avevano perso il lavoro e si sentivano inutili, si ubriacavano con i loro amici. Gli studi di genere diventano l'interesse maggiore di Anna e del suo gruppo: vengono così proposti dibattiti e conferenze contro la discriminazione della donna in diverse sedi scolastiche e universitarie. È proprio qui che Anna, classe 1984, impara ad argomentare con la componente maschile, spesso ostile ai suoi discorsi. Nel frattempo, Anna studia contabilità e lavora come segretaria per una donna socialmente impegnata che le chiede di dedicarsi alla sua campagna elettorale. È un'esperienza importante per Anna che viene così a contatto con il modo di far politica nell'amministrazione locale. Quando la donna perde le elezioni, Anna perde il lavoro e decide di partire alla volta di Kiev.

Sasha, classe 1988, ha un'infanzia serena trascorsa nella Germania orientale, dove il padre è ufficiale dell'esercito sovietico. Al dissolversi dell'URSS, la famiglia rientra nella nativa Ucraina e vive il clima euforico della *Orange Revolution*, un movimento che parte dal basso e che vuole una nuova opportunità in un paese indipendente guidato dal presidente Yushchenko. Sasha si rende conto che anche a livello locale c'è molto da fare: il sistema universitario, giudiziario, ospedaliero sono totalmente corrotti. Proprio la morte in ospedale di due donne per banali errori del personale, le dà l'opportunità di inscenare, con altre giovani, una protesta: avvolte in lenzuoli insanguinati, incuranti della neve e con cartelli che recitano «chi sarà il prossimo?», le giovani chiedono che venga fatta giustizia. Presto la cittadina di Khmelnytskyi diviene troppo stretta per giovani che sognano di cambiare il mondo, così anche Sasha raggiunge le amiche a Kiev.

Oksana adolescente ha due passioni: le icone e la religione. A entrambe si dedica con dedizione, per otto anni impara l'arte di dipingere icone presso un artista locale ed è sul punto di entrare in convento. Poi, su pressione della famiglia, accantona

l'idea e comincia a dimostrare una forte insofferenza per le costrizioni imposte dalla società e dal sistema capitalista che governa ogni aspetto della vita. Si iscrive a una scuola di computer grafica, allestisce uno studio indipendente nella casetta lasciata dal nonno dove si mantiene dipingendo icone e quadri, frequenta prima il circolo filosofico e in seguito il gruppo di "Etica Nuova" dove incontra Anna e Sasha. È l'ultima delle tre a lasciare definitivamente Khmelnytskyi, trattenuta dal suo studio e da mostre di suoi lavori. Per due anni, infatti, fa la pendolare tra la cittadina natale e Kiev per partecipare alle azioni del gruppo.

Inna proviene da Kherson, cittadina del sud non lontana da Odessa, dove si parla russo e dove lo stile di vita è quello della vecchia URSS. Sua madre incarna l'ideale ucraino della donna: impiegata a tempo pieno fuori casa, ma nello stesso tempo perfetta nel badare a figli e marito e nel tenere la casa. E sempre tranquilla, piacevole, positiva, certamente non ambiziosa per sé. Inna invece è ambiziosa a scuola, lottando sempre per essere la migliore, e poi all'università, facendosi ammettere alla miglior scuola di giornalismo di Kiev. Qui riesce a farsi eleggere come presidente del parlamento degli studenti, ossia colei che porta le richieste degli studenti al rettore. È la sua prima esperienza politica. A Kiev, Inna appena diciannovenne lavora come giornalista per la municipalità e osserva il tradimento degli ideali della *Orange Revolution*: nonostante il presidente Yushchenko fosse integro, il potere rimaneva nelle mani delle stesse persone, quelle che se ne erano impadronite all'indipendenza del Paese nel 1991. È sempre a Kiev che conosce Sasha e viene invitata a partecipare a un incontro di una trentina di ragazze che progettavano un'azione contro la prostituzione: il gruppo "Etica Nuova" era diventato Femen.

3. *Un movimento ucrainocentrico*

Il termine Femen viene adottato per l'assonanza con la parola francese *femme* e perché, ai suoi esordi, il gruppo si vede in opposizione con la controparte mascolina. Tale opposizione ideologica viene poi indirizzata al sistema del patriarcato e non agli uomini di per sé, alcuni dei quali hanno appoggiato fin dagli inizi il movimento e con i quali il gruppo intrattiene rapporti costanti[3] . Il logos – due cerchi, uno giallo e uno blu, separati da una linea verticale – che riproduce la lettera cirillica Φ ossia F e simboleggia la bandiera ucraina, è stato elaborato da un noto laboratorio di design, gratuitamente. Sostituendo i colori, può simboleggiare altre bandiere; inoltre, la sua forma ricorda quella dei seni, pertanto è versatile. Il primo passaggio che il gruppo si trova ad affrontare è quello di uscire allo scoperto, portare cioè la discussione da dentro le mura, all'esterno, in strada. All'inizio si tratta di manifestazioni giocose e tranquille che vertono su temi di quotidiana attualità, per esempio dedicare una carrozza del metro a donne e bambini piccoli, chiedere ragione dei tagli d'acqua in quartieri della città. Presto però le manifestazioni si volgono in proteste arrabbiate ed energetiche. Perché questa svolta? Le Femen si accorgono che il problema sociale principale, di cui tutti sanno ma di cui nessuno parla, è la prostituzione: da un lato il senso di pochezza delle giovani con scarse risorse, un lavoro poco attrattivo, una famiglia separata o con il padre alcolizzato, il sogno di sposarsi e andare a vivere altrove; dall'altro, un turismo recente costituito da uomini della UE favoriti dall'abolizione del visto verso l'Ucraina e uno, di più antica data, rappresentato da uomini turchi. Entrambe le tipologie con lo stesso obiettivo. Da qui il sorgere di una miriade di locali notturni dove una domanda consapevole e un'offerta molto meno consapevole si incontrano[4]. La prima manifestazione in questa direzione – siamo nel 2009 – si intitola "L'Ucraina non è un bordello" e vede coinvolte 70 attiviste. Vestite come bambole con fiocchi e palloncini, potevano apparire prostitute, ma mostravano cartelli con sopra scritto "Non sono una prostituta". Da allora le Femen si sentono investite da una missione: cambiare l'immagine della donna ucraina all'esterno del paese, dove ogni giovane che richiedeva un visto era percepita come potenziale prostituta, e cambiare l'immagine che la giovane donna aveva di se stessa nell'Ucraina indipendente. Per far questo propongono un progetto di legge che criminalizzi il cliente; del progetto, per qualche tempo, si parla dovunque, al Parlamento, nei talk show, sulla stampa. Ci sono promesse da parte politica, poi non se ne fa nulla. Le Femen si rendono conto che la prostituzione si collocava all'interno della società, non era separata dalla sua base politica ed economica. Da qui si origina la decisione di non guardare solo a temi sociali e all'emancipazione della donna, ma di allargare il raggio d'azione a temi politici. La prima protesta topless è timida: il giorno dell'Indipendenza, nel 2009, in una foto di gruppo, Oksana si toglie la maglietta e invita i passanti a difendere i loro diritti civili invece che andare a concerti gratuiti pagati dal Governo. L'altra azione, in occasione delle elezioni presidenziali nel febbraio 2010, è più decisa: le giovani si spogliano ai seggi elettorali mentre si attende il voto di uno dei due candidati, mostrando striscioni che invitano a non vendere il proprio voto e a non votar per nessuno dei due, ossia né per Yanukovych né per Tymoshenko. Se fino ad allora le Femen vengo-

no tollerate – non c'e infatti una legge che vieti di spogliarsi in pubblico – la loro ingerenza politica è mal vista, vengono pertanto considerate *hooligans* e arrestate per questo. Con la vittoria di Yanukovych, l'atmosfera del paese si fa più cupa e i servizi segreti le tengono d'occhio, le prelevano di casa, le minacciano. La stampa diviene loro alleata e la loro garanzia di sicurezza[5].

Dalle loro prime proteste in topless le Femen hanno manifestato in più di 100 piazze nel mondo, seguendo le stesse modalità: giovani donne, bionde, con una «pop star look» (Zychowicz 2011) trucco e tacchi alti e slogan scritti in stampatello sul corpo, con addosso solo pantaloncini sotto l'ombelico e una ghirlanda di fiori sul capo, il *vinok* della sposa, che protestano contro qualcuno o qualcosa e spesso mimano atti di molestie sessuali allo scopo di coinvolgere i passanti su condizioni di violenza e sopraffazione. Da questi *flash mobs*, a volte definiti provocatoriamente «flesh mobs» dalla stampa (Sensi 2013), Femen ricava dei brevi clips da mettere sul sito del movimento, che funge così da luogo di documentazione visiva degli eventi che le attiviste hanno organizzato. Delle trecento circa attiviste di Femen solo una piccola parte partecipa alle proteste di strada; sono loro a entrare in conflitto con le forze dell'ordine, con i servizi segreti e con i fondamentalisti religiosi, a essere arrestate, contuse, picchiate, prese a calci, a pugni e anche sequestrate. Sul loro sito, le Femen si definiscono come «soldati moralmente e fisicamente integri» o come nuove Amazzoni provviste di «tette calde, una testa fredda e mani pulite» e definiscono la loro tattica di protesta «sextremism». Proclamare i diritti sul proprio corpo è considerato, infatti, il primo importante passo verso la liberazione femminile[6].

Che le prime analisi sul movimento ricadano sotto l'ombrello femminista appare lecito perché il dibattito femminista è stato ampiamente sollecitato da Femen e perché una delle fondatrici, Inna Schevchenko, espressamente lo dichiara: «I nostri corpi s'impongono come una nuova voce, una trasformazione del femminismo. Noi siamo nude perché siamo femministe» (citata in Paveau 2013). Fra le tante critiche mosse a Femen alcune appaiono sostanziali. Innanzitutto il fatto che necessiti dello sguardo maschile per farsi sentire, sguardo che esplicitamente cerca di catturare attraverso corpi visti come sessualmente attraenti secondo un ideale egemonico che reifica l'ideale femminile. Le giovani di Femen, per buona parte della critica femminista, mostrano il corpo come mezzo per acquisire popolarità, per richiamare l'attenzione dei media, ma con il loro comportamento dimostrano di essere loro stesse vittime della società patriarcale dominante che dichiarano di combattere (Arkhipenko 2012). La loro dunque è una posizione solo apparentemente emancipatoria. Su questo punto appare esplicita la Nadotti che scrive di Femen:

> Parlano – ed è una scelta precisa, visto che alle donne è "sempre stato impedito di parlare altrimenti" – attraverso il corpo, anzi, più esattamente, attraverso il seno, simbolo supremo della cosiddetta femminilità: oggetto erotico, ma anche metonimico significante del materno. [...] Un capovolgimento e una riappropriazione in cui il tetro discorso di chi opprime si converte, senza ironia, nella rivolta discorsiva dell'oppresso, costretto a dirsi attraverso l'immagine di sé che gli si è incollata addosso: un corpo nudo, vulnerabile e potente, che da sé si dissacra dissacrando i simboli di chi lo riduce a semplice incarnazione del desiderio e del bisogno altrui (Nadotti 2014).

D'altro avviso è Michéle Alexandre che chiede una comprensione più profonda del ruolo del corpo nella liberazione di genere e auspica un riconoscimento della protesta attraverso il corpo come parte integrante dell'impegno femminista; il che significa accettare che le esperienze e le lotte delle donne non necessariamente si inseriscano nelle categorie femministe già consolidate (Alexandre 2006). Possiamo menzionare altre delle principali critiche mosse al movimento. Femen limita la partecipazione alle proteste di strada solo a giovani appariscenti e snelle tralasciando la grande diversità delle esperienze del mondo femminile: donne d'età più avanzata, appesantite o disabili non sono rappresentate. Inoltre, nonostante il movimento abbia allargato i suoi confini oltre il confine ucraino aprendo sezioni in paesi decisamente multiculturali come Francia e Brasile, la diversità non è presa in considerazione se non in casi isolati (O'Keefe 2014). A questa critica di esclusività si aggiunge quella di etnocentrismo: legare la nudità all'idea di liberazione è quanto mai problematica in quanto universalizza l'esperienza femminile. Infatti, il corpo nudo assume significati diversi a seconda dei contesti e epoche di riferimento, in cui può essere usato per umiliare e non per rendere seducente una donna. Toula Drimonis accusa le Femen di insensibilità culturale, particolarmente evidente nell'organizzazione dell'*International Topless Jihad Day*, in cui un'attivista si è fatta ritrarre in atteggiamento di preghiera inginocchiata su un tappetino arancione, turbante verde, barba finta e seno nudo e nella protesta in cui, bruciando una bandiera salafita, le Femen dichiaravano «meglio nude che in burqa». Parodia e protesta hanno suscitato lo sdegno di molte donne musulmane, che hanno reagito a quest'attacco contro l'Islam creando un gruppo facebook *Muslim Women Against*

Femen che ha ottenuto oltre 16.000 "mi piace", vale a dire un numero di gran lunga maggiore delle sostenitrici mediatiche di Femen (Drimonis 2014). Ovviamente il femminismo non è al singolare e assumere che, chi indossa il velo, *hijab*, non possa essere una femminista impegnata in quanto controllata dal credo religioso, è un punto discutibile del ragionamento. In realtà il tema è centrale: da ucrainocentrico lo stile/messaggio di Femen viene esportato prima in Francia e poi in altre parti del mondo e pretende di diventare universale: il fatto di condividere l'esperienza di essere donna vuole essere più forte rispetto alle differenze riscontrabili nei vari universi culturali. Annosa questione che ha particolarmente interessato l'ondata femminista degli anni Settanta e che la distingue dai femminismi contemporanei. Femen sembra cadere in una sorta di contraddittorio: da un lato dice di essere un movimento portatore di un nuovo stile che, catturando lo sguardo, vorrebbe riportare l'attenzione su punti focali e pare dire «non è finita, c'è ancora molto per cui lottare e rimboccarsi le maniche… o meglio le magliette», ma dall'altro arretra su posizioni ormai poco condivisibili (Schmidt 2014). Femen, che predilige l'azione alla riflessione, è accusata inoltre di non fornire un'analisi storico-culturale sulle tematiche che affronta o sugli eventi oggetto di protesta, lasciando all'occasionale passante delle proteste di strada o al fruitore dei *social media* il compito di informarsi e di approfondire gli argomenti. Per esempio, sul turismo sessuale in Ucraina, il tema sul quale il movimento ha fatto il suo debutto sulla scena pubblica, nessun tipo di materiale è stato prodotto per permettere di comprenderne le cause, il contesto e i soggetti coinvolti (O'Keefe 2014). Un'altra critica sostanziale è condensata nel termine *marketability* ossia la capacità di associare il femminismo a un prodotto – rappresentato appunto dal peculiare modo di protestare da parte delle Femen – «che può essere venduto piuttosto che conquistato attraverso il dialogo» (Zychowicz 2011: 219). *Marketability* è l'assunzione che stile e messaggio possano vendersi come un marchio di fabbrica il cui valore è dato dal fatto stesso di essere inconfondibile – e rimarrà tale a prescindere dal luogo in cui verrà messo in circolazione[7].

Indubbiamente rilevanti, tutte queste critiche ci portano a una domanda sostanziale: Femen ha contribuito o no a una trasformazione e a un arricchimento del movimento femminista?[8]

3. *La lente politica*

Una lente analitica più orientata verso la dimensione politica – supposto e non concesso che si possa separare il femminismo dalla politica – guarda il movimento in termini più positivi. Le Femen, per quanto utilizzino il corpo come strategia mirante a rinforzare la loro iconicità, vanno oltre il consumo di un prodotto. Soffermiamoci su questo punto. Loro stesse dichiarano: «Potremmo sembrare ragazze di Playboy, invece rappresentiamo qualcosa di molto diverso» (Sasha Shevchenko riportata da Glass 2012). Questo qualcosa di diverso è che il loro movimento rivendica uno spazio pubblico, protestando in eventi specifici, contestando leader politici e religiosi, facendo irruzione all'interno di istituzioni. Le attiviste, infatti, oltre che in Ucraina dove le loro proteste si sono originate e si sono maturate, hanno manifestato a Rio de Janeiro (contro il sesso facile al Carnevale); a Parigi, contro il cabaret Moulin Rouge; a Davos (contro il World Economic Forum); in Ucraina e in Polonia (contro i campionati di calcio Euro 2012); a Montreal (al gran premio di Formula Uno, contro la capitale del sesso nordamericana); a Mosca davanti alla cattedrale ortodossa (simbolo dell'intreccio del poter politico e religioso). Hanno contestato la dittatura del presidente Lukashenko in Bielorussia; il primo ministro Erdogan a Istanbul; il premier Silvio Berlusconi a Roma, salutando le sue dimissioni; il fascismo di Marine Le Pen nel nord della Francia; l'interventismo di Putin. Hanno fatto irruzione nella cattedrale di Notre Dame per celebrare le dimissioni di papa Benedetto XVI; davanti al Parlamento spagnolo per denunciare la cosiddetta legge bavaglio sull'ordine pubblico; al salone della donna musulmana a Pontoise contro il *hijab* come monolitico simbolo di oppressione; davanti alla Basilica di San Pietro contro la visita del papa alle istituzioni europee di Strasburgo; davanti all'ambasciata iraniana a Kiev contro il linciaggio di una donna. In tutti questi e in molti altri esempi, le Femen hanno adoperato il corpo come veicolo di protesta e il nudo come provocazione politica.

> Prendendo atto che il corpo delle donne è utilizzato per vendere qualsiasi cosa, l'obiettivo delle Femen è quello di far sì che questo venda anche idee […] mostrando così che non c'è nulla di più politico del corpo, in un'epoca storica nella quale la politica è intrecciata a filo doppio con l'economia, che mercifica oggetti, emozioni, sentimenti e ovviamente corpi, soprattutto femminili (Turri 2013: 13).

Per la Turri il vendere e il consumare possono

essere azioni proficue se si dà loro un significato più ampio, se sono al servizio di una causa: «La loro tesi è che il corpo è un manifesto portatore di idee. Le idee promanano dal corpo e sul corpo, individuale e sociale, producono i loro effetti. Così al corpo è attribuito il compito di mettere in vendita la merce che è l'arricchimento esistenziale per antonomasia: la produzione di idee, appunto» (Turri 2013: 13). Del resto, le parole di Inna Schevchenko, la fondatrice di Femen in Francia, sono chiare: «Il corpo, attraverso la nudità, diventa uno strumento attivo per confrontarsi con la chiesa, la società dittatoriale, l'industria del sesso» (citata in Paveau 2013).

Il corpo nudo come strumento di protesta è diffuso un po' dovunque[9]. Nel 2002, in una delle più grandi aree di produzione petrolifera sul delta del Niger, circa seicento madri calarono cantando sulla *Escravos Oil Facility*, al tempo posseduta dalla Chevron-Texaco, denudandosi di fronte ai settecento lavoratori, così umiliandoli. L'assedio, durato dieci giorni, fermò la produzione di mezza tonnellata di greggio al giorno (Tyler 2013). Nello stesso modo, in Camerun, anziane madri takemberg si denudarono in pubblico per protesta contro le politiche oppressive del Governo; guardandole, i militari scapparono in quanto era considerato di cattivo auspicio vedere delle donne anziane nude[10]. Le così chiamate donne della Cordillera, nelle Filippine, con una lunga storia di utilizzo del corpo nudo come forma di resistenza che data già al tempo della Colonia spagnola, più di recente hanno protestato contro progetti di sviluppo che invadevano i loro territori ancestrali (Veneracion-Rallonza 2014). Veneracion-Rallonza narra del caso delle ″madri di Manorama″, – quest'ultima una giovane violentata e uccisa dai soldati dell'*Indian Army* – che si sono denudate completamente davanti al loro quartier generale esponendo la scritta ″soldati violentate noi″. L'essere madri in India era ed è ancora considerato incompatibile con la nudità; da qui derivava il forte messaggio narrato con il corpo da queste madri che si opponevano a uno stato patriarcale che permetteva la violenza contro le donne. Una comunicazione potente in cui uno strumento di repressione usato dalle autorità dello stato diveniva invece strumento di vergogna per lo stato. Durante la guerra contro l'Iraq, mille donne formarono parole di pace con i loro corpi nudi stesi a terra, in una forma di cittadinanza dissidente contro Bush e contro Blair e in dissonanza con l'identità maschile dominante di una potenza penetratrice. Svestirsi e rendersi vulnerabili per la pace era in netto contrasto con l'immagine del vestirsi e armarsi dei soldati, resi impenetrabili per la guerra. Ciascuno di questi esempi vede il corpo nudo come protagonista ma, sebbene l'atto di spogliarsi sia lo stesso, il significato ad esso attribuito cambia a seconda del contesto: resistenza, fragilità, paura, vergogna, sovversione sono alcuni dei sentimenti che suscita.

Neppure il seno nudo è qualcosa di nuovo. Nel 1969 a Francoforte, negli anni nella contestazione studentesca, ci fu l'"operazione seni al vento" in cui tre studentesse tedesche a seno nudo attorniarono il filosofo Theodor Adorno abbracciandolo e coprendolo di petali di rosa mentre i compagni gridavano «Fai autocritica». Più di recente, nel 2008, in Inghilterra, in un centro di richiedenti asilo, un gruppo di giovani madri africane esposero il seno – e alcune anche i genitali – per protestare contro il trattamento abusivo nei confronti di una di loro da parte del personale preposto (Tyler 2013). Per fermare il taglio di alberi antichi delle foreste nel nordovest americano, La Tigresa (nome di battaglia di Dona Nieto) si denudava il seno mentre recitava poesie in difesa della Madre Terra davanti ai boscaioli in ascolto, attirandoli a sé in un invito a deporre asce e ruspe. Intendeva rendere esplicita, attraverso il suo corpo, la vulnerabilità della terra[11]. E, andando molto indietro nel tempo, famoso è il caso delle donne celtiche che, durante l'assedio romano di Alesia, a petto nudo supplicarono Cesare di risparmiare la loro città[12].

In tutti questi casi, il nudo femminile è inteso come uno strumento di liberazione e di resistenza, spesso perseguito attraverso una vulnerabilità condivisa. Sul concetto di vulnerabilità, che pervade in particolare la protesta al femminile, insiste Stacy Alaimo (Alaimo 2012): mostrare la propria nudità come asserzione etica, simbolo di una delicatezza corporea che contrasta con il coraggio delle manifestanti. Secondo Michéle Alexandre, che si è occupata dell'uso del corpo fatto dalle donne a Trinidad, le forme di resistenza espresse attraverso il corpo sono spesso impopolari e corrono il rischio di essere viste come una perpetuazione del patriarcato invece che come strumenti di trasformazione. Al contrario, dovrebbero essere salutate come modalità legittime capaci di fortificare e non di sminuire il movimento femminista, svecchiandolo dagli stereotipi di cui è spesso portatore nel decretare gli usi appropriati del corpo femminile (Alexandre 2006)[13]. Tuttavia, secondo Moira Gatens, il femminismo ha offerto poco lavoro critico sulla relazione concettuale tra il corpo della donna e il corpo politico. In assenza dunque di un apparato teorico, molte femministe continuano a far riferimento a concezioni culturalmente dominanti[14]. Per venire fuori da questa impasse, bisognerebbe forse cogliere il suggerimento di Judith Stacey che recita: «la teoria più che come fonte di azione politica, potrebbe essere più utile come prodotto» (Stacey 2001: 102) e chiederci che tipo di teoria femmini-

sta emerga dalla pratica di una protesta nuda, non viceversa.

Il linguaggio introdotto da Femen è di militanza politica: «le nostre armi sono i seni nudi»[15], «soldati moralmente integri», «la nostra missione è protestare» e la parafrasi della nota frase di Cesare «*veni, vidi, vici*» in «venni, spogliai, vinsi». Un senso di pericolo permea tale militanza: delle attiviste di Femen solo una minima parte partecipa alle proteste di strada; sono loro a entrare costantemente in conflitto con la polizia e a essere imprigionate. Particolarmente pericolosa si è rivelata l'azione di fronte alla sede della KGB bielorussa a Minsk, per protestare contro la lunga dittatura di Lukashenko e contro il trattamento riservato ai prigionieri politici, in seguito alla quale le tre giovani Femen coinvolte sono state rapite per 24 ore, malmenate e abbandonate in una foresta[16]. A partire dall'estate 2013 le tre fondatrici di Femen che vivono in Ucraina – Anna, Sasha e Oksana – subiscono una serie di attacchi e pestaggi non nel corso di proteste, ma in strada o mentre svolgono le loro attività quotidiane[17].

Per essere pronte ad affrontare la strada, le giovani si sottopongono a una preparazione sia psicologica, per imparare un uso definito del corpo e delle parole, sia fisica per essere in grado, in fase dimostrativa, di fuggire o far fronte alle forze dell'ordine. Con questo scopo, è stato aperto un centro di addestramento a Parigi dove si insegna la gestione del conflitto in strada e la resistenza passiva ai poliziotti. In una delle tante interviste rilasciate, Inna Schevchenko ha affermato che l'allenamento fisico è fondamentale: «devi essere in buona forma perché, durante le proteste, potresti avere la necessità di scappare via o di affrontare la polizia o di arrampicarti su un edificio. Ma non nascondiamo i nostri corpi, né i nostri volti, ci confrontiamo con i nemici faccia a faccia. Li guardiamo negli occhi e dobbiamo essere ben preparate per farlo» (*The Guardian* 2012). Se ne deduce che lo spogliarsi in pubblico non è considerata cosa facile, da improvvisarsi o da prendersi alla leggera, non è cosa che possano fare tutte le militanti, anche se la protesta è a nome di tutte. Tale linguaggio di militanza viene visualmente ripreso e amplificato nei *social networks*. Nella pagina iniziale del sito che recita «my body, my manifesto», un'immagine raffigura Sasha Shevchenko nuda con una mazza da baseball appoggiata sulla spalla e sull'altra spalla una ghirlanda di fiori, capelli scompigliati e saliva alla bocca, mentre mostra il dito medio fissando lo spettatore: il linguaggio del corpo comunica aggressività, sfida e un fare bellicoso che sembrano voler dire: sono pronta all'attacco. I fiori, apparentemente fuori luogo nell'immagine, «simboleggiano la nascita del femminismo in un paese in cui non è mai esistito. È il simbolo della bellezza delle guerriere»[18]. Si nota poi che, in particolare dopo i vari attacchi rivendicati dall'ISIS, l'auto proclamato Stato Islamico, le immagini delle Femen in rete si sono fatte più ardite, proponendo il corpo nudo in pose molto decise[19]. Parlando di militanza, è quasi d'obbligo il riferimento alle *suffragettes* inglesi, attive tra il 1905 e il 1914, periodo in cui organizzarono le manifestazioni che le hanno viste come protagoniste di azioni politiche inedite. Scrive Christine Bard:

> Lo spazio prediletto delle *suffragettes* è la strada con o senza autorizzazione […]. La prova della strada presuppone coraggio e sangue freddo: la loro presenza provoca delle reazioni aggressive, degli insulti, delle parole oscene, dei gesti fuori luogo. Le manifestazioni mostrano delle militanti disciplinate, in ordine, che marciano in rango […]. L'insieme deve mostrare la calma, la determinazione, la forza e la coesione […]. Quello che colpisce delle *suffragettes* è la loro esposizione volontaria alla repressione di polizia. Nell'ordine di migliaia sono arrestate […] la scena dell'arresto, con o senza resistenza fisica, è diventata un cliché (Bard 2014: 216)[20].

Azioni come quelle descritte forgiavano caratteri forti, in rottura completa con l'ideale femminile dell'epoca. La coralità, la consapevolezza dell'essere forti perché si agisce insieme, caratterizza, seppure i numeri siano di molto inferiori, anche le Femen: «Questo è Femen: la gioia di essere insieme, con le nostre compagne di combattimento, pronte a tutto» (Femen 2014: 201).

Quella di Femen è una nudità scelta e non imposta. Con il motto «il nostro corpo è il nostro manifesto» le Femen si appropriano dei loro seni, allontanandosi dalla nudità come strumento nelle mani di qualcun altro: dell'industria del sesso, della moda, della pubblicità, della religione. Opportunamente quelli esposti non sono seni voluminosi o resi tali da siliconi, ma seni piccoli. L'enfasi è dunque sull'*agency*. E un'*agency* basata non sul rifiuto dello sguardo maschile, del quale le Femen hanno bisogno: lo spogliarsi diventa sì oggetto dello sguardo altrui, ma non si esaurisce in quello sguardo perché lo rimanda, lo sfida. E mette in luce l'ipocrisia di una società che accetta immagini di donne nude e provocanti, ma si indigna per il nudo di Femen. Opportuna a questo proposito la definizione di *agency* data da Judith Butler: «assunzione di uno scopo non preordinato dal potere, uno scopo che non si sarebbe potuto derivare logicamente o storicamente, che opera in una relazione di contingenza e inversione rispetto al potere che lo rende possibile e al quale, nonostante tutto, esso appartiene»

(Butler 2007: 21). Nel caso di Femen, l'agency è data da corpi che collettivamente manifestano una propria intenzionalità, sono «corpi-soggetto» per usare l'espressione di Federica Turco (Turco 2014: 168). Per tornare alle *suffragettes* le loro azioni rispondevano a questa definizione di *agency*, tuttavia a loro era negato il diritto di disporre del loro corpo sia che si trattasse di proteste in strada sia della libertà di fare uno sciopero della fame in prigione: non essendo ancora a pieno titolo cittadine, non disponevano di se stesse.

Certamente la lente analitica più orientata verso l'interpretazione politica di Femen presenta anche critiche più caute e meno entusiaste. Per Emily Channell, per esempio, in termini di preparazione e di efficacia politica, le Femen non reggono il confronto con le Pussy Riots, le attiviste russe impegnate in un'ampia critica della politica in Russia, incapace di superare l'era Putin e di produrre un'alternativa (Channell 2014). Interessante la posizione della linguista Marie-Anne Paveau (Paveau 2013) che legge la nudità di Femen come un discorso composito costituito da più elementi: il seno nudo, le scritte sul petto, le urla, la corona di fiori. Ciascuno di questi elementi costituisce un insieme semiotico che è lo strumento di una pratica discorsiva di carattere politico. Il corpo dunque non è un semplice supporto sul quale scrivere gli slogan, bensì il mezzo attraverso il quale le scritte si realizzano; è un corpo costitutivo della scrittura, un corpo-discorso di cui la Paveau riconosce il merito. Ma questo corpo-discorso, per essere inteso, non può essere recepito se non attraverso i quadri culturali e ambientali dei destinatari, ossia delle persone per le quali è pronunciato. In una parola, deve essere contestualizzato. Ed è proprio su questo punto che le attiviste di Femen sono deficitarie, in particolare quando agiscono fuori casa: «i loro enunciati discorsivi non si adattano alla visione del mondo, vale a dire al sistema valoriale fatto di storia, memoria, norme di quel particolare luogo» (Schmidt 2014: 52), applicando lo stesso stile a ogni latitudine. Pertanto il corpo-discorso delle Femen appare, per la Paveau, dotato di «petite vertu discorsive», di poca virtù discorsiva; ossia è un soggetto innegabilmente politico, ma poco virtuoso.

La domanda si pone dunque in questi termini: Femen è un movimento politicamente efficace?

4. *La lente performativa*

Jessica Zychowich propone di guardare a Femen come a un «performative group with a political constituency» (Zychowich 2011) ossia a un gruppo performativo con una piattaforma politica. Di una performance possiede tutto: il cast - giovani bionde attraenti; il palcoscenico - la strada prima e i *social networks* poi; la tecnica - giochi di ruolo dal forte impatto emotivo; gli strumenti - satira e parodia. E inoltre si rivolge a un contesto, quello ucraino, al quale intende comunicare il messaggio, sul quale intende agire e dal quale il gruppo ha preso l'avvio. Femen non improvvisa le proprie performance[21], al contrario le prepara con cura, dietro ogni esibizione pubblica c'è una regia, la scenografia è studiata e lo spettacolo non è gratuito, in quanto Femen riceve donazioni a seguito degli eventi organizzati. La Zychowich sottolinea come in ogni performance l'estetica giochi un ruolo fondamentale: dai costumi agli slogan sul corpo, dai personaggi interpretati ai post sulla rete, ogni aspetto è preparato al dettaglio per apparire il più spontaneo possibile. Certamente la valenza estetica è legata all'atto narrativo: le Femen narrano un evento e lo rappresentano in pubblico, ma la rappresentazione ha anche una sua autonomia, modalità proprie, canoni estetici ai quali aderisce e attraverso i quali è resa riconoscibile e anche vendibile. La valenza politica non è messa in discussione dalla Zychowich ma, se interpreto bene, è a servizio dell'atto performativo. Del resto le artiste dell'avanguardia femminista degli anni Settanta hanno ampiamente utilizzato installazioni e performance di vario genere per mettersi esse stesse dalla parte del soggetto che comunicava con il corpo; Valie Export provocava passanti e pubblico, mostrandosi di volta in volta con un corpo da cui emergevano solo le tette o il sesso, che invitava provocantemente a toccare. «Questa arte collocava nella vita del suo spettatore gli stereotipi dei ruoli sociali e sessuali della donna, eliminava le infinite costrizioni della società relazionate con la figura femminile, con l'obiettivo di produrre una perversione estetica» (Turri 2013: 15). Secondo la Turri, le Femen non sono tanto sofisticate come quelle artiste, ma ne hanno ereditato le modalità comunicative, rivendicando il fatto di essere soggetti nella comunicazione del e con il corpo, messo in scena per irridere al potere in favore dei diritti e contro le ipocrisie moraliste. Negli anni Novanta, Sarah Kane, esponente del cosiddetto *in-yer-face-theatre*, ha messo in scena un'estetica costituita da uno stile aggressivo e conflittuale che spesso accompagnava la nudità con scene esplicite di violenza e abuso sessuale; questo allo scopo di suscitare un'emozione e una risposta da parte dell'audience. Sierz, critico teatrale inglese al quale si deve il termine *in-yer-face-theatre*, ci ricorda che la nudità portata sul palcoscenico è sicuramente più potente della nudità presente in dipinti o sculture o al cinema in quanto ci troviamo di fronte a persone in carne ed ossa (Sierz 2001: 8). Sebbene le giovani di Femen non affrontino il discorso così in profondità come

la Kane e quanto portano sulla scena pubblica presenta toni più smorzati, la violenza è indubbiamente un elemento presente. Scene mimate di violenza sessuale sono frequenti in Femen e richiamano l'obiettivo costitutivo del movimento, nato come denuncia dell'industria del sesso in Ucraina. La Kane rappresentava il nudo a teatro non più come un simbolo di liberazione sessuale, bensì come un segno di dominio e abuso, discorso questo sicuramente riscontrabile sul palcoscenico costituito da piazze e strade utilizzate da Femen. In linea con la Kane è anche l'obiettivo di sconvolgere l'abituale sguardo dello spettatore e di renderlo partecipe. Va detto che Femen non si limita a rappresentare la violenza in ambito sessuale. Per esempio, la scena in cui un'attivista si fa lanciare sul corpo nudo dalla vita in su del sangue, raccolto nella guerra tra l'esercito ucraino e i filorussi, è di una violenza notevole sia per l'impatto del sangue ghiacciato sul corpo sia in quanto evoca il sangue versato. In questo caso, l'aspetto estetico narrativo è particolarmente evidente.

La dimensione performativa è data dall'incontro di tre elementi: i o le performers, lo spazio pubblico e l'audience. I corpi delle Femen, caricati di gestualità, seminudi con scritte sul petto, urlanti, creano una sospensione del quotidiano e vengono legittimamente percepiti come una messa in scena. Al centro di questa messa in scena c'è lo spazio pubblico – strade, piazze, basiliche – dove le Femen abitualmente si esibiscono e che vogliono sconvolgere, perturbando le norme che lo attraversano. Il denudamento del seno, che causerebbe poca perplessità in altri contesti oggi socialmente accettati – in ambito pubblicitario, in spiaggia, al cinema – costringe a gestire la discrepanza tra ciò che è considerato normale e ciò che non lo è. Lo spazio assume così un profilo semantico e tematico decisivo nelle performance delle Femen il cui corpo diventa «un corpo collettivo che investe lo spazio pubblico, produce spazi di resistenza creativa, dà vita a contro-spazi in cui ribaltare le norme dominanti» (Borghi 2014). L'azione collettiva, lo dice molto bene Maria Golinelli

> si trasforma in evento performativo perché riesce a oltrepassare quella soglia per cui si crea una situazione insolita o assurda, mettendo così il piano dell'espressione in rapporto semiotico con il piano del contenuto (Golinelli 2013-2014: 85).

Lo spazio pubblico diventa cioè *sia mezzo di comunicazione* sia *veicolo di significazione* (Cavicchioli citato in Golinelli 2013-2014: 85).

Nelle pratiche performative la relazione con il pubblico, il fruitore dell'azione creatrice del o della performer, è determinante nel senso che la performance e il significato ad essa attribuito è il prodotto di quest'incontro. Nel caso delle Femen, i passanti occasionali sono trasformati in spettatori, che – impauriti, infastiditi, divertiti o incuriositi – circondano le giovani, creando uno spazio vuoto per poter osservare l'evento; tale spazio permette di convogliare l'attenzione sul soggetto agente dell'azione e in particolare sul corpo agente: ed è lo scoprimento del seno il focus dell'intero evento performativo a cui si affiancano le scritte, gli slogan sul busto e quant'altro. C'è proposta e sì condivisione dello spazio narrativo, ma le performer e gli spettatori non si confondono tra loro, anche perché questi ultimi principalmente subiscono l'azione. Del resto, subire l'azione è una particolarità di qualsiasi performance di strada: sta però al pubblico la scelta se fermarsi o meno, se tacere o intervenire, se essere complice o ostile. Inoltre, sono i passanti spettatori che rendono visibile e credibile l'azione – che in seguito diviene riproducibile nei *social networks.* Dal momento che le azioni delle Femen hanno luogo in spazi pubblici e, spesso, in occasione di eventi importanti che prevedono la presenza di uomini di potere, lo scontro o la resistenza passiva alle forze dell'ordine, un particolare tipo di pubblico, è scontato e costituisce parte integrante della performance. In realtà, l'importanza dell'audience è stata poco trattata dalla letteratura che, a diverso titolo, si è occupata di Femen: l'audience è parte costitutiva dell'evento performativo perché garantisce che lo stile e il messaggio, che pretendono di essere unicordi, ottengano una diversa reazione in Ucraina rispetto alla Francia, al Brasile, alla Spagna o all'Italia e che dunque l'effetto non sia né scontato né lo stesso. L'audience è dunque intrecciata con il contesto che deve essere considerato il quarto elemento costitutivo di una performance.

Per un'interpretazione di Femen mi pare appropriato adottare il concetto di performatività così come lo intende Kulynych, ossia qualcosa che viene in essere attraverso l'azione stessa e che allarga enormemente i confini del campo politico. Scrive: «la partecipazione performativa è manifesta in ogni azione, conscia o inconscia, spontanea o organizzata che oppone resistenza ai confini normalizzanti e regolarizzanti dei regimi contemporanei» (Kulynych 1997: 337). Questa affermazione ha almeno due implicazioni: guarda alle azioni politiche non solo come rappresentative o riproduttive, ma anche come performative o creative e pertanto considera l'atto performativo, che si esprime attraverso varie modalità di protesta, come una forma di resistenza politica. E quest'ultima comprende anche il deridere o ridicolizzare lo stato o qualsiasi altra autorità dell'ordine costituito. Su questa linea, Veneracion-Rallonza considera le donne che «perform gender»

attraverso i loro corpi nudi come un atto di partecipazione politica e di resistenza (Veneracion-Rallonza 2014: 252)[22].

La performance di Femen non si esaurisce nelle piazze e sulle strade, ma viene riprodotta e amplificata nei *social networks* – pagina web, facebook, youtube – che il movimento usa e che meriterebbe uno studio a parte – in particolare per la teatralizzazione dell'approccio militante e il linguaggio battagliero che li pervade. Importanza rilevante poi assume il ruolo di fotografi e *fotoreporters*, sempre informati delle azioni di Femen, ai quali si deve la documentazione degli eventi che verrà poi diffusa in rete e sulla stampa. In genere alleati, a volte arrivisti – ad alcuni di loro si deve l'allerta alle forze dell'ordine ai fini di un servizio più ardito –, altre volte apertamente ostili (è il caso di alcune azioni a Mosca), ma in ogni modo protagonisti essi stessi. A mio giudizio, almeno nel caso di Femen, costituiscono il quinto elemento costitutivo della performance[23].

Femen vuole richiamare l'attenzione, tenerla viva e dare il suo punto di vista. Le attiviste vogliono coinvolgere l'audience, reale o virtuale, in un discorso narrativo più ampio, che utilizza l'aspetto narrativo performativo per obiettivi puntuali e contestualmente situati. L'arte da sola non è in grado di contenere l'ampiezza del loro discorso: «Noi creiamo costumi, cantiamo, facciamo scenette, allestiamo istallazioni e Oksana è un'artista che lavora con noi, ma se ci posizionassimo come artiste questo abbasserebbe il nostro livello di aggressività. […] Quando hai a che fare solo con l'arte, questa smussa tutti gli angoli duri di un'azione» (Inna Schevchenko in *Femen*, 2014: 87). Questa posizione sembra avvalorata da quanto dichiara Anna Hutsol che rivendica l'anima politica del suo movimento: «Noi usiamo elementi artistici ai fini di una protesta politica radicale» (Hutsol in *Femen*, 2014: 88). E ancora: «Le nostre idee sono piene di ideologia e filosofia. Una filosofia di vita. Gli uomini in cerca di uno spettacolo o un cabaret vadano a vederli altrove. Noi facciamo qualcos'altro: protestiamo» (Hutsol citata in Zychowich 2011: 223)[24]. Per la Hutsol la performance è a servizio dell'evento sul quale si vuole attrarre lo sguardo. Andrebbero dunque rovesciati i termini, proposti dalla Zychowich, interpretando Femen non come un gruppo performativo con una piattaforma politica bensì come un gruppo di matrice politica con uno stile performativo? Forse, anche se ritengo che una domanda più interessante sarebbe: i corpi performativi delle Femen potrebbero divenire laboratori per altri futuri possibili? (Rose citata in Eileraas 2014). Ossia le loro performance costituiscono uno strumento di osservazione che interroga il sistema e che eventualmente possiede una capacità trasformativa?

5. Note conclusive

La protesta radicale è la modalità politica scelta dalle Femen. Il loro movimento costituisce un'esperienza collettiva e personale totalizzante – in quanto condiziona tutti gli aspetti della loro vita – e temporale perché legata a un lasso di tempo circoscritto, dettato dall'intensità e dalla radicalità del movimento stesso. Che tale protesta sia stata percepita come scomoda nei paesi dove si è originata e maturata è del tutto evidente: la vita delle fondatrici è divenuta pericolosa al punto da costringerle a chiedere asilo politico altrove. Nei paesi europei, dove oggi vivono, hanno avuto il merito di portare l'attenzione su problemi irrisolti e sul predominio dell'ottica di mercato su cui ogni ideologia si confronta e cui spesso, si piega[25]. Il loro impegno nei confronti della posizione della donna nel mondo islamico è innegabile, anche se, ad eccezione di alcune voci dissonanti che le hanno assecondate, la radicalità delle Femen è stata rifiutata.

In breve, il messaggio di protesta di Femen è ancorato a un preciso panorama storico che ha come sfondo il contesto ucraino; allarga poi il suo sguardo e affronta i temi più svariati aventi però in comune il denominatore politico; porta ventate d'aria frizzante nella discussione sul femminismo e sul femminile e alle modalità espressive e comunicative di entrambi. Per il resto, se da intendersi più nell'ottica femminista o di protesta politica o di evento performativo è solo una questione di dosaggio[26].

Note

[1] Per una storia di Femen e una riflessione sulle difficoltà sperimentate dal gruppo una fonte interessante è il libro *Femen* scritto da Femen e Galia Ackerman, 2014. Sulla situazione dell'Ucraina post-sovietica rimando al romanzo di Oksana Zabuzhko *Fieldwork in Ukranian Sex* (2011). Sulla posizione della donna in Ucraina si può vedere, per esempio, la raccolta di saggi di Rubchak (2011) e il lavoro di Kis (2007).

[2] August Bebel (1840-1913), politico socialista tedesco e fondatore del Partito dei lavoratori, è stato a lungo il Presidente del Partito socialdemocratico.

[3] In particolare vengono menzionati il proprietario del caffè Cupid, luogo di intellettuali in via Pushkin, che of-

fre il suo bar come luogo di lavoro; il fotografo Yaroslav che accompagna il gruppo fin dagli esordi nel 2008; un compositore di techno tedesco; un produttore ucraino dei media di origine americana. Il supporto economico, anche se modesto, è importante: nel 2011 il gruppo ha un budget totale di solo 2000 *hryvni* al mese, circa 200 dollari, da spendere per affitto, cibo e striscioni. Poi il gruppo impara a vendere magliette e altri gadget via internet e, sempre via internet, apre un conto corrente per le donazioni (vedi il testo *Femen*: 83-85). Il documentarista e amico svizzero Alain Margot fa sponsorizzare il primo viaggio in Occidente delle Femen (Svizzera, Francia, Italia, 2011). Inoltre Hervé, il direttore del teatro *Lavoir Moderne Parisien* vicino Montmartre, permette alle Femen di utilizzare parte dello spazio come centro di addestramento delle attiviste. Inna, in fuga dall'Ucraina per l'episodio del taglio della croce, si stabilirà a Parigi e si occuperà dell'addestramento. Dal punto di vista formativo, Femen dichiarano di essere da sempre legate a Viktor, mentore, consigliere, amico. Pertanto la componente maschile – che agisce per fini diversi – è parte integrante dell'avventura delle Femen.

[4] Il tasso di prostituzione in Ucraina è 15 volte quello europeo con – sono cifre non ufficiali – forse 250.000 donne coinvolte, con mezzo milione di persone colpito dal virus dell'HIV, il più alto d'Europa (TMNEWS, settembre 2013) e con una su otto studentesse universitarie coinvolte (Euronews 2012). Durante i campionati di calcio EURO 2012 l'industria del sesso in Ucraina è apparsa come parte integrante di un pacchetto turistico; sembra che anche l'Ufficio del Turismo stesso distribuisse indirizzi di servizi escort e relative foto.

[5] Fa eccezione la stampa russa che non collabora mai con le Femen – e che anzi appare apertamente indifferente o ostile – nel corso delle varie proteste inscenate a Mosca e a Kiev contro Putin e contro le sue ingerenze nella politica ucraina.

[6] I compiti delle quattro fondatrici sono così definiti: Anna Hutsol si occupa dell'organizzazione dell'evento, della stampa, di problemi di carattere legale; Oksana si cura dell'aspetto artistico; Sasha del reclutamento delle attiviste e Inna del centro di addestramento a Parigi. Inoltre Oksana, Sasha e Inna, a turno, sono sempre presenti nelle proteste organizzate da Femen.

[7] Su ciascuna di queste critiche, difficilmente eludibili, ci si potrebbe soffermare parecchio; io rimando a una lettura attenta degli articoli citati e al mio articolo Schmidt (2014).

[8] Il Femminismo deve essere inteso come un movimento fluido che si è manifestato con forme diverse a seconda del momento storico che ha attraversato e che tuttora sta attraversando. Secondo Elisabetta Ruspini (Ruspini 2013), possiamo parlare di quattro ondate femministe. La prima, che data tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, aveva come obiettivo la parità di diritti fra uomo e donna in campo lavorativo, educativo, di partecipazione pubblica. La seconda ondata, detta anche neo-femminismo, diffusa a partire dal Sessantotto, poneva l'accento sulla diversità del pensiero femminile rispetto a quello maschile mentre, al contempo, sottolineava la comunanza del femminile attraverso il tempo e lo spazio; da qui nasceva, per esempio, il rifiuto del tradizionale modo di far politica maschile attraverso sindacati e partiti. In Italia, una serie di leggi fondamentali accompagnavano questo periodo quali la legge 898/1970 sullo scioglimento del matrimonio; la legge 151/1975 sulla riforma del diritto di famiglia; la legge 194/1978 sull'interruzione volontaria di gravidanza. La terza ondata, che prende l'avvio dagli anni Novanta, perde la forza propulsiva dettata dal conseguimento di obiettivi concreti e si orienta verso una sfera più soggettiva e più intima. La quarta ondata, detta anche post-femminismo, vede come coprotagonisti i social network e dunque guarda ai nuovi media come mezzi per il confronto, la nascita e la diffusione di pratiche che investono ambiti molteplici di attività. In questa ondata va incluso anche il trans-femminismo che si orienta verso uno spazio pubblico virtuale: questa dimensione è risultata particolarmente evidente con la pubblicazione via rete dell'autoritratto nudo di una giovane egiziana, Aliaa Magda Elmahdy, indirizzata a un pubblico e a un dibattito all'interno dei cibernauti islamici (vedi Eileraas 2014). Per una discussione sulle teorie femministe, fra i tanti, mi sono piaciuti i lavori di Bell Hooks *Feminism is for everybody: Passionate politics* (2000); *Toward a Feminist Theory of the State* di Catharine MacKinnon (1991); *How to be a Woman* di Caitlin Moran (2011) e *Feminism* di Margaret Walters (2005). Quest'ultimo tratta il tema dell'emancipazione femminile in diversi ambienti culturali quali l'Africa, il Medio Oriente, l'India, chiedendosi in che modo vada affrontato. In quanto al legame tra performance e post femminismo come terreno problematico di rappresentazione culturale, rimando al lavoro di Luce Irigaray (1985).

[9] Per una disamina vedi, per esempio, l'articolo di Stacy Alaimo 2010.

[10] A questo proposito scrivono Turner and Brownhill: «Women who go naked implicitly state that they will get their demands met or die in the process of trying. Many men subjected to this social execution believe they will actually die when exposed to such a serious threat» (Turner, Brownhill citati in Veneracion-Rallonza 2014: 256).

[11] Su La Tigresa è stato girato il film *Striptease to Save the Trees*. Sul sito web, il manifesto de La Tigresa proclama: «I go barebreasted into the forest to embody Mother Earth, pleaded to be protected and preserved. The chainsaws, bulldozers and logging trucks stop in their

tracks when they see me. I am the earth Mother begging them to do no more harm to my naked, sacred body».

[12] Nell'edizione 2014 della festa "Celtica Valle D'Aosta", che si tiene annualmente a Courmayeur, gli organizzatori hanno chiesto a Femen di partecipare a uno dei tanti eventi, in ricordo delle donne celtiche che affrontarono Cesare. (http://www.aostasera.it/articoli/2014/06/19/32061).

[13] «Welcoming these modes of resistance as legitimate feminist weapons will fortify the feminist movement and help overcome the misgivings and stereotypes that women themselves often carry about "proper uses" of the female body» (Alexandre 2006: 177).

[14] «Feminists have offered little by way of a coherent theory of the body. In particular, there has been little critical work done on the conceptual dimension of the relations between women's bodies and the state: between the body of woman and the body politic. In the absence of such theory, it is culturally dominant conceptions of the body that, unconsciously, many feminists work with» (Gatens citata in Alexandre 2006: 177). La Alexandre sostiene che l'uso del corpo come discorso politico, portatore di una forte carica simbolica, dovrebbe essere supportato da un apparato giuridico femminista, capace di includere non solo le storie di sofferenza delle donne, ma anche alle storie di resistenza e di trionfo (Alexandre 2006).

[15] Secondo Steven Platek, neuroscienziato, il seno femminile è davvero un'arma di dominio: attraverso la risonanza magnetica, egli ha rilevato cosa accade nel cervello di studenti a cui ha mostrato immagini di seni: una distrazione accentuata dei loro processi riflessivi, un abbassamento di ogni altra capacità cognitiva fino a provocare disfunzione di altre capacità (citato in Williams 2012: 22).

[16] Su questa esperienza si possono leggere le pagine di diario di Inna contenute nel testo *Femen*. Polizia e servizi segreti non sono gli unici a malmenare le Femen: a Parigi, nel novembre del 2012, attivisti del movimento fondamentalista cristiano Civitas, nel corso di una manifestazione, hanno attaccato e picchiato Oksana e rotto un dente a Inna.

[17] In seguito a questi pestaggi – probabilmente eseguiti dai servizi segreti russi e ucraini che volevano forzarle a emigrare – e ad accuse di detenzioni di armi, le fondatrici di Femen sono costrette a chiedere asilo politico in Svizzera e in Francia. Viene anche severamente pestato e sfigurato Viktor Sviatski, il mentore che le aveva appoggiate fin dai tempi del Centro delle Opportunità Giovanili a Khmelnytskyi.

[18] Vedi Femen Italia 16 aprile 2013, www.femenitalia.blogspot.it/2013/04/femen-i-nostri-corpi-nudi-non.html.

[19] Le dieci date simbolo di tale militanza sono considerate le seguenti. 2008: fondazione di Femen; 21 agosto 2009: azione in topless in cui Oksana Shachko protesta davanti all'ambasciata afgana a Kiev per una legge che permette agli uomini di negare aiuto alle mogli se non soddisfano le richieste sessuali; 31 marzo 2012: protesta davanti alla torre Eiffel contro la situazione delle donne nell'Islam; 12 maggio 2012: un'attivista tenta di sottrarre la Coppa del Campionato europeo di calcio svoltosi in Ucraina e Polonia; 2 agosto 2012: protesta a Londra contro gli stati che applicano la *sharia*; 17 agosto 2012: Inna Shevchenko taglia una croce di legno a Kiev in solidarietà con le attiviste russe Pussy Riot; 13 gennaio 2013: a Piazza San Pietro, durante l'Angelus di Benedetto XVI, manifestano per i diritti gay; 7 febbraio 2013: manifestazione a Berlino durante il festival del cinema; 24 febbraio 2013: a Milano tre attiviste contestano l'ex-premier Silvio Berlusconi; 12 marzo 2013: durante il Conclave un'attivista si spoglia mostrando la scritta *No more Pope* (vedi il sito Femenitalia 29 aprile 2013). Esiste anche Femen Italia dove, come specifica l'attivista Mary in un'intervista rilasciata a Irene Pugliese per il Secolo XIX, nell'organizzare una protesta, ci sono concreti rischi legali, per esempio atti osceni in luogo pubblico e manifestazione non autorizzata. Inoltre, ci si scontra con la resistenza degli spettatori, impreparati a gestire proteste di questo tipo. (http://femenitalia.blogspot.it/2013/04/intervista-secolo-xix-irene-pugliese.html).

[20] Le militanti più radicali, una minoranza delle *suffragettes*, non disdegnavano azioni di guerrilla urbana. Imprigionate, spesso facevano lo sciopero della fame per dar peso alla loro protesta. Per rompere la loro resistenza le autorità le alimentavano con la forza. L'attrice Kitty Marion fu sottoposta a questo trattamento duecento volte in un anno. La Bard riporta la testimonianza di Sylvia Pankhurst: «Lotto, lotto, lotto ancora. Sono nutrita con un tubo che va allo stomaco due volte al giorno. Mi forzano la bocca con uno strumento di metallo, le mie labbra sanguinano sempre, le mie spalle sono tumefatte» (Bard 2014: 219).

[21] Nel linguaggio comune, quando si parla di performance, ci si riferisce a una varietà di fenomeni differenti fra cui feste, competizioni, riti d'iniziazione, rituali. Uno dei riferimenti più consueti è quello che rinvia alla recitazione teatrale: «eseguire una performance» significa in questo senso esibirsi su un palcoscenico, di fronte a un pubblico, mettere in scena uno spettacolo. Gli studi sulla performance estendono il concetto ben oltre i limiti del teatrale per studiare l'attività performativa nella vita sociale includendo il gioco, lo sport, la musica, cerimonie civili e religiose e anche comportamenti co-

municativi di vario genere: su questa linea sono i lavori di Richard Schechner. Schechner elabora il concetto di *restored behaviour*, recupero di un comportamento, che vuol dire mettere in circolazione e attualizzare qualcosa di preesistente, mitico o reale, il che non è una ripetizione ritualizzata di un comportamento passato, ma una ricombinazione originale di comportamenti già manifestati, messa al servizio di un evento effimero e unico, la performance. Per Turner, la performance è un'azione, sempre pubblica, che facilita la comprensione dell'esperienza vissuta, rivivendola e riflettendo sull'esperienza stessa. Il carattere riflessivo della performance assume pertanto una funzione sociale, di coesione del gruppo. La performance, per Turner, costituisce un momento di discontinuità nell'interazione sociale ordinaria, collocandosi in un tempo altro, «liminale» rispetto alla quotidianità. Tuttavia, in Turner, la performance non è rivolta solo a dare un senso all'esperienza vissuta e a ripristinare l'ordine preesistente (vedi Schmidt, Palutan 2010), ma possiede anche una sua dinamicità trasformativa. Scrive Turner: «nel corso della "esecuzione" si può generare qualcosa di nuovo. [...] le regole possono 'incorniciarla', ma il 'flusso' dell'azione e dell'interazione entro questa cornice può portare a intuizioni senza precedenti e anche generare simboli e significati nuovi, incorporabili in performance successive» (1993: 145).

[22] Gli studi sulla performatività «subiscono anche l'influenza delle teorie che mettono in luce il ruolo delle pratiche discorsive nella produzione della soggettività, le modalità cioè attraverso cui le norme sociali vengono interiorizzate agendo sugli individui e sulle trame della coscienza collettiva. Guardando al panorama filosofico del post-strutturalismo francese, traendo ossatura argomentativa da tesi principalmente foucaultiane, è soprattutto Judith Butler a tracciare una relazione tra performance e identità definendo il performativo come passaggio obbligato nel processo di istituzione del soggetto. In questo modo la teoria queer, che vede negli scritti della Butler il manifesto e la cassa di risonanza, rivitalizza il concetto di performatività come luogo di sovversione e decostruzione critica delle classificazioni normative» (Golinelli 2014: 45).

[23] Vanno poi citati i documentaristi, in particolare l'australiana Kitty Green, autrice di *Ukraine is not a brothel*, «L'Ucraina non è in vendita», *I am Femen* dello svizzero Alain Margot e *Nos seins nos armes* di Caroline Fourest e Nadia El Fani.

[24] Un'oscillazione tra le due dimensioni, femminista e performativa, è sempre presente: nell'introduzione del libro *Femen* viene detto che il gruppo si considera per metà un'organizzazione femminista e per metà un'organizzazione artistica impegnata (vedi *Femen* p.xix). Ugualmente è presente un'oscillazione tra la dimensione politica e artistica. Oksana, l'artista del movimento, dichiara: «I veri artisti non sono figure passive. Invitano alla rivoluzione: alcuni lo faranno attraverso la musica, altri con la pittura e altre ancora con il loro corpo» (*Femen* 2014: 88).

[25] Interessante, fra tutte, la protesta delle Femen all'IKEA, la nota multinazionale svedese del mobile che, su richiesta dell'Arabia Saudita dove stava aprendo un punto vendita, ha rimosso tutte le immagini femminili dal catalogo.

[26] Sul fronte della performance e del corpo esibito ho trovato particolarmente illuminanti la raccolta di saggi *Naked Exibitionism* curata da Claire Nally e Angela Smith (2013) e la tesi di laurea magistrale di Maria Golinelli (A.A. 2013-2014); ovviamente importante è la posizione di Michel Foucault (1978) che riporta ogni performance di genere alle strutture di potere in gioco. Sulla performance do per scontati i classici di Victor Turner e di Richard Schechner; su genere e performance rimando al classico di Judith Butler.
L'utilizzo del corpo in chiave comunicativa poggia su una letteratura antropologica corposa sulla quale non mi soffermo. Ovviamente ci sono autori che, anche se non citati, hanno orientato questo saggio. Mauss ha posto un'attenzione particolare alla dimensione dell'efficacia: perché si mobilizzi l'occhio e l'immaginario è necessario che le forme corporali agiscano efficacemente (1936). E il corpo seminudo costituisce una categoria fondamentale dell'efficacia. Le affermazioni di Pierre Bourdieu (1988) che guardano il corpo femminile come un corpo reso oggetto dallo sguardo e dal discorso degli altri e che interpretano l'ordine sociale come una macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile su cui si basa – un principio maschio-centrico che informa comportamento, sessualità, emancipazione femminile – mi sono parsi punti di riflessione implicitamente pertinenti al tema trattato. I saggi di Le Breton che affrontano il tema del corpo come costruzione sociale e culturale (1992: 43) e il tema dei comportamenti culturali come il risultato di una interiorizzazione di logiche sociali (2008: 159) sono riferimenti importanti. Sul fronte italiano, menziono i lavori di Michela Fusaschi (2003 e 2008) e il saggio di Sandra Puccini *Nude e crudi* (2009). Quest'ultimo si sofferma su fenomeni di costume capaci di rendere esplicita la comprensione che maschi e femmine hanno di sé e che sono fortemente influenzati dai mass media. Per quanto riguarda le metafore, di cui Femen fa abbondante uso, e la loro capacità trasformativa della realtà il riferimento va a *Dramas, Field and Metaphors* di Victor Turner (Turner 1974) e, più di recente, al saggio di Vanessa Maher in cui si afferma che, ispirati dalle metafore, «ci sentiamo impegnati, immaginiamo il futuro e realizziamo i nostri piani» (Maher 2014: 12).

Riferimenti bibliografici

Alaimo S.
2010 «The naked word: The trans-corporeal ethics of the protesting body», in *Women&Performance: a Journal of Feminist Theory*, XX (1): 15-36.

Alexandre M.
2006 «Dance Halls, Masquerades, Body Protest and the Law. The Female Body as a Redemptive Tool against Trinidad's Gender Biased Laws», in *Duke Journal of Gender Law Policy*, CLXXVII.

Arkhipenko V.
2012 *Reconsidering Private/Public Dichotomy: Examining the Femen Movement through the Arendtian Lens of the Social*, Master of Arts, Central European University, Budapest.

Bard C.
2014 «Mon corps est une arme. Des suffragettes aux Femen», in *Les Temps Modernes*, n. 678, Année LXIX: 213-240.

Borghi R.
2014 «Performance de-genere. Pratiche di resistenza all'(etero)norma nello spazio pubblico», *Doppiozero*, www.doppiozero.com/materiali/soglie/performance-de-genere

Bourdieu P.
1988 *La domination masculine*, Seuil, Paris.

Butler J.
1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, London.
2005 [1997] *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma.

Chakravarti P.
2010 «Reading Women's Protest in Manipur: a Different Voice?», in *Journal of Peacebuilding and Development*, V(3): 47-60.

Channel E.
2014 «Is sextremism the new feminism? Perspectives from Pussy Riots and Femen», in *Nationalities Papers*, XLII (4): 611-614.

Chollet M.
2013 «Il femminismo da fast food delle Femen in topless», in *Le monde diplomatique*, 12/03/2013, http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2013-03-12-Femen (consultato maggio 2014).

Drimonis T.
2014 «I'm a feminist but I will never identify with sextremism» consultato in www.headspacepress.com

Eileeras K.
2014 «Sexting Revolution, Femen-izing the Public Square: Aliaa Magda Elmahdy. Nude Protest, and Transnational Feminist Body Politics», in *Signs*, 40 (1): 40-52.

Euronews
2012 «Euro 2012. Prostitution focus in Ukraine», *Euronews*, consultato in http://www.euronews.com/2012/06/08/euro-2012-prostitution-focus-in-ukraine/

Femen, Ackerman G.
2014 *Femen*, Polity, Cambridge e Malden MA.

Foucault M.
1978 *The History of Sexuality*, Vol.1, Pantheon Books, New York.

Fusaschi M.
2003 *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino.
2008 *Corporalmente corretto*, Meltemi, Roma.

Glass
2012 "Sisters of the revolutions! Time to blow your tops", in *Sunday Times Magazine*, 8 aprile.

Golinelli M.
2013 *Del corpo che resiste. Per un archivio della performatività nelle pratiche di protesta sociale*. Tesi di laurea magistrale in Scienze Filosofiche, Università di Bologna, A.A. 2013-2014.

Guillon C.
2008 *Je chante le corps critique*, H&O, Paris.

Hooks B.
2000 *Feminism is for everybody: Passionate politics*, South End Press, Cambridge, MA

Irigaray L.
1985 *This Sex which is not One*, Cornell University Press, Ithaca-New York.

Kim J.
2013 *We Came! We Stripped! E Conquered! The Sextremist Feminists of Femen in Ukranian Historical Context and Contemporary Controversy*. Honor Thesis paper 708, http//digitalcommons.colby.edu/honortheses/708

Kim R.
2013 «The Abject Body in Sarah Kane's mise-en-scene of desire», in C.Nally e A.Smith (eds), *Naked Exibitionism. Gendered Performance and Public Exposure*, IB Tauris, London-New York.

Kis O.
2007 «Beauty will save the world: Feminine strategies in Ukrainian politics and the case of Yulia Tymoshenko», in *Spaces of Identity*, VII (2): 31-75.

Kulynych J.
1997 «Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation», in *Polity*, XXX(2): 247-274.

Le Breton D.
1992 *Sociologie du corps*, PUF, Paris.
2008 *Antropologie du corps et modernité*, PUF, Paris

Maher V.
2014 *Dalle parole ai fatti. Il linguaggio fra immaginario e agire sociale*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Moran C.
2012 [2011] *Ci vogliono le palle per essere una donna*, Sperling &Kupfer, Milano.

Nadotti M.
2014 "Femen. L'Ucraina non è in vendita", in *Doppiozero*, 23 giugno www.doppiozero.com/rubriche/97/201406/femen-lucraina-non-e-vendita

O'Keefe T.
2014 «My body is my manifesto! Slutwalk, Femen and femmenist protest», in *Feminist Review*, 107.

Paveau M.A.
2013 «Ces corps qui parlent 2. La petite vertu discorsive des Femen», in *La pensée du discours*, http://penseedudiscours.hypotheses.org/?p=11603 (consultato settembre 2014).

Puccini S.
2009 *Nude e crudi. Femminile e maschile nell'Italia di oggi*, Donzelli editore, Roma.

Rubchak M. (ed.)
2011 *Mapping Difference. The many Faces of Women in Contemporary Ukraine*, Berghahn Books, New York.

Ruspini E.
2013 «Introduzione. Donne (e uomini) in movimento», in M. Turri (a cura di), *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, Milano-Udine: 29-40.

Salime Z.
2014 «New Feminism as personal Revolutions: Micro-rebellious bodies», in *Signs*, Vol. XL (1): 14-20.

Schechner R.
1973 *Performance and the social sciences: Introduction*, in «The Drama Review», XVII (3).
1984 *La teoria della performance 1970-1983*, Bulzoni, Roma 1984.

Schmidt D.
2014 «Femen e la sua protesta. Alla ricerca di chiavi interpretative», in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, anno XVII, 16 (2): 49-56.

Schmidt D., Palutan G.
2010 *Il noi politico del Nordest. Migranti, locali e Victor Turner*, Franco Angeli, Milano.

Sensi F.
2013 «Corpo circuito. Il nudo politico come arma di battaglia» consultato in http://www.donneuropa.it/politica-ed-economia/2013/10/22/corpo-circuito-il-nudo-politico-delle-femen

Sierz A.
2001 *In-Yer-Face Theatre*, Faber and Faber, New York.

Tarquini A.
1998 «Marcuse e Adorno: lo scontro sul sessantotto», in *la Repubblica* 12 maggio 1998.

Strauss J., O'Brien D.
2007 *Staging Politics: Power and Performance in Asia and Africa*, IB-Tauris, London-New York.

Turco F.
2013 «Corpi in movimento. Rivendicazioni femminili e strategie simboliche», in M. G. Turri (a cura di), *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, Milano-Udine 2013: 153-171.

Turri M.
2013 «Premessa. Femen: il mio corpo è la mia libertà», in M. Turri (a cura di), *Femen. La nuova rivoluzione femminista*. Mimesis, Milano-Udine 2013.

Turner V.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society,* Cornell University Press, Ithaca and London.
1993 [1986] *Antropologia della performance,* Il Mulino, Bologna.

Veneracion-Rallonza M.L.
2014 «Women's naked body protests and the performance of resistance: Femen and Meira Paibi pro-

tests against rape», in *Philippine Political Science Journal*, XXXV (2): 251-268.

Walters M.
2005 *Feminism*, Oxford University Press, Oxford.

Williams F.
2012 *Breasts*, W.W. Norton & Company, New-York and London.

Zychowicz J.
2011 «Two Bad Words: Femen & Feminism in Independent Ukraine», in *Anthropology of East Europe Review*, XXIX (2): 215-227.

Sitografia

Femen:
http://femen.org
FemenItalia:
http://femenitalia.blogspot.it/2013/04/intervista-secolo-xix-irene-pugliese.html
FemenItalia:
http://www.femenitalia.blogspot.it/2013/04/femen-i-nostri-corpi-nudi-non.html
Donneuropa:
http://www.donneuropa.it/politica-ed-economia/2013/10/22/corpo-circuito-il-nudo-politico-delle-femen

1. Kiev, 2009. Protesta corale contro la prostituzione: "Ucraine is not a brothel"

2. Minsk, 2011. Protesta contro la dittatura di Lukashenko. Inna, Oksana e un'attivista che raffigura il dittatore

3. Kiev 2010. Protesta contro la visita di Putin in Ucraina

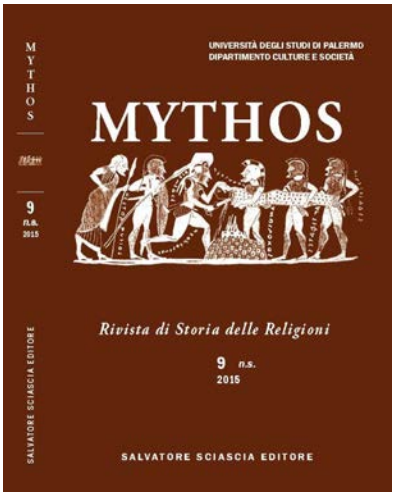
4. Roma 2013. Inna inseguita da un poliziotto dopo una manifestazione in favore dell'aborto

5. Kiev 2010. Sasha

6. Oksana, la fondatrice di Femen

7. Parigi 2012. Apertura di Femen France con passeggiata fino alla nuova sede

8. Kiev 2014. Un'attivista protesta per il conflitto in Ucraina facendosi gettare del sangue gelato addosso



F. Prescendi (a cura di) *L'histoire des religions en partant de Cristiano Grottanelli: comparaisons et idéologies, prophètes et sacrifices*, *Mythos* 9 (2015), pp. 9-121, Roma-Caltanissetta, Salvatore Sciascia Editore.

La rivista "Mythos" ha dedicato il fascicolo 9 del 2015 alla memoria di Cristiano Grottanelli: *L'Histoire des religions en partant de Cristiano Grottanelli*: *comparaisons et idéologies, prophètes et sacrifices.* Sono sei anni che Cristiano è morto: *è morto nel maggio del 2010,* ma non siamo in ritardo, non dobbiamo né scoprirlo, né riscoprirlo. Lo dobbiamo rileggere, questo sì, perché la scrittura di Cristiano non era facile, era "originale"; Cristiano era "originale", un personaggio da film, come troviamo scritto nel blog di uno studente, «Ieri è morto il mio professore di tesi del terzo anno, Cristiano Grottanelli. Si occupava di storia delle religioni ed era uno di quei personaggi da film».

Era nato nel '46, e quindi aveva più o meno la nostra età, dico la mia e quella di Pietro Clemente, di Bruce Lincoln, di Giovanni Filoramo, di Sergio Ribichini, l'età di quella generazione che a un certo punto aveva deciso di "rivoluzionare le discipline". E Cristiano a suo modo lo aveva deciso da subito. Anche nel modo di vestire, di partecipare, di intervenire. Sembrava lo facesse apposta, e lo faceva apposta a prendere le distanze dalle forme e dalle scuole dell'accademia. Era uno studioso (molto prima che un "professore"), e se la vogliamo dire tutta, non era portato per l'accademia, o per lo meno l'accademia italiana, non era portata per quel genere di studioso. Basti pensare, come nota Francesca Prescendi nell'introduzione al volume di "Mythos", che «dans l'article récemment paru "La storia delle religioni in Italia tra XX e XXI secolo" (C. Prandi, "Humanitas", 1/2011), qui offre une vision panoramique des différentes écoles et personnalités des sciences religieuses, le nom de Cristiano Grottanelli n'apparaît même pas». E di altre riviste specialistiche si dovrebbe dire qualcosa di simile. Ci sono delle persone che per una ragione o per l'altra faticano a stare nella quotidianità, intendo nella recita quotidiana. E Cristiano era una di quelle. Se mi vede, ma non mi vede, mi perdoni la citazione omerica: "il destino dell'uomo è nel suo carattere", e il carattere di Cristiano era difficile. Ha scritto bene quello studente: «era un personaggio da film», ma di un altro film.

Tornerò sulle testimonianze raccolte nel numero di "Mythos", ma intanto vorrei che il lettore prendesse familiarità con la nota sulla bibliografia di Cristiano (a cura di Francesco Massa/Giovanna Codignola) che chiude il dossier della rivista. Dunque: cinque monografie, tredici curatele, e un circa centocinquanta fra articoli, introduzioni, premesse, recensioni (ci metto anche le recensioni perché Cristiano, sapendo di etimologia, "recensiva" alla lettera!). Più o meno quanto ognuno di noi a trequarti della carriera. Chi più, chi meno. Ma sapete cosa colpisce? Prendiamo, ad esempio, le recensioni: diciotto, se non sbaglio, ma di queste undici su riviste straniere, francesi, inglesi, tedesche; o prendiamo le voci in enciclopedie: otto, se non sbaglio, ma cinque in enciclopedie straniere (per lo più in *Encyclopaedia of Religion* (New York, Macmillian). Non voglio dire che in Italia non fosse apprezzato, ma ho l'impressione che si trovasse meglio altrove. Anch'io, come Pietro Clemente, ho sempre immaginato con ammirazione stupita le sue lezioni in inglese a Chicago e in varie parti del mondo.

C'è un altro aspetto che mi colpisce in quella bibliografia: non c'è un saggio, dalla prima pubblicazione nel 1972 sull'archeologia fenicia, fino alle ultime del 2008, non c'è pubblicazione in trentacinque anni di lavoro, che abbia concesso qualcosa alla divulgazione non scientifica, che non fosse risultato di una ricerca e di una esplorazione nuova. Era lo stesso stile che aveva a lezione. Lo ricordo a Napoli, all'Orientale, dove siamo stati colleghi negli anni Novanta: sedeva in cattedra, su una sorta di palcoscenico di una sorta di cinema-teatro, a via Mezzocannone, dove facevamo lezione: indirizzava la lampada sui suoi libri, passava da un libro a un altro, e leggeva, accostava brani, confrontava; ogni tanto alzava la testa per controllare che gli studenti ci fossero ancora, ma più che compiacersi per l'effetto di meraviglia suscitato nei pochi eletti, si congratulava con se stesso per la conferma delle proprie ipotesi. Faceva ricerca anche facendo lezione. Che non si trattasse di lezioni facili era voce comune. Come dicevano gli studenti: "si commenta da solo, si interroga e si risponde". Per non dire dei suoi esami(!).

Prima che la rivista "Mythos" gli dedicasse il numero in questione, un ricordo di Cristiano era apparso su "Lares" (n. LXXVI, uscito nel 2012), a firma di Pietro Clemente. Comincio da qui perché è una riflessione su l'ultima iniziativa progettata da Cristiano nell'Università di Firenze: il convegno *Comparativa/mente* (2004). Gli atti di quel convegno sarebbero usciti solo nel 2009 (SEID ed.) e Cristiano era ormai troppo malato e stanco per ripensare il proprio contributo. Per il volume propose, tuttavia, un testo (*Dumézil, la comparazione, gli Indoeuropei*), scritto, probabilmente, come prefazione a un'edizione italiana del libro di Georges Dumézil *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européen-*

nes de la souveraineté. Non era un testo nuovo, ed era un argomento sul quale era tornato più volte con passione: l'ambigua natura del sovrano nei popoli della famiglia indoeuropea. Come aveva dimostrato Dumézil, dall'India, attraverso il mondo iranico, fino al mondo classico e ai popoli celtici, il potere sovrano è duplice; il sovrano è, al tempo stesso, legislatore e *trickster*, divinità di luce e di tenebre, dispensatore di bene e di male. È un testo cui Cristiano doveva tenere in modo particolare, un testo che riprende lavori di anni precedenti, ordina idee e definisce rapporti, e che, a buona ragione, e come Clemente suggerisce, può essere inteso come congedo teorico e, principalmente, come esempio del modo di procedere di Cristiano. C'è intanto la difesa di Georges Dumézil dall'accusa di filonazismo mossagli nei primi anni Ottanta da Luciano Canfora, Arnaldo Momigliano, Carlo Ginzburg; c'è un'indagine minuta delle posizioni del grande indoeuropeista francese, attraverso il confronto serrato fra *Mythes et Dieux des Germaines (*1939) e *Mitra-Varuna. Essai sur deux repréntations indo-européennes de la souveraineté* (1940); c'è la messa in crisi di quella continuità mondo indoeuropeo-cultura germanica-nazione tedesca-nazismo, che era stata l'assunto storico dell'ideologia hitleriana; c'è il riconoscimento della lettura di *Mitra-Varuna* offerta dall'accademico di Chicago Bruce Lincoln, da cui si era allontanato dopo una giovanile, forte, amicizia e consonanza scientifica; e ci sono probabilmente molti altri aspetti che un lettore della materia, ben più esperto di chi scrive, non farebbe fatica a ritrovarvi.

Quel che in questo testo colpisce anche il non specialista è, tuttavia, l'abilità con la quale la trattazione di Grottanelli, sulle tracce di Dumézil, procede per sentieri del tutto inattesi. Cristiano scriveva bene, era chiaro, ordinato (certo molto più chiaro e ordinato di quanto, per avere troppo da dire, non lo fosse in certe sue lezioni e conferenze) e, principalmente, era un segugio nella storia delle idee, faceva quello che molti di noi, pur abbracciando teorie recenti e meno filologiche, non fanno: non confondeva subito i fatti con le idee sui fatti, e prima di accettare i fatti scandagliava le idee che avevano proposto quei fatti. La seconda parte di quel saggio pubblicato in *Comparativa/mente* è dunque un lungo viaggio *à rebours* sulle radici di quella teoria dumeziliana: certo c'è in prima fila Èmile Benveniste, grande autorità su questioni indoeuropee, ma prima dell'ebreo Benveniste, c'è Louis Granet, e poco più in là un altro grande ebreo Marcel Mauss (1972-1950), nipote del padre della sociologia europea, Èmile Durkheim, che dell'ambivalenza del sacro aveva fatto uno dei punti centrali della sua ricerca. Una famiglia intellettuale certo poco vicina al nazismo. Bastava fare un passo indietro per trovare quell'altro discepolo di Durkheim, Robert Hertz, morto giovanissimo, autore di quel famoso saggio su l'opposizione destra-sinistra, *La prééminence de la main droite* (1909), e qualche passo in avanti per trovare Roger Callois e George Bataille. Sentieri forse continui, forse interrotti, ma sta di fatto che l'opposizione indoeuropea fra Mitra e Varuna somigliava non poco all'ambivalenza del sacro teorizzata da Durkheim, erede a sua volta di Robertson Smith (1846-1894). Catene e battaglie di idee che si incarnavano nei fatti e contribuivano ad approfondirne l'origine e certo non a semplificarli. Era una storia che continuava e che saltava steccati, passava in campo antropologico con Evans-Pritchard, Rodney Needham, e che con Marshall Sahlins arrivava fino alle isole Figi, e in campo filosofico incrociava l'*Homo sacer* di Giorgio Agamben. La ricostruzione di una storia delle idee che appassionava Grottanelli e appassiona il suo lettore, una ricostruzione che è insieme una comparazione di fatti, e comparazione delle idee che sono l'origine e il prodotto di quei fatti. Dice bene Clemente presentando quel volume: «era un gioco di scacchi che assomigliava a una battaglia». Lo si era intitolato comparativa/mente, ma le strade si incrociavano anche per comparativo/corpi e comparativo/azioni.

Aveva cominciato nei suoi primi interventi con il criticare il comparativismo mitico di Frazer, ma sapeva bene che la comparazione è, alla fin fine, il metodo principe delle nostre discipline, e dunque procedeva per piccoli passi, incrociando le idee, i fatti, i personaggi, a volte collegando, scoprendo analogie inattese, origini lontane ed esiti molto prossimi, e spesso lasciando in sospeso, accennando soltanto a possibili parentele nel presente, e magari accennandovi con ironia. Non amava teorizzare il proprio metodo, se non per accenni, come, appunto, nelle ultime righe di questo saggio su *Dumézil, la comparazione e gli Indoeuropei*, facendo proprie le parole di Sahlins, riguardo a quelle strane idee degli hawaiani intorno al capitano Cook: «Concepire la struttura come un insieme seriale di proposizioni contestuali non basta a comprendere la logica, e solo la diacronia interna ci consente di inserire la contraddizione in forme logiche». Quell'ambiguità del potere che poteva sembrare incoerente nella doppia sovranità indoeuropea assume un significato pesante attraverso i secoli. «La storia delle "incoerenze" dell'autore di *Mitra-Varuna* – concludeva Grottanelli – è la storia del suo pensiero coerente al di là di ogni contraddizione e chiara se esaminata in diacronia: di un pensiero che, da sola, la logica del sospetto e dei "tribunali della Storia" non potrà mai ricostruire».

E con ciò metteva in un angolo il facile comparativismo antropologico nelle sue diverse versioni (la «continuità nel paleolitico», come amava chiamarla), e introduceva forti dubbi nello strutturalismo più ingenuo, ma anche metteva in un angolo la storia che si affanna a portare prove e ricostruire tracce.

Cambiando solo di poco il testo, si

può dire di Grottanelli quello che egli amò dire di Dumézil: «Partito dai giovanili entusiasmi per la critica al comparativismo ottocentesco e per il metodo etimologico, si affermò come comparativista di tipo nuovo». Ma per arrivare a questo (mi fa piacere dirlo con le parole di una collega, Laura Faranda, che più di me lo ha conosciuto nel periodo della sua formazione) «bisogna avere l'autorevolezza di un sapere poco ordinario, spesso dissacrante, accompagnato da grandi iperboli intuitive, giocato su sfondi teorici di sorprendente vastità (dalla filologia alla qualità del metodo comparativo; dalla storia delle religioni a questioni di vibrante attualità antropologica). Qualcosa che ho imparato nel corso di lunghi colloqui che non finivano di stupirmi per la qualità eclettica della sua formazione, ma anche di divertirmi per la leggerezza e l'ironia con cui sapeva misurarsi anche sui testi più ostici».
Molto opportunamente, dunque, il numero di "Mythos" si apre con la lettera che Bruce Lincoln scrive a Grottanelli, poco dopo la partecipazione e conoscenza dei due giovani ricercatori in occasione della conferenza su "The Soteriology of the Oriental Cults in Rome" (Roma, settembre 1979). Per ambedue in quel momento si trattava di correggere gli errori del vecchio comparativismo, ma di essere certo meno timidi di tanti storici delle religioni, i cui risultati sono «small, tedious, and of little use to anyone beyond the narrowest specialist». Come ricorda Sergio Ribichini nel suo intervento su "Mythos", c'era in Cristiano, come in molti, in quei primi anni Settanta, l'esigenza di superare le rigide partizioni scientifiche e di «sostenere piuttosto l'utilità del dialogo interdisciplinare e della cooperazione tra i diversi settori scientifici».
Per Lincoln come per Grottanelli si trattava «to understand the general patterns and principles along which the religious imagination has operated throughout time and across space»: si trattava di fare della storia della religione una cosa viva, di trovarvi, allora come negli anni seguenti, una risposta originale a problemi di culture e tempi storici diversi. Cosa deve intendersi per religione? Che rapporto c'è fra i grandi scenari religiosi e i grandi scenari politici. Già in quelle lettere del 1979 Cristiano azzardava l'ipotesi, ad esempio, che si potesse stabilire un qualche parallelo fra una forma religiosa cosmogonica e un sistema sociale tendenzialmente conservatore, fedele ripetizione di norme ereditarie, e che, al contrario, si potesse immaginare una relazione fra tensioni escatologiche e un orientamento sociale al futuro, una domanda di cambiamento drastico. E cosa più importante, «I think this is applicable to the modern world, indeed I use examples of the political rhetoric of the Spanish Civil War as my crowning examples».
Certo era il 1973 e Cristiano e Bruce avevano trent'anni, e le nostre idee correvano in quella direzione, ed era fin troppo facile per Bruce dall'America rispondere che l'ipotesi era generica e che non tutti i profeti, non tutti i predicatori escatologici erano stati portatori di progresso. Presto alle congetture ideologiche si sarebbero sostituite ipotesi, ricerche, studi specialistici.
Il lettore attento di Cristiano Grottanelli non può non fare i conti con tre aspetti quasi provocatori e rischiosi della sua opera ai quali, anche se in breve, abbiamo accennato: la sottile linea di confine fra razionalismo e irrazionalismo che lo portò a entrare a posteriori nel dibattito famoso degli anni Cinquanta intorno alla collana viola, assumendo a volte posizioni politiche di un marxismo radicale, ma difendendo le tesi di Dumézil e dello stesso Eliade; un comparativismo che gli permetteva di evocare e mettere insieme testi fra loro lontanissimi: fonti antiche, classiche, medievali, episodi della storia recente, fino alle fantasie dei giochi infantili. E, infine, terza sfida: provare a comprendere con quelle stesse armi il nostro più grave presente.

Il saggio di Pietro Clemente che apre il volume di "Mythos", *"Andare più a fondo". Note per una biografia intellettuale di Cristiano Grottanelli*, affronta queste tre sfide prendendo le mosse da uno scritto di Cristiano molto lungo «e, a mio parere, molto bello», *Bambini e divinazione* (1993). In modo straordinario sul piano della tattica argomentativa Grottanelli mette in scena situazioni lontane nel tempo e nello spazio, privilegiando «una dialettica tra somiglianze nelle differenze e differenze nelle somiglianze che consente una altissima acribia storica dei suoi modelli. Quella che Wittgenstein ha chiamato 'rappresentazione perspicua' dei fenomeni». Una comparazione che si avvale di immaginazione, che suppone di anelli mancanti, che evoca possibili svincoli e, al tempo stesso, sentieri comuni, «uno stile conoscitivo del tutto straordinario, nel senso che, senza mai perdere il rigore del ragionamento, si apre con un racconto di vita, quello del rabbino Elio Toaff (tratto dalla sua autobiografia) che, arrestato dai tedeschi e fuggito, torna a casa nell'agosto del 1944 anticipato da una dichiarazione preveggente di suo figlio di due anni, e termina con un riferimento al ruolo dei bambini nel romanzo di Gabriel García Márquez *L'autunno del patriarca*. Il mondo dei bambini, mondo che rivela i segnali dell'alterità, mondo di confine, è un mondo dove anche dentro la modernità le potenze del simbolico sono più esplicite». Lavori sempre interrotti, che lasciano immaginare al lettore meno esperto altri possibili scenari e percorsi, e, per altro verso, richiedono al lettore più esperto di tornare a riflettere sul metodo comparativo, sul suo fascino e sulle sue trappole. È quello che fa lo storico delle religioni Giovanni Filoramo nel secondo saggio di questo volume, riprendendo temi discussi con Grottanelli in occasione di un Convegno torinese del 1999 su *Profeti e profezie nel Vicino Oriente antico e nel bacino del Mediterraneo*. Il problema era duplice: qual è la natura

e quali sono le funzioni dell'oggetto di studio 'profetismo' e come operare comparativamente su questo oggetto senza travalicarne la specificità. Nel suo densissimo saggio, Filoramo offre possibili risposte alla prima e al seconda questione, non nascondendo una prospettiva in parte diversa da quella di Grottanelli, un impianto di ricerca più attento a ritrovare le radici storiche del profetismo cristiano, a controllarne le forme e i confini e a interrogarsi sui possibili modi della sua diffusione. Una rassegna fitta di teorie, congetture, intuizioni e interrogativi, un confronto che «avevamo cercato di iniziare nel Colloquio torinese. […] Un compito troppo gravoso per le mie spalle, che mi fa rimpiangere ancora una volta l'assenza dell'indimenticabile compagno di viaggio, uno studioso che avrebbe meritato anche nel suo paese quel riconoscimento del suo valore che lo aveva reso giustamente uno degli storici delle religioni più apprezzati sulla scena internazionale: ma, per restare in tema, *nemo propheta in patria*».

I saggi raccolti in questo volume, interventi di studiosi ben affermati, storici delle religioni, antichisti antropologi (un solo antropologo, per la verità) hanno tutti un tratto in comune: un grande affetto per Cristiano. Eppure, vale la pena ripeterlo, Cristiano non aveva un carattere facile. Bisognava conoscerlo e conoscerlo bene, e spesso avere pazienza, per apprezzarlo. Per apprezzare ad esempio la sua ironia. Sergio Ribichini, fra i suoi primi compagni di studi sulla religione punico-fenicia, ricorda, ad esempio, il passo di un suo scritto, una risposta ai critici del proprio metodo comparativo, che, diversa nella forma, ma analoga nella sostanza, anche chi scrive gli aveva sentito dare più volte. «A me interessa il contenuto dei miti più di qualsiasi schema, anche più di qualsiasi schema antico, e quindi non mi pare sia necessario nemmeno che gli antichi li abbiano già raggruppati come io li raggruppo, per poterli studiare come li studio». Insomma, se le cose non stanno così si sono sbagliati gli antichi. Un modo di ragionare pericoloso quando ad esempio si trattava di ragionare sull'orario delle lezioni, o peggio dei treni. L'espressione stare con la testa fra le nuvole è banale, ma forse si adatta a un mitologo e Cristiano era un "mitologo". Ancora Ribichini nel suo intervento su *Cristiano Grottanelli e gli studi fenici*, ricorda come «Quello dello studioso di mitologia comparata, peraltro, era un mestiere che entusiasmava davvero Cristiano: in viaggio verso Parigi, per partecipare alla *Rencontre Assyriologique Internationale* del 1977, al momento di compilare il modulo allora previsto per il passaggio della frontiera, alla voce "Professione" scrisse senza troppo esitare "Mitologo"; e lo raccontava con un pizzico d'autoironia mista a sicurezza già nei giorni successivi, mentre cenavamo tra amici nella capitale francese».

Gli interventi, di Corinne Bonnet (*Des chapelles d'or pour apaiser les dieux. Au sujet des aphidrymata carthaginois offerts à la métropole tyrienne en 310 av. J.-C.*, di Federica Cordano (*Nùmphai katà tàs oikìas*) e di Francesca Prescendi (*Retour sur les idéologies du sacrifice humain*), completano il volume. In particolare il saggio di Prescendi (curatrice peraltro del Dossier), riprende, sia nel metodo che nei contenuti, un saggio di Cristiano: *Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine*, 1999. In quello studio Grottanelli aveva osservato come, malgrado i Romani ripudiassero i sacrifici umani (Lucrezio, Tito Livio, Cicerone), attribuendoli a forme religiose barbare, ancora in periodo imperiale l'attrazione, se non la pratica, di offrire una vita alla divinità risulta documentata, non foss'altro dalle ripetute interdizioni della stessa. Un, evidente incoerenza che – come nota Prescendi – non appare più tale se si intende come il rito si sia presentato nel tempo in forme diverse: il sacrificio della vita agli dei poteva nascondersi dietro una condanna a morte, o dietro il sacrificio della propria stessa vita, o nella stessa idea cristiana del martirio. «Grottanelli a aussi souligné la longévité des sacrifices humains. Après les analyses ici présentées, je ne peux que confirmer cette idée». Ecco, direi, uno dei casi nei quali i criteri di comparazione di Grottanelli sembrano decisamente avere la meglio. I riti dei Cartaginesi, dei Romani, dei barbari e dei cristiani possono stare insieme, anche senza il loro consenso. Rileggiamolo: «A me interessa il contenuto dei miti più di qualsiasi schema, anche più di qualsiasi schema antico, e quindi non mi pare sia necessario nemmeno che gli antichi li abbiano già raggruppati come io li raggruppo, per poterli studiare come li studio».

Come con più discrezione scrive Prescendi, è la nostra nozione di "sacrificio umano" a essere poco pertinente alla grande storia. «Comme j'ai essayé de le montrer dans cet article, les catégories de "sacrifice d'autrui", de "sacrifice de soi-même", de *devotio* et de "martyre" partagent une frontière poreuse, qui permet de passer de l'une à l'autre. Il faut donc retourner vers les sources pour comprendre un système de pensée qui ne se réduit pas à un schéma binaire consistant à établir si un acte religieux est ou non un "sacrifice" , mais plutôt sur un espace entre ces deux pôles rempli par une série de nuances. J'aime imaginer que … questo lavoro avrebbe meritato un colpo di telefono da parte di Cristiano, come quelli che ci scambiavamo ogni sabato pomeriggio, quando scrivevo la mia tesi di dottorato». (*alberto m. sobrero*)

D. Porporato, G. Fassino (a cura di), *Sentieri della memoria. Studi offerti a Piercarlo Grimaldi in occasione del LXX compleanno*, Bra, Slow Food Editore - Università degli Studi di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, 2015, pp. 718 ISBN 9788884994035

Sentieri della memoria. Studi offerti a Piercarlo Grimaldi in occasione del LXX compleanno, edito da Slow Food in collaborazione con l'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, e curato da Davide Porporato e Gianpaolo Fassino, si presenta come una vera enciclopedia antropologica ricca di studi e riflessioni. Il volume miscellaneo di 718 pagine con inserto fotografico, raccoglie saggi di 45 autori – antropologi, sociologi, docenti, cantastorie, etnologi, registi, storici ed esperti – che hanno collaborato a questo 'Festschrift', omaggio accademico di studi e riflessioni dedicato a Piercarlo Grimaldi in occasione del suo settantesimo compleanno.
Il libro è suddiviso in otto sezioni che esplorano i campi di ricerca indagati da Grimaldi, e affronta l'antropologia percorrendo quei "sentieri della memoria" che partono dai ricordi e conducono a riflessioni ed esperienze utili a far comprendere come "l'antropologia dei cortili di casa" possa aiutare a reinterpretare il mondo.

Si comincia con la prefazione di Carlo Petrini che ricorda l'amicizia con Grimaldi e il suo fondamentale contributo allo studio delle tradizioni popolari di un mondo contadino che stava scomparendo. La prima sezione si compone di un coro di voci - Luigi Maria Lombardi Satriani, Gian Luigi Bravo, Renato Grimaldi, Sergio Zoppi, Carlo Brusa, Agostino Borra, Cesare Emanuel, Silvio Barbero, Elise Gaignebet, Michele Filippo Fontefrancesco, Valter Giuliano, Luciano Nattino, Luigi Barroero – che partendo dai ricordi, aiutano a definire l'antropologia come scienza fondamentale per la comprensione dei meccanismi che muovono le culture umane.
La seconda sezione affronta un tema attuale e in continua esplorazione: il cibo. Gli interventi di Antonino Buttitta, Marino Niola, Ambrogio Artoni, Vito Teti, Giacomo Ferrari, Fulvio Romano narrano i temi fondamentali dell'antropologia dell'alimentazione, dal sacro al convivio, dal pane al calendario lunare popolare. Stimolati dai sapori, i saperi del cibo riescono a definire radici e identità in divenire che contrastano "l'oblio della modernità".
La terza sezione conduce nel mondo dell'antropologia simbolica con una riflessione sulle filastrocche popolari italiane di Federica Tamarozzi, e un contributo di Gabriella D'Agostino sull'immaginario figurativo. La quarta sezione riflette sul complesso nesso sacro/profano con i saggi di Ignazio E. Buttitta, Rinaldo Comba, Franco Quaccia, Franco Castelli, Nicolae Panea. Riti legati alle Madonne e storie di Beata Paola, rituali alimentari e rituali funerari segmentano le due facce della stessa medaglia fondamento di ogni credenza umana.
Si prosegue con la quinta sezione che tratta uno dei temi più cari dell'antropologia, quello di alcune feste specifiche e dei riti a legati ad esse: Antonio Ariño Villarroya, Laura Bonato, Matteo Varia, Cesare Locca con i loro saggi introducono le feste "Moros i Cristians" (formula che raggruppa una serie di differenti manifestazioni rituali e festive che nonostante abbiano una storia diversa, hanno come elemento comune un confronto simbolico moro-cristiano), il Carnevale storico di Santhià, sant'Euseo e il Carnevale di Serravalle Sesia e i riti di passaggio connessi a Guardabosone in Piemonte nei primi decenni del Novecento.
La sesta sezione affronta l'affascinante tema degli animali mitici con i contributi di Samuel Kinser, Davide Porporato, Cesare Poppi, Sonia Maura Barillari, Battista Saiu, André Carénini. Dalle rappresentazioni carnevalesche di orsi e lupi che hanno aiutato a comprendere i calendari festivi della tradizione e delle pratiche cerimoniali connesse alla fertilità della terra, alle considerazioni di zooantropologia comparativa; dalle maschere cornute europee alla comparazione di elementi della tradizione piemontese e sarda e una devozione alpina.
La settima sezione approfondisce il rapporto tra ricerca etnoantropologica e fonti, con gli interventi di Jean-Dominique Lajoux, Gianpaolo Fassino, Alexis Bétemps, Giuseppe Zaccaria. Documenti audiovisivi, musei, associazioni, *database*, acquisizione e consultazione dei dati, edizioni antiche, sono le 'fonti' imprenscindibili per ogni ricercatore e nello stesso tempo strumenti di trasmissione fondamentali del sapere. L'ultima sezione raccoglie riflessioni su musei ed ecomusei, patrimonio demoetnoantropologico, la loro memoria e il loro futuro, con contributi di Tiziana Mo, Bartolomeo Vaudano, Diego Mondo, Paolo Giardelli.
Un libro che ogni studioso dovrebbe sfogliare e consultare per scoprire il quotidiano nei villaggi della memoria che Piercarlo Grimaldi ha contribuito a farci scoprire. (*Annalisa Rascato*)

Pino Schirripa, *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*, Argo, Lecce 2015, pp. 206, 9788882341329

«Un libro è, per molti versi, un punto di approdo preceduto da molte tappe intermedie» (p.12). Con questa frase densa, Pino Schirripa, docente di antropologia medica e religiosa, antropologo africanista, studioso di sistemi medici comparati e di professionalizzazione dei saperi terapeutici tradizionali, ci offre immediatamente la chiave di accesso al suo prezioso volume. In esso l'autore raccoglie gli esiti di più indagini – «le tappe intermedie» – da lui svolte sul tema dei farmaci, nel corso di un ventennio, in luoghi, forme e prospettive differenti, riflettendo insieme sul modo i cui i suoi stessi interessi di ricerca si sono evoluti nel tempo. Il volume, che non è propriamente una monografia, è piuttosto il prodotto di ricerche sul campo condotte in Ghana, Italia ed Etiopia e mira a restituire la complessità dei giochi sociali e politici che ruotano intorno ai farmaci intesi come oggetti materiali e sociali. In ciò mostra assonanze, tra gli altri, con il pensiero di Allan Young, dichiarato punto di riferimento dell'autore. Affronta infatti, con un taglio molto originale, le varie tappe della vita di un farmaco che vanno dalla produzione, alla circolazione fino al consumo, analizzando, di volta in volta, il complesso intreccio di relazioni sociali, dimensioni simboliche ed economiche che vi ruotano intorno. La sua non è nemmeno un'etnografia multisituata nell'accezione che ne dà George E. Marcus nel suo "Ethnography in/of the world system. The emergence of multisited ethnography" apparso sull'*Annual Review of Anthropology*, vol. 24 del 1995 (pp. 95-11), perché - come Schirripa immediatamente chiarisce - non c'è stata sin dall'inizio l'intenzione di indagare uno specifico oggetto (i farmaci) nel suo articolarsi tra diversi contesti (Ghana, Italia, Etiopia). Quello che tuttavia è stato costante nel corso degli anni, attraverso una serie di esperienze "intermittenti", è soprattutto l'interesse per il farmaco come oggetto sociale. Perciò la migliore immagine in grado di chiarire il modo in cui tale lavoro è cresciuto nel tempo, come Schirripa ancora scrive, è offerta da una metafora usata da Martin Heidegger in un suo testo del 1950 intitolato *Holzwege* (Klostermann, Frankfurt am Main). Quest'ultimo, parlando del procedere del suo lavoro di filosofo, lo paragona all'incedere lungo gli *holzwege*, i sentieri che i boscaioli seguono per raccogliere la legna, ma che spesso, ricoperti di erbe, si interrompono nel fitto della vegetazione. Si tratta di *sentieri interrotti* – come Pietro Chiodi traduce il titolo del lavoro di Heidegger nell'edizione italiana apparsa nel 1968 per La Nuova Italia – che cominciano al limitare del bosco e, mano a mano che si inoltrano nel fitto della vegetazione, si perdono scomparendo quasi del tutto. Attraverso un'etnografia che diventa spesso il più minuta possibile, Schirripa riesce a indagare i farmaci come oggetti sociali per come si sono storicamente determinati e per come sono stati plasmati dalle forze sociali lungo un cammino complesso, non lineare, fatto di interruzioni improvvise come *sentieri interrotti*, di ritorni imprevisti, qualche volta di sviamenti che, tuttavia, proprio portando fuori strada, consentono pure di vedere le cose da una prospettiva diversa, illuminandole di nuovi e inattesi significati, producendo talvolta sorprendenti serendipità.

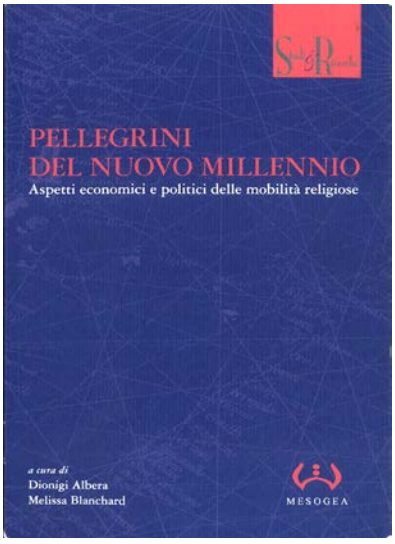
Il focus, come evidente dal titolo del lavoro, è quindi sui farmaci come oggetti materiali della cura, analizzati però criticamente nei diversi contesti quotidiani che ne tracciano il percorso di vita sociale: merce, prodotto, risorsa, possibilità, bene comune, patrimonio. Questi oggetti sociali vengono indagati evidenziando da un lato i paradossi della mercificazione della salute nel mondo contemporaneo caratterizzato da una pervasiva economia di stampo neo-liberista e dall'altro le resistenze a tale processo, considerando la più generale cornice della crisi dei sistemi sanitari in un'ottica di medicina globale. Ma che cosa è un farmaco? Schirripa lo definisce come una sostanza, o un insieme di sostanze, che – all'interno di una precisa comunità e in un definito momento storico – viene percepito come efficace per contrastare, e in alcuni casi risolvere, ciò che viene considerato come "malattia" in uno specifico contesto. Il farmaco, quindi, nella sua tangibilità e materialità, costituisce un segmento importante e significativo dell'intero processo terapeutico. Schirripa, anche per mezzo di un costante e fecondo confronto con Tullio Seppilli, a cui come maestro è dedicato il volume, riesce a focalizzare meglio la questione della definizione del farmaco proprio insistendo, in questo caso, sulla sua materialità. Quest'ultima è infatti il vettore di azioni e pratiche sociali complesse, in grado di rimandare a più generali questioni intorno alla circolazione locale e globale di idee, valori e pratiche politiche. L'assunzione di un farmaco è infatti l'ultimo atto di una serie di azioni che hanno una natura sostanzialmente sociale. La varietà dei percorsi terapeutici, di cui l'assunzione stessa del farmaco è parte, dipende, secondo l'auto-

re, da molti differenti fattori quali orizzonti ideologici, compatibilità dei quadri culturali, problemi strutturali ed economici, quindi dalle condizioni materiali dell'esistenza e dalle ineguaglianze nell'acceso alle cure, facendo così eco, in modo originale, alle riflessioni di Didier Fassin (*L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, PUF, Paris, 1996) e Paul Farmer (*Pathologies of power: Health, human rights, and the new war on the Poor*, University of California Press, Berkeley, 2003). L'autore riesce a restituire al lettore, molto chiaramente, quella complessità di giochi sociali e politici che si intrecciano, tra efficacia terapeutica, efficacia simbolica ed efficacia sociale, intorno al farmaco, oggetto oramai di ampia analisi nell'ambito di un'antropologia medica critica.

Schirripa, attraverso l'indagine etnografica in tre differenti campi, con la sua pratica descrittiva e non normativa, come Didier Fassin sottolinea in *Ripoliticizzare il Mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale* (Ombre corte, 2014), restituisce inoltre, al lettore, la doppia consapevolezza del fatto che in quanto parte del "campo" che analizza, l'antropologo ha un ruolo "perturbatore" della realtà che indaga, ma ne è anche perturbato. In questo modo mostra molto bene che nel rapporto con il "campo" che indaga, l'antropologo ne è anche sostanzialmente parte e come tale partecipa alla sua costruzione e alle conseguenti poste in gioco politiche in atto. In quest'ottica ci ricorda quanto sia importante prendere pienamente e consapevolmente parte al "campo" cui si appartiene, "farsi partigiani", riconoscendo le passioni intellettuali che guidano la ricerca. *Ripoliticizzare il Mondo*, per esempio, significa per Fassin spostare lo sguardo dalle forme della politica, cioè istituzioni, partiti ed elezioni, alla sua stessa materia, la vita, il corpo, la morale, perché la politica è ciò che trasforma le vite, agisce sui corpi, mette in moto la morale. Così, la complessa questione della democrazia non si pone più soltanto in termini di rappresentanti e di governanti, ma innanzitutto di giustizia e di uguaglianza, di risposta ai problemi della disoccupazione, migrazione e della povertà, di trattamento degli stranieri e delle minoranze, di riconoscimento delle forme di violenza e dominazione esercitate all'interno della società stessa e anche nel rapporto con i paesi del cosiddetto Sud del mondo, di attenzione ai processi di cura e alla possibilità di un accesso democratico ad essi. A proposito di studi antropologici intorno al corpo e ai processi di cura e di consapevolezza politica della pratica antropologica, Schirripa, come si legge dal suo volume, ha lavorato in Ghana tra il 1989 e il 2005. Qui si è occupato di professionalizzazione della medicina tradizionale e di rapporti tra i diversi attori sociali nel campo di forze delle terapie. Si è trovato così subito in contatto con gli oggetti materiali della cura attraverso i mercati in cui venivano venduti i farmaci tradizionali, intesi come composti erboristici parte delle pratiche di cura dei guaritori. I farmaci rappresentano nella circostanza della ricerca di campo in Ghana un'occasione per studiare i rapporti di forza tra i vari attori sociali dell'arena indagata e quindi un punto di osservazione privilegiato per analizzare i processi di professionalizzazione, senza trascurare interessanti dinamiche come l'"indigenizzazione" di alcune pratiche biomediche e la "patrimonializzazione" di saperi e pratiche mediche tradizionali, ivi inclusi i farmaci stessi. Tra il 1998 e il 2003 l'Autore ha fatto ricerca anche in Italia, in un'industria farmaceutica. In questo caso si è trattato di una vera e propria indagine incentrata sul farmaco, avendo come focus la genesi del farmaco stesso, piuttosto che la sua commercializzazione o produzione, all'interno delle complesse dinamiche in cui è inserita, fatte di precise strategie di mercato e di commercializzazione, con analisi in termini di costi, benefici, investimenti e ovviamente di tempi. Infine dal 2007, come direttore della Missione Etnologia Italiana in Tigray, Schirripa ha potuto svolgere un lavoro a più ampio raggio a Mekelle, la capitale dello stato Federale del Tigray in Etiopia, sui farmaci tradizionali all'interno di un complesso, stratificato e multiforme sistema medico come quello etiope, influenzato dalla medicina greca, ebraica e araba. In particolare, ha rivolto la sua attenzione alla formazione del sapere dei terapeuti e alla loro produzione di farmaci, studiando le forme e i modi di circolazione, analizzando inoltre altre figure, spesso trascurate dalla letteratura, quali le venditrici di erbe dei mercati, senza dimenticare poi come da parte dei clienti, all'interno di una più ampia arena delle terapie, vengano utilizzati e percepiti tali farmaci. Sempre in Etiopia, oltre a cogliere alcuni paradossi dell'aiuto umanitario internazionale, ha indagato infine anche la distribuzione dei farmaci di sintesi, quelli della biomedicina, con particolare interesse agli attori sociali coinvolti, alle dinamiche e transazioni simboliche, sociali e politiche attivate. Proprio con riferimento al campo della ricerca a Mekelle illuminanti appaiono, per esempio, per tutto quanto detto a proposito del carattere sociale e culturale della malattia e dei processi di cura, le riflessioni condotte da Schirripa intorno al valore tattico delle scelte di Melat, una donna tigrina di 65 anni, all'interno di un complesso scenario in cui alcuni attori hanno il potere di definire gli spazi e possono dunque ricorrere a strategie, mentre altri si muovono negli interstizi e possono al più utilizzare tattiche, in assenza di potere. Melat è vedova e vive con due figlie e alcuni nipoti in un quartiere in via di sviluppo di Mekelle, all'interno di un campo in cui altre forze hanno il potere di definire gli spazi. Come capofamiglia utilizza modi differenziati per tentare di curare i suoi nipoti (l'una sieropositiva, l'altro con un handicap fisico e mentale dovuto a un problema neonatale), muovendosi tattica-

mente, perché gioca negli interstizi e approfitta delle giuste occasioni per utilizzare le regole imposte dagli altri per curare i suoi interessi e quelli della sua famiglia. Ovviamente l'azione tattica di Melat, come quella di ogni altra persona, può essere compresa adeguatamente solo considerando la specificità e la complessità del contesto, con i suoi giochi politici ed economici, in cui viene prodotta.

In definitiva, con questo libro, Schirripa, a partire dai tre campi di ricerca descritti, distanti e differenti e dai proficui *sentieri interrotti* che ne derivano, riflettendo lucidamente sulla sovrapposizione fra meccanismi di commercializzazione e dinamiche di valorizzazione culturale dei farmaci, ci aiuta a cogliere in modo chiaro, facendo anche uso dei concetti di cittadinanza biologica e sanitaria, sia la complessa questione delle ineguaglianze nell'accesso alle cure, sia i tanti paradossi dell'aiuto umanitario internazionale, offrendo infine, nell'attuale scenario della crisi globale, un contributo significativo al dialogo fra scienze umane/sociali e scienze biomediche, nell'ambito del dibattito interdisciplinare sui temi della salute come diritto fondamentale e come bene comune. (*Eugenio Zito*)



Dionigi Albera, Melissa Blanchard (a cura di), *Pellegrini del Nuovo Millennio. Aspetti economici e politici delle mobilità religiose*, Messina, Mesogea 2015, pp. 295 ISBN 9788846921444

Il libro, curato da Dionigi Albera e Melissa Blanchard, ha come obiettivo quello di proporre al panorama italiano uno scorcio della situazione attuale sugli studi etnografici intorno al tema del pellegrinaggio. Per far ciò, il volume si compone di un'introduzione, redatta dai due curatori, all'interno della quale si tratteggiano i caratteri legati al fenomeno della mobilità religiosa, e da una cospicua parte etnografica, dove undici autori si susseguono nell'illustrare, solcando geografie e contesti differenti, che cosa significhi lavorare sul tema del pellegrinaggio religioso all'interno del bacino del Mediterraneo contemporaneo. In questo modo, il lettore può compiere un viaggio attraverso paesi diversi (Marocco, Algeria, Tunisia, Spagna, Francia, Italia, Albania, Grecia, Turchia e Israele) nei quali il tema del viaggio spirituale si colloca all'interno di contesti nazionali, culturali e confessionali differenti. Il punto centrale della prospettiva adottata dai vari autori è, oltre all'approccio prettamente etnografico, la chiara affermazione che il pellegrinaggio è una manifestazione dell'agire sociale il cui operare spazia ben al di là del ristretto campo della pratica religiosa. Studiare il pellegrinaggio, per gli autori delle etnografie come per i curatori del testo, significa analizzare un fenomeno le cui diramazioni toccano ambiti svariati, che vanno dall'economia, alla politica, alla storia, alla costruzione nazionale. Partendo dell'idea di compiere, oltre a un "antropologia del pellegrinaggio" una "antropologia attraverso il pellegrinaggio (Simon Coleman, "Do You Believe in Pilgrimage? Communitas, Contestation and beyond", in *Anthropological Theory*, 2(3): 355–368), gli autori vogliono dimostrare come lo studio di questo fenomeno possa restituire una visione più chiara e densa di molti aspetti che caratterizzano le società mediterranee contemporanee. Il pellegrinaggio, come si vedrà, costituisce così un punto di vista privilegiato per studiare aspetti del vivere sociale che vanno ben oltre l'analisi della pratica religiosa. Fra i temi che vengono affrontati nei vari contributi, alcuni emergono con più forza di altri. Primo fra tutti quello della mobilità, superando la dicotomia tra sedentarietà e mobilità e oltrepassando la rigida categorizzazione che mira a distinguere fra le migrazioni (legate ad obbiettivi economici), il turismo (contraddistinto da finalità edonistiche) e il pellegrinaggio (orientato da motivazioni religiose). In questo modo i confini fra le varie forme di movimento vengono meno per porre l'accento sulla fluidità delle categorie con le quali si designa normalmente il tema della mobilità. Grazie all'approccio etnografico, gli autori restituiscono i comportamenti e le ibridazioni che vengono attuate dagli attori sociali, come si può chiaramente intravvedere nei contributi etnografici di Melissa Blanchard, Giulia Fabbiano, Lisa Montmayeur-Deheurles, Roberta Ricucci e François Cazaux.

Un altro tema centrale attorno al quale ruotano i contributi di questo volume è quello riguardante gli aspetti materiali e le logiche di mercato inerenti al fenomeno del pellegrinaggio religioso. Nel libro è infatti sottolineato a più riprese quanto i pellegrinaggi abbiano conseguenze importanti sul piano dell'economia, sia per quel che concerne le attività terziarie indotte, sia per quel che riguarda la professionalizzazione degli accompagnatori che si offrono per prestare aiuto e sostegno nell'organizzazione del viaggio stesso. Questi aspetti sono particolarmente evidenziati all'interno delle etnografia di Michael A. Di Giovine come nel contributo di Katia Boissevain, Manoel Pénicaud e Jackie Feldman.

Infine, un tema centrale del libro è quello che concerne le implicazioni politiche e le dinamiche identitarie che lo studio dei pellegrinaggi ine-

vitabilmente attraversa. In quanto movimenti di massa, essi, come scrivono i due curatori, «si prestano particolarmente bene a definire delle identità collettive e a imprimerle, per così dire, nel territorio», nutrendo un senso di appartenenza comune e accentuando le frontiere dell'alterità. Alterità che, come il volume mostra chiaramente, spesso assume i contorni di una diversità religiosa, che può trovarsi al cuore stesso dei pellegrinaggi studiati. La frequentazione interreligiosa all'interno del bacino del Mediterraneo è un fenomeno che è stato trascurato per lungo tempo, per poi essere al centro di un recente studio (Dionigi Albera e Maria Couroucli, eds., *I luoghi sacri comuni ai monoteismi: tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, Morcelliana 2013), e di svariate ricerche che ne hanno confermato la presenza empirica, spesso risalente ai secoli passati. Sembra infatti che le trasgressioni dall'esclusivismo monoteista non siano mai state un'anomalia e che i devoti di religioni diverse fossero pronti a presentare le loro richieste di aiuto sovrannaturale a santuari gestiti da un'altra religione, se questi godevano di una reputazione di efficacia. I contributi di André Juillard e di Antonio Maria Pusceddu ne sono un chiaro esempio.

Attraverso questo libro, insomma, si cerca di rimettere al centro il valore di una pratica etnografica che utilizzi l'immersione partecipativa per restituire complessità alla realtà studiata, evidenziandone gli sviluppi e gli effetti sulla società più in generale. Ne appare un quadro all'interno del quale risulta evidente la vitalità del fenomeno della mobilità religiosa e la capacità, da parte dei pellegrini, di adattarsi ai cambiamenti storici, nazionali e tecnologici che hanno toccato l'inizio del XXI secolo. (*Nora Demarchi*)

Francesco Faeta, *Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones*, San Soleil Ediciones, Vitoria-Gasteiz, Buenos Aires, 2016, pp. 278 ISBN 9788494448461

Il volume riunisce quattro saggi dell'antropologo italiano Francesco Faeta, tradotti in castigliano, con fedeltà ed eleganza, da Ander Gondra Aguirre – antropologo e storico dell'arte, co-fondatore e direttore del *Centro de Estudios de la Imagen Sans Soleil*, e del progetto editoriale *Sans Soleil Ediciones*, focalizzato sullo studio dell'immagine da una prospettiva multidisciplinare. Tre di essi sono già stati pubblicati in Italia e sono relativi al territorio calabrese, mentre il quarto, fino a oggi inedito, nasce da una ricerca etnografica ancora in corso in un piccolo centro lombardo. Sulla base di una prolungata ricognizione sul terreno, di una cospicua raccolta di dati, di un sapiente uso delle fonti demologiche e storiche, il libro apporta un importante contributo scientifico agli studi sull'antropologia religiosa e sulle arti visive in ambito spagnolo e latinoamericano. Denominatore comune dei saggi sono le immagini sacre, il modo in cui esse vengono manipolate e ostentate nel contesto festivo, rispondendo ai legami tra la visione e la memoria, alle trasformazioni del culto dei morti nell'ultimo cinquantennio, ai complessi e oscuri significati retrostanti a un pellegrinaggio mariano, alle relazioni di senso tra una rappresentazione vivente di oggi e una sacra rappresentazione scultorea di ieri.

Il primo saggio, intitolato *Visión, semejanza, memoria. Simulacros y prácticas rituales* è dedicato al ruolo dei simulacri sacri, spesso legati a un immaginario leggendario, nell'ambito delle feste quaresimali del Mezzogiorno italiano, in particolare in Calabria, terreno privilegiato dell'Autore, nel caso paradigmatico di Nocera Terinese. Cresciuta la loro rilevanza sotto l'impulso della Controriforma e del Barocco, i simulacri e le immagini sacre sostanziano l'universo simbolico e il nucleo rituale attorno cui si muovono le feste religiose. L'Autore, sottolineando l'aspetto eidetico di tali manufatti, analizza dettagliatamente i processi di manipolazione a cui sono accuratamente sottoposti dagli attori sociali e la loro collocazione all'interno di varie dinamiche della visione. Nel contesto rituale e festivo, l'osservazione di un simulacro sacro è oggetto di un complesso lavoro di definizione, di negoziazione e di interscambio tra gruppi, persone, famiglie ed è pertanto strettamente collegata alla memoria e ai meccanismi del ricordo, concretandosi in una grammatica rituale che sostiene e anima, per l'appunto, le pratiche sociali. Nozioni quali *visión, semejanza* e *memoria* costituiscono dunque le chiavi per interpretare questi processi di manipolazione.

Nell'area calabrese, alle soglie di Conflenti (paese in provincia di Catanzaro) sorge il santuario della Madonna della Quercia, oggetto del secondo saggio, intitolato *La madre de fuera. Un peregrinaje en Calabria*. Sul finire del mese di agosto, la statua della Madonna è al centro della processione che anima le strade del paese, favorendo i processi di negoziazione e di manipolazione tra i nativi ma convertendosi, al contempo, in una meta di pellegrinaggio per gli abitanti dei paesi

limitrofi. Sulla base di fonti bibliografiche settecentesche, delle fonti demologiche calabresi dalla seconda metà dell'Ottocento a oggi e delle testimonianze orali raccolte sul terreno, Faeta fa emergere la complessa stratificazione simbolica che mette in relazione figure femminili sovrannaturali (*fate*, *magare*, *fantastiche*, *puppiddrhe*), protagoniste di un sistema di credenze consolidato nell'immaginario popolare, con la Madonna della Quercia e con l'ambiente salvifico del suo santuario. Lasciamo che sia lo stesso Autore a spiegarci l'importanza dei processi di costruzione e di stratificazione simbolica accumulatisi su una determinata pratica rituale, fino a trovare appunto nel simulacro sacro e nelle pratiche rituali a esso connesso la sua sintesi: «De este modo, un peregrinaje actual puede manifestarse como resultado de una artificiosa operación de manipulación y reducción, como desenlace de una drástica intervención de control de la estratificada complejidad del símbolo, en la perspectiva del dominio del imaginario y de la llamada al orden de las masas que lo animan» (p. 63).

Tras el silencio de los cementerios. Duelo y luto en el Mezzogiorno contempóraneo italiano è il titolo del terzo saggio, frutto delle ricerche realizzate in cimiteri italiani ed europei, con particolare attenzione al cimitero di Săpanţa, Maramureş, in Romania, al cimitero parigino di Montparnasse, al cimitero protestante degli Inglesi e del Campo Verano a Roma e a quelli compresi in un'ampia area centrale della Calabria. Confrontando i contesti rurali con i contesti urbani di grandi centri della società occidentale contemporanea, con sistematici rilievi etnografici sui cimiteri, sulle sepolture, sull'iconografia funebre, Faeta conduce un'attenta analisi della dimensione funebre calabrese e del modo di concepire la morte, il lutto e il cordoglio. Il saggio esplora le trasformazioni intervenute rispetto agli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, laddove una nuova struttura urbanistica dei cimiteri ha influito sui regimi comunicativi e sulle pratiche di commemorazione del defunto. La morte – non più intesa come un peregrinare incerto e pericoloso – ha oggi bisogno di un luogo stabile e sicuro: ma ciò provoca una forte riduzione del rapporto vivi-morti, sostituisce la confusione e il *caos* al silenzio e coinvolge in misura minore la fotografia nelle pratiche cerimoniali.

Nel quarto saggio, infine, l'Autore raccoglie i primi ma già strutturati e approfonditi risultati di una ricerca, tuttora in atto, relativa alla *performance* rituale della Passione – denominata localmente *Santa Crus di Shervè* e celebrata ogni dieci anni – nel paese di Cerveno, una località del territorio bresciano accuratamente descritta secondo precisi criteri etnografici nel primo paragrafo del saggio, intitolato *Espacios*. In questo paese della Val Camonica, un gruppo scultoreo realizzato nel XVIII secolo da Beniamino Simoni e collocato in una cappella al di fuori dello spazio urbano del paese, costituisce il nucleo rituale della manifestazione festiva che accende l'immaginario collettivo attuale attivando processi di costruzione della località (termine secondo Faeta preferibile a quello di comunità). Il gruppo in questione, raffigurante la Via Crucis, affianca alla tecnica costruttiva dei Sacri Monti elementi caratterizzanti suoi propri ed è, a sua volta, costruito sulla base delle narrazioni del passato, così da diventare un asse prospettico e un punto di relazione tra il passato e il presente, come l'Autore mette in luce nei paragrafi intitolati *Tiempo 1⁰: Voces y imágenes del pasado* e *Tiempo 2⁰: Voces y imágenes del presente*. Interagendo dialetticamente, queste narrazioni scandiscono, analizzano, interrogano, per l'appunto, i tempi passati e presenti, le voci di ieri e oggi, secondo il criterio metodologico dell'«etnografía remota», adottato da Faeta come scommessa euristica di una ricerca antropologica abile a fronteggiare la problematica continuità-discontinuità dei fenomeni rituali rispetto al concetto di tradizione.

Nel *Tiempo 1⁰: Voces y imágenes del pasado*, l'Autore ci restituisce i momenti iniziali e le dinamiche di costruzione che presiedono la realizzazione del gruppo scultoreo della Via Crucis, attraverso un attento recupero delle fonti storiche e storiografiche. Ritornano così le voci di un passato prossimo (donde emerge la predicazione esemplare del frate francescano Leonardo da Porto Maurizio) e le tensioni religiose che caratterizzavano il paese tra il XVII e XVIII secolo. Una profonda analisi dell'emblematica figura dello scultore Simoni e della sua opera ricompone, inoltre, il retroterra sociale e religioso sul quale oggi si costruiscono le dinamiche politiche e l'immaginario collettivo inerenti alla rappresentazione popolare vivente della *Santa Crus di Shervè.*

Nel *Tiempo 2⁰: Voces y imágenes del presente,* Faeta individua (attraverso l'osservazione diretta sul terreno, lo studio delle fonti orali e scritte contemporanee, l'applicazione di un'etnografia del presente alla percezione dell'opera di Simoni nella dimensione quotidiana e sociale di Cerveno e nella fenomenologia della rappresentazione della Passione) le relazioni tra l'ottocentesca Via Crucis e la contemporanea *Santa Crus di Shervè,* tra il momento festivo e la rappresentazione artistica, tra passato e presente, delineando il profilo di un'autonomia locale e mettendo in evidenza legami politici e sociali non presenti in altri contesti festivi.

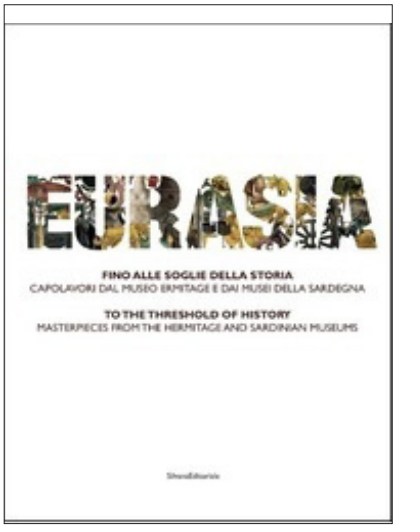
Fiestas, imágenes, poderes. Una antropología de las representaciones, brevemente e autorevolmente presentato per i lettori di lingua castigliana da Néstor García Canclini e da José Luis Alonso Ponga, è in definitiva un'opera antropologica che vuole presentare al lettore e allo studioso ispano-americano, in una dimensione diacronica (tempi diversi di ricerca sul terreno) e in una dimensione sincronica (differenti aree geografiche e culturali italiane comprese nel più grande ambito dell'Europa meri-

dionale), le riflessioni antropologiche scaturite dall'analisi delle immagini e delle rappresentazioni che si producono nei contesti sociali come strumento di relazione politica. Come Faeta ha potuto constatare nel corso di una lunga esperienza etnografica informata alla lezione di Ernesto de Martino, rito e festa costituiscono gli ambiti privilegiati di espressione delle immagini e delle rappresentazioni che esse generano, mettendo in atto differenti meccanismi di costruzione identitaria e sociale delle località. Per questa via, il libro mostra l'importanza di relazioni nuove tra antropologie spesso estranee al *main stream* per quell'arricchimento dello studio sulle immagini cui hanno contribuito autori quali Georges Didi-Huberman, David Freedberg, Ernst H. Gombrich già pubblicati in lingua spagnola nella medesima collana che oggi accoglie questo prezioso e innovativo volume. Segno di un'attenzione alla nostra antropologia, sul piano internazionale, non certo frequente. (*Silvia Lipari*)

Fulvia D'Aloisio, Simone Grezzi (a cura di), *Antropologia della crisi. Prospettive etnografiche sulle trasformazioni del lavoro e dell'impresa in Italia*, Torino, L'Harmattan Italia 2016, pp. 242 ISBN9788878922914

Nel volume collettaneo *Antropologia della crisi*, curato da Fulvia D'Aloisio e Simone Ghezzi, i temi del lavoro in Italia e della crisi economica successiva al 2007 sono affrontati in una prospettiva che tiene conto delle trasformazioni in atto a scala locale, sullo sfondo delle trasformazioni neoliberiste globali. I saggi contenuti nel volume presentano una serie di case-studies che ripercorrono in termini etnografici alcune aree italiane e alcuni settori produttivi: Michele Filippo Fontefrancesco sul distretto orafo di Valenza, Michael Blim sul distretto calzaturiero marchigiano, Simone Ghezzi sul mobile d'arte in Brianza, Francesco Zanotelli sul distretto del caravan in Val d'Elsa, Fulvia D'Aloisio sull'industria automobilistica Fiat-Chrysler a Melfi, Francesco Bogani sul terziario del trasporto merci su gomma. Le etnografie presentate, fondate sulla documentazione minuta delle esperienze di imprese e lavoratori di vari comparti, hanno consentito agli autori di scendere nel profondo della realtà italiana, da nord a sud, portando alla luce aspetti quali: la scomparsa di mansioni, la ridefinizione di ruoli, la rottura della trasmissione di saperi e attività, la disillusione per le promesse della grande industria, il restringersi degli orizzonti materiali di vita.

L'economista Andrea Fumagalli, nel saggio conclusivo del volume, offre invece una cornice esplicativa della crisi dell'impresa italiana e degli effetti controversi della precarizzazione del lavoro sullo sviluppo e il consolidamento delle imprese stesse. Dal punto di vista antropologico, si configura l'articolarsi di una crisi che dal piano economico assume connotati squisitamente culturali. Le strategie di reazione adottate, quali l'ammodernamento tecnologico e l'espansione delle quote di mercato, si sono mescolate a strategie di tipo più "tradizionale", come il supporto parentale o, all'opposto, il distanziamento da attività imprenditoriali familiari, tramandate nella discendenza, in direzione di un terziario avanzato. L'interrogativo antropologico, in una prospettiva riconducibile alla teoria di E. de Martino, concerne il dispiegarsi di una crisi economica che è anche crisi culturale, crisi di saperi e competenze, di ruoli e mansioni, di attività produttive familiari, di orizzonti materiali di vita ma anche di meccanismi di identificazione col lavoro; ma l'analisi concerne anche la ricerca e la costruzione di nuovi possibili orizzonti di riscatto, di valori e riferimenti in grado di consentire il superamento di un presente angosciante. È infatti il senso stesso del lavoro, i suoi significati e il suo valore a modificarsi radicalmente, comportando come principale conseguenza la riduzione della possibilità di agire sugli eventi da parte dei lavoratori e l'incremento della precarietà.



Marco Edoardo Minoja, Anna Maria Montaldo, Yuri Piotrovskij (a cura di), *EURASIA. Fino alle soglie della Storia. Capolavori dal Museo Ermitage e dai Musei della Sardegna/ To the Threshold of History. Masterpieces from the Hermitage and Sardinian Museums*, Catalogo della mostra, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, 2016, pp. 232, ISSN 9788836633135.

1. *Il simile e il diverso: culture materiali e immaginari*

Ai confini del mondo

Nata da un progetto del Comune di Cagliari – Musei Civici e del

Museo Statale Ermitage di San Pietroburgo, insieme con il Mibact – Soprintendenza Archeologia della Sardegna e il Polo Museale della Sardegna, e con i contributi della Regione Autonoma della Sardegna e della Fondazione Banco di Sardegna, la mostra temporanea di rilevanza internazionale *EURASIA. Fino alle soglie della storia*, aperta dal 22 dicembre 2015 al 29 maggio 2016 presso il Palazzo di Città a Cagliari, mette insieme, per la prima volta, centinaia di reperti provenienti dal Museo Ermitage, dai musei della Sardegna e da altri della penisola italiana. Sono manufatti che testimoniano le culture materiali di gruppi umani vissuti nella preistoria e protostoria (dal Neolitico all'Età dei metalli, dal V al I millennio a.C.), in territori molto distanti fra loro che, nella Grecia arcaica, erano immaginati presso i confini del mondo: l'isola di Sardegna e il Caucaso con le sconfinate steppe euro-asiatiche.

L'esposizione, progettata e curata da Marco Edoardo Minoja (Soprintendenza Archeologia della Sardegna), da Yuri Piotrovsky (Museo Statale Ermitage) e da Anna Maria Montaldo (Musei Civici di Cagliari), è suddivisa in quattro sezioni tematiche (Tutti*Giorni*, Rivoluzione*Metalli*, Potere*Vanitas*, Bove*Machina*), che propongono oggetti del vivere quotidiano (arnesi da lavoro, vasi, statuette femminili), prodotti ottenuti attraverso la forgiatura grazie all'acquisizione delle conoscenze metallurgiche (armi, utensili e monili), oggetti-simbolo del potere e del lusso (emblemi del comando e gioielli), e reperti che rimandano al ruolo fondamentale giocato dal rapporto uomo-animale nell'evoluzione culturale e in particolare tecnica (rappresentazioni di animali e modellini di carri). Nell'allestimento, la cui direzione artistica è dello scenografo e stilista Angelo Figus, si accompagna l'esposizione dei reperti con installazioni multimediali dedicate ai processi evolutivi che gli oggetti testimoniano.

Il catalogo della mostra, che accoglie contributi di archeologi, storici dell'arte, antropologi ed economisti, offre, inoltre, una pluralità di punti di vista e di linguaggi, come è opportuno quando si studiano le differenze e le somiglianze dei modi di vivere del presente e del passato, anche quello più lontano.

L'accostamento, in questa esposizione cagliaritana, dei manufatti prodotti dal saper fare di gruppi umani vissuti a così grande distanza incoraggia il visitatore a individuare ciò che li accomuna nei modi di vivere, a fare il gioco della somiglianza e della differenza, a confrontarsi con quei passati e, magari, a rimettere in discussione immaginari e visioni proprie o altrui, di ieri o di oggi. Una sfida, pertanto, quella di questa mostra che mira a farci riflettere sui nostri sensi comuni sull'alterità storica, geografica, culturale, a cercarvi somiglianze e differenze.

Al di là della Storia

È proprio di un senso comune ancora molto diffuso, come era consuetudine dei modi scientifici ottocenteschi e non di rado anche del primo Novecento, immaginare che le lontananze geografiche e temporali siano abitate da gruppi umani e realtà culturali immobili, in un certo qual modo fuori dalla storia e dai suoi sconvolgimenti, prive quindi di una loro dinamica interna, se non dovuta ad apporti o influenze esterne, da cui visioni diffusioniste, *ex oriente lux*, indoeuropeiste, e così via. Una concezione 'primitivistica', antitetica alla concezione propria del positivismo, 'modernistica', secondo una idea evoluzionistica che offre una visione sintetica, ma anche riduzionistica, delle attività umane come industria e una immagine ottimistica del divenire storico come inarrestabile progresso.

Indagare il lontano passato vuole anche dire occuparsi della storia delle origini, come radici, come costruzione odierna dei nostri sensi di identità. Così il lontano passato, selezionato, costruito e immaginato, si fa memoria culturale, per esempio in funzione contrappresentistica, quale mondo incorrotto, libero, pacifico ed egualitario, seppur primitivo, e anche (o invece), quale mondo di giganti ed eroi, in funzione di un presente da riscattare, per una affermazione sociale e culturale. È questo il caso dell'attuale, e anche novecentesca, rivisitazione del passato in modi più o meno archeo-mitici in uso in Sardegna, come in altri luoghi, ma forse qui e ora più che altrove e in altri tempi. A questa modalità ricostruttiva del passato si può ricondurre anche il curioso atteggiamento di molti visitatori sardi di questa mostra, "tutti interpreti dell'archeologia", che chiedono alle guide i significati anche di piccoli segni che essi notano sui reperti, come ha rilevato con una certa meraviglia la curatrice Anna Maria Montaldo in occasione della presentazione del catalogo. Perché in quest'isola è pratica odierna il cercare sensi e individuare segreti ed enigmi di un passato arcaico, un'archeologia del mistero, tanto di moda anche in trasmissioni televisive, che si accompagna a una letteratura locale che coltiva il mito della Sardegna come isola sacra costellata da migliaia di nuraghi protostorici, ora immaginati come templi ora come osservatori astronomici, oppure abitati da giganti. Cultori locali inventano anche scritture nuragiche che ritengono di aver individuato e tradotto, mentre l'archeologia ufficiale, ancora una volta, è accusata di occultare e misconoscere l'importanza del passato glorioso dei nuragici. Un immaginario umano a misura di Sardegna, ma anche di una sofferta e problematica identità isolana.

Da una parte, dunque, il senso comune, colto e non colto, ci propone costanti e continuità inalterate dalla preistoria fino ai nostri giorni: continuità immaginate che rivelano una concezione di fondo immobilistica della storia. Dall'altra si immaginano discontinuità e cesure che costruiscono irriducibili alterità, per cui la preistoria, come ci rivela la sua stessa categorizzazione 'scienti-

fica' come pre-istoria, è pensata così diversa da tutte le epoche successive, da essere posta al di là della Storia, della civiltà, di ciò che pensiamo 'Umano' per eccellenza perché documentato dalla scrittura, fino ad essere confinata in una natura quasi senza cultura. E con la preistoria, a lungo, si sono collocati fuori dalla storia tutti quei gruppi umani che non usavano la scrittura, i 'popoli senza storia', i 'popoli di natura', che comprendevano anche le classi strumentali e subalterne dell'Europa, gli 'umili' e analfabeti, quelli che lo storico Marc Bloch chiamava "i muti della storia". A raccontarci di tutti costoro può essere proprio la storia della cultura materiale, quando non si riduce semplicemente all'analisi degli artefatti umani, ma comprende lo studio dell'insieme delle attività umane, dei processi di produzione e di riproduzione della vita materiale delle società, e quindi del fare e dei saper fare e delle modalità sociali e storiche in cui il fare umano e i saper fare si esplicano. Queste considerazioni ci portano a riflettere sulla grande rivoluzione culturale compiutasi nei primi decenni del Novecento, quando in Russia è stato introdotto per la prima volta (1919), in ambito accademico, lo studio della storia della cultura materiale, e quando la scuola storiografica sorta intorno alla rivista francese *Annales d'histoire économique et sociale* (1929) inserì nello studio della storia l'analisi dei sistemi di produzione, di distribuzione e consumo, l'attenzione alla tecnologia, alla cultura materiale, e lo studio dei modi di vivere delle grandi masse analfabete dei contadini produttori, del mondo rurale.

Lo studioso, quindi, oggi non si concentra più esclusivamente sull'analisi di un artefatto in quanto oggetto di particolare pregio e fattura, prezioso e bello esteticamente, bensì in quanto espressione di ruoli e poteri esibiti in società più o meno gerarchizzate anche della preistoria e protostoria, e soprattutto presta attenzione all'immensa produzione comune e quotidiana di artefatti e utensili che accompagnano la vita dei gruppi umani nel più lontano passato come nei giorni nostri.

Con questo atteggiamento è utile avvicinarsi ai manufatti della mostra, nella quale si espongono artefatti in quanto memorie di saperi tecnici, di gesti tradizionali ed efficaci, di usi e consumi, elaborati in luoghi distanti e lontani nel tempo, e nei quali sembra ora di ritrovare nelle somiglianze, ora di perdersi nelle differenze.

La Sardegna e le terre del Caucaso sono zone di importanti giacimenti minerali, luoghi in cui si svilupparono società dinamiche inserite in una fitta rete di scambi e con sistemi di produzione che prevedono attività di alta specializzazione nella lavorazione delle varie materie prime. Si tratta di comunità con organizzazioni sociali anche molto differenti, pronte comunque a sviluppare i saperi legati alla metallurgia, o a recepirli e a farli propri con nuove sperimentazioni in base alle risorse del proprio territorio.

Miti di un 'altrove'

Le terre bagnate dal Mediterraneo e quelle del Caucaso sono luoghi collegati, anche nelle narrazioni mitiche, alle prime esplorazioni e alla ricerca dei metalli. Due noti miti occidentali ci hanno accompagnato nella costruzione dell'immagine delle origini dell'umanità e dei primi contatti culturali: il mito di Prometeo e quello argonautico di Giasone e Medea.

L'acquisizione umana del sapere tecnico connesso alla metallurgia nello sguardo mitico che ci ha lasciato il mondo antico mediterraneo, e in particolare greco, è dovuta al generoso gesto di Prometeo, il Titano che rubò il fuoco agli dei e lo donò agli uomini consentendo loro l'accesso alla civiltà, ma scatenando la collera di Zeus, che fece incatenare Prometeo in una rupe del Caucaso, nella regione della Scizia, ai confini del mondo. La vicenda mitica di Prometeo, ora eroe culturale, ora lui stesso artefice del genere umano, ci rivela l'antica consapevolezza che l'acquisizione della scienza tecnica e del fuoco, della *sophia* applicata alla *techne,* avesse consentito agli uomini di differenziarsi dagli altri animali. Idea che si accompagna a quella che gli esseri umani non siano stati dotati fin dalle origini del necessario per la loro sopravvivenza, una carenza di difese naturali alla quale solo la scienza tecnica e altri doni divini hanno potuto porre rimedio, come racconta il filosofo Platone nella sua versione del mito prometeico. Una immagine di umanità, quella legata ai temi della incompletezza biologica degli uomini e al loro completarsi con la cultura, l'educazione e le tradizioni tecniche, carica di significati antropopoietici, e che ritorna più volte nel pensiero occidentale lungo i secoli, passando da Padri della Chiesa (Tommaso d'Aquino) a esponenti dell'Umanesimo e del Rinascimento (Pico della Mirandola), fino a giungere nell'età moderna (Johann G. Herder) ed essere infine ripresa da antropologi culturali contemporanei (Clifford Geertz e Francesco Remotti).

La regione del Caucaso e le rive orientali del Mar Nero ritornano anche nel mito degli Argonauti che, al seguito di Giasone, sulla nave Argo si spinsero fino alle lontane contrade della Colchide per conquistare il Vello d'oro, custodito dal re Eeta, padre di Medea. Un mito che conserva la memoria di attività esplorative forse protostoriche e che ci svela le prime protocolonizzazioni corinzie, euboiche e milesie nell'area pontica. Centrale nello svolgimento della vicenda mitica è il ruolo di Medea che, innamoratasi di Giasone, con le sue arti magiche aiutò l'eroe greco a impadronirsi del Vello d'oro per poi fuggire con lui alla volta della Grecia.

Una figura mitica, quella di Medea, divenuta, per i Greci e in Occidente, il simbolo dell'alterità nel Mediterraneo in quanto donna, straniera, barbara e conoscitrice delle misteriose forze della natura, portatrice del disordine nell'ordine costituito,

espressione della natura contro il *nomos*, ma anche rivelatrice delle convenzioni e delle mistificazioni dei nostri modi di vivere. Una Medea, rivisitata e reinterpretata più volte fino alla nostra contemporaneità, per rimetterci in discussione e per guardarci allo specchio, per essere consapevoli della costruttività dei nostri immaginari di oriente e occidente, e dei nostri e altrui modi di vivere. (*Tatiana Cossu*)

2. *Allestire è raccontare con le cose*

Archeologia in piazza

«L'archeologia è viva. È patrimonio collettivo, aperto.
Appartiene a chi la studia e la conserva, quanto alla nostra vicina di casa. È di tutti. […]
Creando un dialogo emozionale, cancellando, in maniera poetica e visionaria, la distanza che separa l'archeologia dalla contemporaneità, la storia di quell'oggetto del nostro vivere quotidiano.
Ogni sezione della mostra è pensata come un'esperienza immersiva» (A. Figus, *Archeologia del futuro*, in *EURASIA*, 2016: 38).

Breve, icastico, Angelo Figus racconta per rapsodici teoremi emotivi e intuitivi la mostra che ha allestito. Ne scrive nel catalogo una sorta di manifesto. Come studioso resto su una posizione diffidente per queste dichiarazioni. Sono e siamo documentatori, sappiamo che occorre rigore, filologia, siamo costruttori di contesti senza i quali la comprensione di un oggetto resta o povera o mitica. Un oggetto di 5000 anni fa si può immaginare nel suo mondo? O è preda dei nostri 'desideri' dei nostri gusti? Non sarebbe meglio difenderlo da interpretazioni voraci, che non offrirlo alla vicina di casa? Ma è possibile una vicinanza così lontana? Ricordo le parole di Maria Lai, che mi fanno da guida da molti anni. Diceva dei sardi: «Noi che abbiamo il privilegio di vivere vicino alla preistoria», noi per i quali la preistoria è di famiglia. Forse è questo che vuol dire Angelo Figus. Ma non è facile praticare la vicinanza nella grande distanza. Soprattutto in un universo pieno di inventori di *accabadoras*, di narratori di miti e di propagandisti di passati remoti fantasiosi. Arrossiamo ancora per i "Falsi di Arborea", smascherati da severi e baffuti filologi tedeschi. Siamo gli Shardana, siamo Atlantide, come se il complesso di inferiorità insulare di cui ha parlato Nereide Rudas, psicologa, ne *L'isola dei coralli* si traducesse in miti narcisisti. È giusto essere prudenti. Non inventare miti comodi, ma è giusto anche praticare questa familiarità elementare col mondo delle cose, della cultura materiale di cui parla Maria Lai.
Si denunciava anni fa dei pastori che avevano fatto dei nuraghi delle *pinnettas* per le loro pecore. Anche questo è familiarità. La civiltà nuragica è nel nostro paesaggio, nell'orizzonte delle colline. L'abbiamo negli occhi di contemporanei. Ma la mostra è la prova del nove, nonostante le diffidenze, la mostra funziona. È un po' paradossale e audace che ci siano bacheche piene di documenti oggettuali per lo più caucasici ma anche spesso sardi di età remote e che il visitatore si ingegni a riconoscere i sardi e i caucasici, e si stupisca magari di avere indovinato o sbagliato supposizione. Già questo è in effetti 'aprire' la mostra allo sguardo comune. Di fondo funziona una cosa ancora più semplice: il dispositivo di allestimento è giocato in spazi essenziali e in ritmi chiari (oggetti, supporti interpretativi, evocazioni visive) ed è destinato a suggerire idee grandi e semplici: guardate, questo era il mondo dell'agricoltura, questo era il mondo dell'allevamento, questi i mondi della forgia e della fucina produttori di utensili e di armi, questi erano i mondi e i simboli della bellezza e del potere. L'effetto di questa evocazione 'primaria' è realizzato soprattutto con le immagini visive correnti: il grano, le pecore, l'erba, la terra, il fuoco. Le immagini visive che scorrono danno la cornice di orientamento all'immaginazione che va verso le bacheche. Vari elementi narrativi intermedi la connettono. Nella prima sala è il grano scolpito sul supporto di legno delle bacheche, nella sala dell'allevamento e del ferro sono grandi cerchi ad accesso visivo bilaterale ad evocare sia la ruota che il trasporto, i viaggi, le migrazioni, i vascelli, i mari. A pensarci, una mossa importante è stata quella di sottrarre tutti gli oggetti all'immagine tombale che in genere ne danno i musei connettendo – giustamente – il mondo degli scavi con il mondo infero, dell'oltretomba. In questo allestimento invece vediamo gli oggetti come manufatti che stanno nella vita, li immaginiamo nelle relazioni, nei gesti.
Vuol dire che Angelo Figus è riuscito nell'intento. Non mi sentirei di sottoscrivere il suo manifesto, ma ho apprezzato la sua mostra. Allestire è raccontare con le cose, con le loro connessioni, è praticare un lessico intuitivo dell'incontro con il visitatore, 'suggestivo' ha a che fare con suggerire direzioni di comprensione. Molto più semplice però trovare quegli oggetti remoti vicini alla cultura materiale ancora attiva nel nostro mondo che mettersi a fare iperdatazioni, scardinare toponimi, costruire sequenze storiche, funzionali al desiderio di nuovi miti delle origini sarde. Qui, oltre che Maria Lai, ci soccorre Ludwig Wittgenstein. Anziché immaginare mondi barbarici arcaici, egli suggeriva a Sir James Frazer di vedere le connessioni, e a chi avesse detto con fierezza: «Guardate come erano magici i protosardi o i caucasici del Neolitico», forse avrebbe risposto: «Come mai baci la foto della donna amata? Allora sei magico anche tu». A chi avesse detto: «Guarda come sono identitari e fieri gli uomini antichi e come non lo siamo noi moderni», avrebbe ancora risposto: «Possiamo capire perché siamo ancora umani, in questo sta la nostra vicinanza».

Tre umani costumi

Giambattista Vico e Peter Winch, in questa stessa prospettiva, ricor-

davano le basi minime dell'universalismo, nelle condizioni di nascita di 'nozze' e di morte, e, per estensione, del nutrire e nutrirsi e del combattersi, del morire. Coltivare la terra, allevare animali, plasmare in oggetti le potenze del suolo, avere potere, lasciare memoria, onorare gli dei, produrre una cultura materiale e trasmetterla. Ecco cosa fa incontrare nuragici e caucasici nel racconto di *EURASIA*. "Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti" (G. Vico, *Princípi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, 1744).

In effetti posso dire di avere assistito alla nascita negli anni '70 delle mostre di archeologia polemicamente basate sulla suggestione e lo stupore dello scavo ben documentato, sui contesti descritti dagli oggetti dei vari strati e dai loro nessi, le mostre che da quella della villa romana di "Settefinestre", in poi, facevano capire non la bellezza delle colonne del tempio, ma la complessità della vita quotidiana e della produzione in età antica. Ho amato molto i disegni didattici di ricostruzione di ambienti, l'immaginazione di capanne e di socialità, di riti. Le assonometrie vertiginose fatte col computer dagli archeologi medievali. Le tracce che connettevano un contadino toscano con un viaggio verso la Francia per curare la scrofola. Ma forse anche questo tipo di mostre nel tempo ha prodotto una sua retorica che le allontanava dallo sguardo comune, e così quando nel 1991 vidi a Venezia la mostra su "I Celti" ne fui entusiasta. Questa mostra non abbandonava la filologia dei documenti, ma la accompagnava con una nuova capacità di narrazione culturale, che metteva in risalto, proprio nelle forme dell'allestimento, valori, simboli, immagini di 'alterità' dei mondi raccontati. Alterità per noi comprensibili con l'immersione in quei mondi simbolici, con la mediazione degli arredi che ce li rendono più accessibili. Le colonne di metallo nel buio di una sala come il bosco dei Celti, un unico oggetto in luce nell'ombra di una grande sala a suggerire il senso del rispetto, del sacro, dell'inginocchiarsi davanti a qualcosa. Era lo studio di Gae Aulenti ad aprire questo modo di mostre narrative. Anch'esse hanno prodotto le loro retoriche, ma a questo filone si riconnette *EURASIA* e lo fa in modo semplice e convincente.

I tempi dei cambiamenti

Il catalogo sta alla mostra come la grammatica di un racconto sta alla sua narrazione. Costruisce uno spazio metanarrativo, qui la mostra visitata risponde alle domande inevase o inespresse. Per chi lo legge dopo è come 'il passo indietro del torero' nelle pagine di Ernesto De Martino. Mi immergo nella lettura del mondo caucasico raccontato dai suoi esperti, dai suoi museografi, leggo i progetti de l'Ermitage. Si aprono mondi. Forse il dinamismo del mondo antico va pensato in forme diverse da come siamo abituati, i processi di movimento, di scambio, i prestiti e gli innesti, forse, durano generazioni. Difficile capirlo per chi – come me – nel Novecento ha vissuto cambi veloci di tecnologie, aumenti di popolazione, movimenti di popoli, mutazione di stili di vita, nel giro di decenni. I paesi della Sardegna, dice sempre l'antropologo e scrittore Giulio Angioni, sono cambiati di più tra metà Novecento e oggi, di quanto non lo siano nei precedenti mille o forse due-tremila anni. Tenaci i metalli circolavano, il mare era un'autostrada di ampie corsie anche se per navi insicure con abili marinai. Civiltà distanti si somigliavano per forme della vita, e differivano per stili e storie, e incontrandosi potevano confliggere o influenzarsi in tempi sempre lunghi ma efficaci se pensiamo nel modo della lunga durata anche il lungo cambiamento. Marco Edoardo Minoja racconta nel catalogo il grande sommovimento della vita degli esseri umani che fu chiamato poi Neolitico: «E rivoluzionarono in brevissimo tempo tutto ciò che prima esisteva ed era rimasto pressoché immutato per circa un milione di anni, nacque quella che oggi chiamiamo "economia di produzione", un concetto apparentemente complesso ma nelle sue linee essenziali semplicissimo: quello che mangi si produce: dunque ciò che si consuma si deve riprodurre. Nulla da quel momento in avanti fu come era stato fino ad allora […] il processo si fece inarrestabile e nel giro di pochi millenni lo scenario cambiò radicalmente» (M.E. Minoja, *Tra l'Asia e il Mediterraneo verso le soglie della storia*, in *EURASIA*, 2016: 30).

Pochi millenni. Che razza di sfida per la nostra immaginazione.

Gli scavi di Koban nella Ossezia settentrionale, avviati nel 1869 ci portano verso nuove discontinuità, verso i rapporti tra Caucaso e Russia, tra impero sovietico e Caucaso. Il mondo che ci racconta Yekaterina Vasilyeva viene da San Pietroburgo, in Russia, che quando ci sono stato era Leningrado in URSS, verso il mondo cui negli anni degli scavi di Koban, più o meno nasceva Stalin, in uno spazio in cui si accalcano oggi paesi ex sovietici e non Armenia, Georgia, Azerbaigian, Russia, in una cornice dove c'è l'Iran, e varie regioni in conflitto o contese: Ossezia, Nagorno, Abkhazia, Cecenia, Daghestan. Un mondo che era stato degli Argonauti e che poi fu raccontato da Erodoto, e poi via via dalle conquiste romane.

Pensare il Caucaso, vedere il mondo da lì è una bella sfida per il pensiero, sia per il mondo dell'alba del Neolitico, sia per il mondo di oggi. E credo che sia importante vedere questo mondo da Cagliari, come città sul mare, luogo antico di viaggi che Fernand Braudel vide come finestra aperta sul Mediterraneo, e l'Assessore alla cultura del Comune di Cagliari, Enrica Puggioni, e la direttrice dei

Musei Civici di Cagliari, Annamaria Montaldo, abbiano potuto ospitare la mostra «nel cuore della città storica nella rocca dalla quale si vede il mare». (*Pietro Clemente*)

Paesaggi contemporanei in formazione
Convegno nazionale, Potenza-Matera, 14-15 aprile 2016

Quale prosecuzione delle celebrazioni per il cinquantenario della prima edizione della *Storia del paesaggio agrario italiano* di Emilio Sereni, il DiSU (Dipartimento delle Scienze Umane dell'Università della Basilicata), il DiCEM (Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo dell'Università della Basilicata), l'Istituto Alcide Cervi e la Biblioteca/Archivio Emilio Sereni hanno promosso il convegno nazionale *Paesaggi contemporanei in formazione*. Il comitato scientifico era composto da Giuseppe Barone, Piero Bevilacqua, Gabriella Bonini, Paolo Augusto Masullo, Ferdinando Mirizzi, Michelangelo Morano, Bruno Pellegrino, Luigi Stanzione e Giuseppe Vacca. L'iniziativa, patrocinata dal MIBACT, dal Consiglio regionale della Basilicata, dalla Provincia di Potenza, dall'Associazione Nazionale per gli Interessi del Mezzogiorno (ANIMI), dall'Associazione per la Storia Sociale del Mezzogiorno e dell'Area Mediterranea (ASSMAM) e dalla Fondazione Istituto Gramsci, rientrava nelle attività per Matera 2019 capitale europea della cultura. Svoltosi nelle sedi universitarie di Potenza e Matera, il convegno ha ricevuto il contributo della Banca di Credito Cooperativo di Laurenzana e Nova Siri (BCC) e della Confederazione Italiana Agricoltori (CIA). A portare i saluti della rettrice Aurelia Sole è stato il direttore dei DICEM Ferdinando Mirizzi, a cui sono seguiti quelli di Nicola Valluzzi, presidente della provincia di Potenza, e di Giorgio Costantino, direttore della BCC, impegnata nella promozione di attività culturali sul territorio. Ad aprire la seduta di Potenza è stato il direttore del DiSU Paolo Augusto Masullo, che ha ricordato l'etica della filosofia del paesaggio quale sistema di segni e di pensiero che si sviluppa e si compie proprio con la 'visione del paesaggio'. A seguire, Alberto Giombetti della CIA ha richiamato la carta di Matera e gli stretti rapporti fra salvaguardia del territorio, cibo e territorio e territorio come destino, in una dimensione multi-ideale con al centro i valori per costruire una nuova società. Le ragioni del convegno sono state esposte da Michelangelo Morano (Università della Basilicata), partendo dai primi approcci al paesaggio dei primi del XX secolo da parte della scuola francese delle *Annales*, con metodi e strumenti della storia sociale, a cui sono seguite delle letture storiografiche italiane incentrate sulla storia rurale e del paesaggio, nell'inscindibile nesso fra storia, storia delle società e storie locali. Gabriella Bonini (Biblioteca/Archivio Emilio Sereni) ha ricostruito la storia dell'Istituto Cervi, a cui la CIA ha affidato la biblioteca e l'archivio di Sereni, impegnato nell'attualizzare il pensiero di Sereni dal 2009 con le *Summer School*, i cui studi sono pubblicati in "Quaderni sul paesaggio", e dal 2013 con una scuola annuale sul territorio. A presiedere la sessione geografica è stato Luigi Stanzione (Università della Basilicata), il quale ha elogiato l'iniziativa quale occasione di incontro fra saperi e linguaggi attorno alle complesse tematiche odierne. Per Stanzione il paesaggio, termine polisemico e forse ambiguo, comprende visioni, immagini, sentimenti, percezioni, sedimentazioni, trasformazioni. Per studiarlo come problema, richiamandosi a Gambi, ha rilevato la necessità di un approccio pluridisciplinare con un «piano strategico comune». Laura Federzoni (Università di Bologna) ha affrontato il paesaggio dei sistemi difensivi rappresentati nella cartografia storica, presenza visibile, "massiccia", ingombrante nel territorio e segno distintivo di rapporti di potere sulle carte. Angelica Dal Pozzo ha esposto la relazione di Mauro Varotto (Università di Padova) sull'agro centuriato romano a nord est di Padova che asseconda le caratteristiche territoriali non come elementi di disturbo ma di riferimento. Mentre "Centuria" oggi è il nome di un centro commerciale, la trama centuriata è diventata oggi pista ciclabile e il territorio, fra urbanizzazione e riposizionamento della rete idrica e di scolo, si è modificato fra trasformazioni e permanenze. Laura Cassi (Università di Firenze) ha trattato le rappresentazioni del paesaggio nei toponimi, rilevando alcune tipologie chiave (vegetali, territoriali e idriche, viabili, o connesse ai nomi dei proprietari). Cassi ha poi sottolineato come alcuni toponimi derivino da strategie politiche che hanno mutato le denominazioni territoriali, mentre la neo toponomastica caratterizza territori e paesaggi percepiti "turisticamente". Carlo Alberto Gemignani (Università di Parma) ha trattato del parco nazionale delle Cinque Terre, il cui paesaggio agrario, formato da terrazzamenti e viticultura, tende a scomparire insieme alla struttura sociale ed economica che ne era alla base. Area protetta d'interesse storico, ambientale e culturale, soggetta a frane, le Cinque Terre sono oggetto di studio e analisi per una loro riformazione, recuperando i processi che hanno plasmato questo particolare paesaggio nel tempo. Stefano Piastra (Università di Bologna), ha invece trattato del paesaggio della riforma agraria nel delta del Po, terri-

torio «eccentrico», «vallivo», su cui il drenaggio meccanico ha prodotto una rapida mutazione paesaggistica «dall'acqua alla terra». A 65 anni dalla riforma agraria il paesaggio è quello dell'abbandono e della marginalità e il suo recupero, materiale e culturale, significa identità, riscoperta delle radici, territorialità, coesione. Francesca Floridia (Politecnico di Milano), in conclusione della sessione geografica, ha trattato del territorio a sud di Milano, pianura «irrigua» dove dal Medioevo le acque sono state regolate e si è sviluppata la tipologia della «cascina». Alla metà del XX secolo nell'area vi era esigua rete stradale e poche industrie, dagli anni Cinquanta pressione demografica e basso costo delle aree fondiarie hanno portato al rapido sviluppo con edificazioni e sfruttamento del territorio a discapito della campagna, che sopravvive ed è valorizzata in aree più o meno vaste nella sua antica bellezza.

La sessione storica, presieduta da Giuseppe Poli (Università di Bari), si è aperta con il contributo di Fara Favia (Università della Basilicata), che ha trattato di paesaggi tradizionali e processi contemporanei focalizzando l'attenzione sul paesaggio del Materano a predominante cerealicoltura. Ripercorrendo componenti sociali, economiche e culturali la Favia ha evidenziato come attorno alla cerealicoltura si sia costituito un paesaggio non solo agrario, ma anche 'artigianale' con la formazione di pastifici e mulini prevalentemente nell'area urbana di Matera. La pasta, fra innovazioni e dinamiche economiche dei primi del XX secolo, ha disegnato un paesaggio soppiantato in parte con l'arrivo dei colossi industriali, ma a sostituirla è stato il pane di Matera, la cui produzione e distribuzione è mantenuta sostanzialmente esterna ai grandi mercati di massa. Oggi, accanto alla contrazione del seminativo e alla sua erosione, spesso a causa dell'espansione urbana, è rilevabile in generale la diffusione di orti familiari, indice delle risposte date alla lunga crisi economica. Maria Mininni (Università della Basilicata), discorrendo di paesaggi periurbani e processi contemporanei, ha sottolineato come le carte tematiche, ricavate elaborando dati, rendano percepibili alcuni fenomeni in atto, su scale tipologiche e temporali differenti. Emerge così una realtà urbana fagocitante le campagne circostanti, paesaggi di confine mobile, spazi spesso progettati per tutelare la componente 'agricola' nel processo di urbanizzazione. Per Mininni i processi di territorializzazione e coinvolgimento delle popolazioni nella definizione dello spazio-paesaggio urbano e periurbano, anche con la partecipazione delle università, sono fondamentali pratiche di condivisione e ruolo di cittadinanza attiva. Francesca Sogliani (Università della Basilicata) nel suo intervento ha trattato dei paesaggi fortificati medievali della Basilicata, come presenza nel territorio di paesaggi storici antichi della regione, in una prospettiva temporale che dall'età antica a quella medievale considera le forme d'insediamento umano. Giuseppe Poli (Università di Bari), partendo dalle indagini conoscitive della fine del XVIII secolo sulla realtà meridionale finalizzate a risolverne i problemi, ha ricordato come importante in esse fosse l'agricoltura da cui è rinvenibile l'analisi del paesaggio agrario, della società e delle sue articolazioni. Poli identifica come fonti utili di natura quantitativa catasti, apprezzi feudali, cabrei, platee, stelloni ecclesiastici, atti notarili, ecc., per una diretta conoscenza del paesaggio agrario del Mezzogiorno continentale. Ad integrare queste fonti sono poi quelle descrittive come resoconti dei viaggiatori del *Grand Tour*, relazioni di geografi, di visitatori ufficiali e di esperti di problemi economici. Giuseppe Foscari (Università di Salerno) ha trattato del dissesto idrogeologico come uno degli aspetti più inquietanti e problematici della realtà territoriale italiana, rendendosi necessario uno studio dei fenomeni del passato per analizzare la reiterazione di un'alluvione o di una frana in una data area. Da una ricerca sul territorio salernitano nel XIX secolo Foscari, ha tratto una analisi dettagliata da cui emerge anche il non trascurabile fenomeno di rimozione dei casi di dissesto idrogeologico. Silvana Sciarrotta (Università di Salerno) nel suo intervento ha posto in interazione l'elemento geografico con l'elemento storico, evidenziando come la Costiera Amalfitana, territorio geomorfologicamente fragile, ha subito nel tempo piogge e alluvioni che hanno prodotto un diffuso dissesto idrogeologico. Quest'ultimo, che per Sciarrotta dipende anche da torrenti sottoposti a pessima o inesistente gestione, è uno dei fattori del mutamento paesaggistico e del blocco delle attività produttive e umane dell'area. Riprendendo i risultati della ricerca sui casi del dissesto idrogeologico nell'area salernitana, Sciarrotta ha presentato dati relativi ai primi sessant'anni del XIX secolo. Chi scrive la presente nota (Università della Basilicata) nel suo intervento ha trattato della costa jonica lucana, nello specifico del territorio di Montalbano Jonico, compreso fra tre bacini idrici e il litorale, ricostruendo la dinamica paesaggistica dell'area attraverso i dati fiscali dei catasti del XVIII, XIX e XX secolo, descrizioni di viaggiatori, inchieste economiche e testimonianze di confinati politici. La risultante è stato un paesaggio sostanzialmente mediterraneo, dinamico e colorato di oliveti, agrumeti, cotone, liquirizia, cerealicoltura, pascoli, foreste e paludi e dai particolarissimi calanchi, in una prospettiva storica di lungo periodo. Valeria Verrastro (Archivio di Stato di Potenza) e Maurizio Lazzari (CNR-IBAM) hanno presentato *ASTER BASILICATAE* (Atlante Storico Territoriale della Basilicata), progetto interistituzionale dell'Archivio di Stato di Potenza e della Sezione lucana dell'Istituto per i Beni Archeologici e Monumentali del Consiglio Nazionale delle Ricerche, finalizzato alla realizzazione di un atlante cartografico elettronico

della Basilicata. Il progetto consente agli studiosi di consultare online la documentazione cartografica dell'Archivio di Stato di Potenza attraverso un database che confluirà nel Portale italiano "Territori" aderente al SAN (Sistema Archivistico Nazionale). In chiusura della prima giornata del convegno il dibattito si è incentrato sulla necessità di far dialogare storici di periodi differenti, cercando di far convergere le ricerche e gli studi su tematiche condivise, quale ad esempio quella del paesaggio, che comprendono più aspetti della dinamica storica. Attraverso un tale approccio è possibile cogliere trasformazioni e persistenze di lungo periodo, non solo relativamente al paesaggio, ma in generale anche per la più complessa e articolata dinamica storica.

La seconda giornata del convegno si è tenuta a Matera nella sede universitaria di S. Rocco e si è aperta con i saluti del direttore del DiCEM Ferdinando Mirizzi, a cui è seguito l'intervento del sindaco di Matera Raffaello De Ruggieri, il quale ha ricordato il patrimonio del territorio materano e la forte identità locale, sottolineando che la città capitale europea della cultura intende promuovere un turismo non di massa, ma responsabile, 'esigente', puntando sui giovani, sulla comunità e sulla progettualità. Francesco Giasi, vicedirettore della Fondazione Istituto Gramsci, ha ricordato come fondamentale sia la lezione di Marx per indagare le basi materiali di un paesaggio, in una interpretazione capace di contemplare territorio, economia, storia, ambiente, società e politica come fattori dinamici che determinano 'paesaggi'. Bruno Pellegrino, nel porgere i saluti dell'ASSMAM da lui presieduta, ha ricordato l'impegno scientifico da essa svolto, riconosciuto di recente con l'assegnazione del premio Dorso. Inoltre ha sottolineato come al convegno abbiano partecipato molti soci dell'ASSMAM, segno dell'attenzione scientifica dell'associazione sul tema del paesaggio. Piero Bevilacqua (Università La Sapienza, Roma), in un testo pervenuto agli organizzatori del convegno e letto nel corso della sezione, ha ricordato che del paesaggio si considera spesso solo quello coltivato, escludendo così i boschi che sono invece i protagonisti del paesaggio calabrese dove, contrariamente all'immaginario collettivo che la rappresenta come terra di mare, circa il 90% della superfice è montuosa e collinare. Le popolazioni locali nel tempo hanno elaborato vari paesaggi agrari e forestali di montagna (Sila, Pollino, Aspromonte), mentre nelle pianure e basse colline predomina il paesaggio del latifondo senza alberi, case, uomini. Agrumi e frutticoltura specializzata disegnano le pianure bonificate con linee geometriche regolari e uniformi, scomparso è il paesaggio rurale tradizionale della policoltura contadina, i terrazzamenti sopravvivono, ma Bevilacqua ha ricordato come si conserva ancora il prezioso patrimonio paesaggistico calabrese costituito da ulivi, cedri e bergamotti. Donato Verrastro (Università di Salerno) ha trattato del territorio campano caratterizzato dalla metropoli di Napoli e dal suo paesaggio urbano-industriale, dall'area costiera a coltura specializzata e dal basso Cilento il cui più lento sviluppo ha prodotto un paesaggio più "naturale". Nell'ultimo secolo le aree interne collinari e montane si sono spopolate a vantaggio della fascia costiera, alle coltivazioni specializzate (vite e olivo) fanno da contraltare la polverizzazione della piccola proprietà contadina e l'azione distruttiva dell'uomo, quest'ultima fulcro del "paesaggio delle emergenze" (rifiuti, dissesto idrogeologico, inquinamento). Il paesaggio in Campania per Verrastro oscilla fra tutela naturalistica e politiche poco lungimiranti e predatorie che rischiano di erodere, con il consumo dei suoli, il potenziale naturale fondante l'identità storica campana. Giovanni Casaletto (Università della Basilicata), ha affrontato il tema paesaggio attraverso le inchieste parlamentari, servendosi del particolare punto di vista di chi ha costruito un paesaggio attraverso la propria analisi, producendone uno anche politico. Casaletto si è così concentrato sull'area del Vulture-Melfese, da sempre considerata fra le più ricche e prospere della Basilicata, ricostruendone le dinamiche paesaggistiche, dominate sempre più dalla viticoltura, rilevando però anche le peculiari dinamiche economiche e produttive non sempre dal segno positivo. Michelangelo Morano (Università della Basilicata) con il suo contributo ha affrontato lo sviluppo del paesaggio rurale della Basilicata fra XIX e XX secolo dalla prospettiva del complesso processo di trasformazione agraria del Mezzogiorno, solitamente riferito all'evoluzione agricola. Eminenti economisti, agronomi, geografi hanno scritto su questo argomento e la storia del paesaggio fornisce una interessante e certamente più profonda dimensione conoscitiva dell'ambiente della vita rurale, rispetto ai più rarefatti modelli prodotti da chi ha più familiarità con i computer che con i terreni. Morano, in accordo con l'opinione dei maggiori storici economici, rileva come nella storia del paesaggio lucano la coltura dell'olivo meriti il secondo posto dopo quella del frumento, non solo per il buon nutrimento fornito dall'olio, ma anche e soprattutto come necessario strumento per svariate produzioni e vantaggiosi commerci. Saverio Russo (Università di Foggia) ha trattato la transumanza che alle caratteristiche territoriali e paesaggistiche associa spazi sociali, normativi e istituzionali. Il paesaggio della transumanza formato da pascoli e seminativi ottenuti dai dissodamenti dei primi era popolato da oltre 1,5 milioni di capi fra ovini e bovini che si spostavano dalle pianure e colline agli altopiani, e viceversa, lungo tratturi di oltre 100 metri di larghezza dotati di pascoli di stazionamento. Nel Tavoliere alle mandrie erano assegnati pascoli con poste in pendio per il deflusso di acque e "bruttizie", dotati di recinti

scoperti, pagliare, siepi di ferule, mentre controversie legali e occupazioni abusive portarono alla formazione di atlanti cartografici che rappresentano graficamente l'assetto paesaggistico. Russo ha poi evidenziato la riduzione dei pascoli a partire dal XIX secolo e la comparsa della modernizzazione con l'uso dei treni per il trasporto dei capi, mentre *i tratturi*, reintegrati fino agli anni Cinquanta, dal 1983 sono stati dichiarati di interesse storico-archeologico, ma scarsa partecipazione e limitato coordinamento locale hanno impedito la nascita di un parco. Chiara Visentin (Università IUAV di Venezia) ha rilevato come la maggior parte dei paesaggi altamente produttivi della penisola sono il risultato di operazioni di bonifica, le cui mappe rappresentano paesaggi da realizzare e che spesso non appaiono per quello che sono realmente, ovvero paesaggi artificiali, se non attraverso segni intuibili come non naturali. Il paesaggio della bonifica è orizzontale, poco percepibile, ma con alcune costanti: strade, ponti, canali, fiumi, argini, bacini di espansione, vegetazione igrofila. Un tracciato regolatore ha reso immutabile e sicuro un suolo prima instabile e incostante, contraddistinto da un linearità rigorosa, dall'organizzazione geometrica, da una continuità organizzativa e strutturale che punteggia il paesaggio. Realizzazioni che si sono adeguate alle esigenze igieniche, idrauliche, irrigue, ambientali e sostenibili sono le caratteristiche che per Visentin rendono il paesaggio italiano, fra complessità e contraddizioni, un comune e condiviso patrimonio. Rossano Pazzagli (Università del Molise) ha individuato la mezzadria come strumento di organizzazione territoriale, sociale e paesaggistica, capace di plasmare il paesaggio collinare dell'Italia centrale. Campagna urbanizzata, con la vite e l'ulivo intercalati ai seminativi e alle case coloniche, ammirato da viaggiatori e poeti, questo paesaggio è il frutto di un sapiente e secolare lavoro agricolo, rigido e resistente, ma anche fragile e sensibile, dipendente dalla presenza delle famiglie di agricoltori nella campagna. Le sue trame e caratteri di fondo per Pazzagli hanno resistito alle trasformazioni dell'età contemporanea sfruttando opportunità e combattendo minacce. E. Cesareo (Università del Salento) nel suo intervento ha ricordato come tra gli eventi che hanno contribuito alla mutazione del paesaggio agrario nella seconda metà del XX secolo peso determinante abbia svolto la riforma fondiaria che, tra limiti e contraddizioni, ha prodotto una "rottura", soprattutto nel Mezzogiorno dove riforma e intervento pubblico hanno avviato il rinnovamento di una zona condizionata da latifondo e malaria. La consultazione di numerose e variegate fonti le ha consentito di cogliere ed evidenziare dinamiche e andamenti nella formazione nel Metapontino di un nuovo assetto socio-economico e paesaggistico dallo sviluppo tumultuoso e originale, i cui esiti sono ancora oggi evidenti come dimostrano la formazione di nuovi agglomerati urbani e la presenza di un comparto agroalimentare di qualità.

Ferdinando Mirizzi (Università della Basilicata) ha quindi presieduto la sessione antropologica del convegno e nel suo intervento, richiamandosi alla Convenzione Europea del Paesaggio, ha posto il problema del superamento della contrapposizione tra natura e cultura, considerando il paesaggio un prodotto culturale e sociale. I paesaggi culturali, che si alimentano di relazioni affettive, identificative e simboliche che legano gli individui ad un dato territorio, si possono cogliere nello sguardo e nelle pratiche di valorizzazione di saperi comunitari, di memorie, di luoghi vissuti e narrati da chi li abita, li modella e li caratterizza. Una tale idea di paesaggio culturale fu avanzata già nel 1925 dallo studioso Carl Sauer, come ha ricordato Mirizzi che ha poi sottolineato la necessità «dell'azione dello sguardo e la pratica dell'ascolto» per una riflessione antropologica, con il supporto del confronto tra forme differenti di rappresentazione. In questa prospettiva conoscitiva del paesaggio culturale ha quindi affrontato il paesaggio dell'Alta Murgia, compreso fra il comprensorio più interno dell'area metropolitana di Bari, l'arco jonico tarantino e gran parte del territorio materano. Enzo Alliegro (Università Federico II di Napoli) ha trattato dei paesaggi della crisi, dove vi è stata una presa di coscienza del valore delle variabili immateriali basilari per la sopravvivenza di quelle materiali, paesaggio in cui le risposte sono indefinite e la crisi interessa anche le forme statali di costruzione della conoscenza. In questi territori il soggetto radicato culturalmente perde il suo esserci e attiva processi di narrazioni che ridefiniscono l'identizzazione. Da *Campania Felix*, poi Terra di Lavoro, a Terra dei Fuochi, ovvero da terra fertile e prospera a territorio segnato da roghi tossici dal nero denso fumo. La Basilicata povera, naturale, sana, si ritrova pesci morti nelle dighe, pecore avvelenate, fiammate, rifiuti petroliferi. In Puglia l'abbattimento degli ulivi salentini è la trasformazione da un paesaggio lussureggiante e genuino a uno malato e indebolito. Per Alliegro i paesaggi della crisi sono popolati da simboli del "male" che incombono su uomini e territori, dove nuove forme di territorializzione e di identizzazione sono strumento delle comunità per resistere e essere ancora presenti. Eugenio Imbriani (Università del Salento) nel suo intervento ha proposto una lettura dei documenti presentati per la candidatura della città di Lecce come Città europea della cultura 2019, dalla cui analisi risulta che il progetto traduce in un linguaggio immaginifico un'idea della città poco concreta, in cui la distanza tra i problemi rilevati e le soluzioni proposte è davvero molto ampia. Non sorprende, quindi, il deludente risultato della candidatura, alla luce di questi presupposti. Francesco Marano (Università della Basilicata) ha incentrato il suo inter-

vento sul paesaggio del rione Malve nei Sassi di Matera, luogo denso di stratificazioni storiche e interpretazioni elaborate dai protagonisti che nel tempo lo hanno abitato, attraversato e indagato. Dalle tombe barbariche medievali, agli studi sul vicinato di Lidia De Rita all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, alle occupazioni delle case degli anni Settanta del XX secolo fino a quegli abitanti provvisori che sono oggi i turisti, il paesaggio delle Malve è stato oggetto di appropriazioni e interpretazioni prodotte da differenti percezioni e obiettivi.
Dal dibattito sviluppatosi al termine delle relazioni è emersa l'importanza di far interagire fra loro diversi saperi, ampliando i confini del paesaggio, storico e culturale, e la necessità di costruire una rete per approfondirne le tematiche connesse. In conclusione, Mirizzi ha sottolineato come protagonisti di qualsiasi tipo di paesaggio siano i territori, il tempo e gli uomini, fattori il cui studio richiede un approccio multidisciplinare che, nonostante incontri e scontri, è l'unico realmente capace di portare a letture multiple e complesse. Superando ambiguità e incongruenza delle varie discipline nell'analisi del paesaggio, materiale o culturale che sia, è possibile inoltre realizzare una presenza attiva del mondo accademico capace di tradursi in politiche condivise con le realtà territoriali; stimolare la cultura del patrimonio capace di trasmettere nel tempo valori condivisi che nel paesaggio trovano le loro particolari forme di "materializzazione". Simboli, relazioni, linguaggi, mutamento, uomini sono le parole-chiave su cui continuare a costruire conoscenza sui paesaggi. (*Gaetano Morese*)

Granai della memoria / Europa Nostra Awards 2016

Il progetto di ricerca "I Granai della Memoria" (www.granaidellamemoria.it) ha ricevuto, il 24 maggio scorso, il prestigioso premio internazionale Europa Nostra Awards 2016. Si tratta della più alta onorificenza europea nel settore del patrimonio culturale e naturale attribuita dalla Commissione Europea e dall'Associazione Europa Nostra ai progetti scientifici e alle *best practice* nel campo della conservazione culturale.
La cerimonia di premiazione si è svolta presso lo storico Teatro della Zarzuela a Madrid, sotto l'egida del Commissario Navracsics e di Plácido Domingo. L'incontro ha riunito oltre mille professionisti della preservazione del patrimonio culturale e alti rappresentanti istituzionali provenienti da tutta Europa. Tibor Navracsics, Commissario Europeo per l'istruzione, la cultura, la gioventù e lo sport, durante la presentazione dei vincitori si è così rivolto ai vincitori: «Mi congratulo con i vincitori e i loro staff per questi progetti straordinari. Grazie al loro talento e dedizione, molti tesori culturali europei sono stati preservati e rivitalizzati per le generazioni presenti e future. I loro progetti hanno contribuito ad una maggiore sensibilizzazione al patrimonio culturale come risorsa strategica per la società e l'economia europea. Il patrimonio culturale unisce i popoli e crea ponti tra il passato, il presente e il futuro. Allo stesso tempo, genera crescita economica, promuove uno sviluppo sostenibile e incoraggia la partecipazione e l'inclusione sociale, oggi più importante che mai. Queste le ragioni per cui sosteniamo e continueremo a sostenere il Premio e altri progetti sul Patrimonio culturale attraverso il programma Europa Creativa».
Premiati nella categoria "Progetti Scientifici", i "Granai della Memoria" esplorano la storia orale delle comunità locali, in particolare quella legata ai patrimoni immateriali del cibo, in un archivio digitale che oggi offre oltre mille interviste condotte con agricoltori, artigiani, giovani e nuovi interpreti dei saperi tradizionali. Il lavoro antropologico coordinato da Piercarlo Grimaldi e Davide Porporato, e sviluppato dal gruppo di lavoro dell'Università degli Studi di Scienze Gastronomiche di Pollenzo, è stato scelto dalla giuria perché «ha il potenziale per essere considerato su una più vasta scala e perché può essere preso a modello in Europa come un esempio di buona pratica nella conservazione dei patrimoni immateriali. Questo progetto è un'occasione per offrire un Premio alla memoria delle persone comuni. Anche se le interviste sono condotte da ricercatori professionisti, il coinvolgimento dei partecipanti è ampio e favorisce l'interesse delle nuove generazioni».
Il progetto è stato illustrato al pubblico internazionale presente all'evento la mattina del 24 maggio, durante l'esclusiva *Excellence Fair* organizzata presso la sede del Collegio degli Architetti di Madrid. Per maggiori informazioni: http://www.europanostra.org/heritage-awards/.

Abstracts

Pietro Clemente
Università degli Studi di Firenze
pietro.clemente42@gmail.com

Per Daniel Fabre, un antropologo francese molto italiano

L'articolo è un ricordo di Daniel Fabre, studioso francese che ha insegnato anche in Italia e dialogato con gli studi italiani, morto improvvisamente. Si cerca di ricostruire una parte della biografia intellettuale più legata alle frequentazioni italiane. Gli studi sulla scrittura della vita quotidiana, sulla memoria pittorica, su vari aspetti delle iniziazioni giovanili hanno dato apporti importanti anche alla nostra cultura antropologica, così come quelli su de Martino e Carlo Levi ci hanno aiutato a vedere la nostra storia con occhi diversi. Lo studio della recezione in Francia di de Martino portò Fabre a una rilettura anche degli studi francesi. Negli ultimi vent'anni Fabre aveva avviato una ricerca sistematica sull'antropologia delle istituzioni culturali dando contributi importanti anche alla lettura del patrimonio e delle emozioni patrimoniali. È stato uno studioso plurale, attento a più campi, fantasioso e originale, la cui assenza sarà pesante anche per l'antropologia italiana.

Parole chiave: Antropologia francese; Scrittura del quotidiano; Emozioni patrimoniali; Storia degli studi; Iniziazioni giovanili

For Daniel Fabre, a very Italian French anthropologist

This article wishes to remember Daniel Fabre, a French scholar who suddenly passed away. He taught in Italy and was engaged with Italian studies. This work aims at revealing that part of his intellectual life that relates to his connections with the Italian context. The studies conducted on the writing of everyday life, pictorial memory, and on the diverse aspects of his juvenile initiations have significantly contributed to the development of Italian anthropological culture, as well as the studies conducted on Martino e Carlo Levi have added new perspectives towards the view of Italian history. The reception of De Martino in France also increased Fabre's interest in re-reading the French critical positions. Fabre had indeed concentrated his attention on a systematic research on the anthropology of cultural institutions, which has given an influential contribution to the reading of the cultural heritage and heritage emotions. He was a remarkable scholar, original and brilliant, whose investigations were diversified and open to numerous fields of exploration. This is why his absence will be also relevant in the research area of Italian anthropology.

Keywords: French anthropology; everyday writing; heritage emotions; history of studies; juvenile initiations.

Christian Bromberger
Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative
Université d'Aix-Marseille
Centre Franco-Russe de Moscou
brombergerchristian8@gmail.com

Milda. Dal Baltico al Mar Caspio, una traiettoria rivoluzionaria

La lettone Milda (Ottovna) Bulle è una figura eccezionale della rivoluzione russa e dei primi anni del regime sovietico, oggi dimenticata. Dopo aver combattuto in Azerbaijan e contribuito all'effimera Repubblica Socialista Sovietica d'Iran, raggiunge Mosca. Qui, dopo una formazione all'Accademia militare, diventa la prima donna cui è conferito il titolo equivalente a generale di brigata. Ricopre incarichi presso l'NKID e il Komintern impegnandosi nella lotta contro le discriminazioni subite dalle donne nel mondo. Si sposta poi in Baschiria dove contribuisce alla diffusione e allo sviluppo delle culture russa e baschira. Infine, non sfugge alle "grandi purghe staliniane". Milda, figura d'eccezione per essere andata oltre le frontiere della nazionalità, della parentela e del genere, non è riconosciuta eroina dalla storia.

Parole chiave: Donna; Bolscevica; Lettonia; Iran; Unione Sovietica

Milda. From the Baltic to the Caspian, a Revolutionary path

The Latvian Milda (Ottovna) Bulle is an outstanding character,

now forgotten, of the Russian Revolution and the early years of the Soviet regime. Having waged war in Azerbaijan, contributed to the short-lived Soviet Socialist Republic of Iran, she moved to Moscow where, after training at the Military Academy, she became the first woman to bear the title equivalent to brigadier general. She held positions at NKID and Comintern where she was an activist for the rights of women across the world. Then she moved to Bashkiria, where she contributed to the spread and development of Russian and Bashkir cultures. Finally, she did not escape the "great Stalinist purge." Having transgressed national origin, kinship, gender boundaries, Milda is an outstanding character but not a history honoured heroine.

Keywords: Woman; Bolshevik; Latvia; Iran; Soviet Union.

Laura Menin
Dipartimento di Scienze Umane 'Riccardo Massa'
Università degli Studi di Milano Bicocca
laura.menin@unimib.it

'Men do not get scared! (rjjala mā tāy-khāfūsh*)': Luck, destiny and the gendered vocabularies of clandestine migration in Central Morocco*

This paper explores the social worlds and vocabularies surrounding clandestine migration in a rural region of Central Morocco. Focusing on Kamel's narrative, I show how he mobilizes ideas of 'risk', 'gambling', 'adventure', 'luck' and 'destiny' to tell his experience and to reflect on the constraints and possibilities in life. Whereas the Islamic notion of 'destiny' (*maktūb, qadar*) evokes events that go beyond personal control and understanding, folk ideas of 'luck' (*zahr, l-ḥḍ*) propel the individual search for money and adventure in the 'outside world', a foreign land of socioeconomic possibilities and moral threats. Navigating the creative tensions between 'luck' and 'destiny', he explores the limits of his action in the face of broader social and transcendental forces. Tracing how Kamel interweaves different vocabularies in his narrative, the paper aspires to capture young men's gendered and existential anxieties about the future, faced as they are by the combined effects of neo-liberal restructuring, rising unemployment and the increasing 'illegalization' of migration.

Keywords: Illegal border-crossing; Future; Adventure; Destiny; Luck; Young men

'Gli uomini non hanno paura! (rjjala mā tāy-khāfūsh*)': Fortuna, destino e vocabolari di genere delle migrazioni clandestine nel Marocco Centrale.*

Questo articolo esplora i mondi sociali e i vocabolari che circondano le migrazioni clandestine in una regione rurale del Marocco centrale. Focalizzandomi sulla narrazione di Kamel, mostro come egli mobilizzi idee di 'rischio', 'gioco d'azzardo', 'avventura', 'fortuna' e 'destino' per raccontare la sua esperienza e riflettere su costrizioni e possibilità nella vita. Mentre la nozione islamica di destino (maktūb, qadar) evoca eventi che vanno al di là del controllo e della comprensione, idee di 'fortuna' (zahr, l-ḥḍ) richiamano la ricerca di denaro e di avventura nel 'mondo esterno', una terra straniera di possibilità socioeconomiche e pericoli morali. Muovendosi tra le tensioni creative di 'fortuna' e 'destino', egli esplora i limiti della sua azioni dinnanzi a forze sociali più grandi e trascendenti. Seguendo il modo in cui Kamel intreccia differenti vocabolari nella sua narrazione, l'articolo mira a catturare le ansietà di genere e esistenziali dei giovani rispetto al futuro, di fronte all'effetto combinato delle riforme neoliberali, l'aumentata disoccupazione e la crescente 'illegalizzazione' delle migrazioni.

Parole chiave: Attraversamento illegale delle frontiere; Futuro; Avventura; Destino; Fortuna; Giovani uomini

Laura Ferrero
Università degli Studi di Torino
lauraferrero@hotmail.it

Egyptian migration to Italy: "Bringing gender (and family) in"

Italy is the first destination in Europe for many Egyptians, but their community has been poorly studied and the gender and familiar dimension is barely addressed. The absence of autonomous female migration and the lack of women in public spaces has meant that Egyptian women's experiences have not yet been investigated. This is compounded by the fact that in Egypt only men are considered "mobile" and thus legitimated to undertake a migration experience.
These perspectives eliminated the gender dimension in the analysis of Egyptian migration, leaving female perceptions, ambitions, and experiences related to mobility and family unexplored, even if women now represent more than the 30% of the community. I sustain that a gender analysis of the system of thought that has developed around the mobility of Egyptian women is necessary. My aim is to restore a complex vision of the phenomenon in order to avoid the re-emergence in migration of stereotypes about the "traditional Arab family" that scholars of the Middle East are trying to deconstruct.

Keywords: Egyptian women; Egyptian migration; Arab family; Transnational family; Transnational marriage.

Migrazione egiziana in Italia: "Bringing gender (and family) in"

L'Italia è la prima destinazione in Europa per gli egiziani, ma la loro comunità è stata poco studiata e le dimensioni familiare e di genere sono raramente incluse nell'analisi. Nei contesti di arrivo, le esperienze delle donne sono rimaste inesplorate per via della mancanza di una migrazione femminile autonoma e dell'assenza delle donne dalla sfera pubblica, mentre nel paese di origine solo gli uomini sono considerati "mobili" e legittimati a intraprendere l'esperienza migratoria.
Questi elementi hanno eliminato le dimensioni del genere e della famiglia dall'analisi della migrazione egiziana lasciando nascoste percezioni, ambizioni ed esperienze femminili anche se le donne sono oggi oltre il 30% della comunità. Un'analisi di genere del sistema di pensiero che si è sviluppato intorno alla mobilità delle donne egiziane è necessaria e il mio obiettivo è quello di offrire una visione complessa del fenomeno per evitare la ricomparsa in contesto migratorio di stereotipi sulla "famiglia araba tradizionale" che gli studiosi di Medio Oriente stanno cercando di decostruire.

Parole chiave: Donne egiziane; Migrazione egiziana; Famiglie arabe; Famiglie transnazionali; Matrimoni transnazionali.

Angela Biscaldi
Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche
Università degli Studi di Milano
angela.biscaldi@unimi.it

Where does Italian society allocate responsibility? The paradox of educational responsibility in contemporary Italian culture

This article presents the results of a research carried out from 2010 until 2012 in the *crèches* and schools children of a town in Northern Italy, Cremona.
Analysis of the data reveals a general increase of attention to serenity, well-being and the forming of competent children – in skills, competences, learning – and a progressive weakening in communicating the sense of individual and social responsibility. The article focuses on this divorce between "skills" and "responsibility" in contemporary Italian educational culture.

Keywords: Childhood; Parental responsibility; Competence; Education; Italy

Il paradosso della responsabilità educativa nella cultura italiana contemporanea

L'articolo presenta i risultati di una ricerca sul tema della responsabilità educativa condotta tra il 2000 e il 2012 nei nidi e nelle scuola d'infanzia di Cremona. Dall'analisi dei dati emerge una generale crescita di attenzione educativa per la serenità, il benessere, le competenze dei bambini – in termini di abilità e apprendimenti – e un progressivo indebolimento nella percezione dell'importanza e nella trasmissione del senso di responsabilità individuale e sociale. L'analisi si focalizza sul divorzio tra competenze e responsabilità nella cultura educativa dell'Italia contemporanea.

Parole chiave: Responsabilità; Competenze; Cure parentali; Cultura educativa; Italia

Alessandro Garino
Dipartimento di Arti visive, performative, mediali (DARvipem)
Università "Alma Mater Studiorum" di Bologna
alessandro.garino@studio.unibo.it

Il repertorio delle m'almat *di Meknes. Strutture ritmiche e moduli melodici*

Sulla scorta di un'indagine etnografica svoltasi a Meknes (Marocco) nel 2014, in questo saggio si analizzano e si valutano ***masmūdi*** e ***sūssīa***, due repertori sacri poetico-musicali rivendicati da gruppi musicali paraconfraternali di matrice ***ṣūfī*** composti da donne e da uomini effeminati: le ***mʿalmat***. ***Masmūdi*** e ***sūssīa***, impiegati nel corso di rituali di possessione femminile e di cerimonie di matrimonio e circoncisione sono parte integrante dell'identità mitica delle *mʿalmat* e contribuiscono altresì a salvaguardarne la memoria "storica". L'analisi musicale di *masmūdi* e *sūssīa* qui condotta *è* atta a verificare le ipotesi dell'antropologa Silvia Bruni, secondo cui il primo risentirebbe della consuetudine musicale degli ambienti di corte, mentre il secondo trarrebbe origine altrove, forse da repertori popolari della regione marocchina del Sūs. Sul versante ritmico, a partire dalla diretta osservazione e della registrazione audiovisiva di alcuni rituali officiati dalle *mʿalmat*, viene illustrata l'organizzazione interna di complesse poliritmie dal cui studio comparato si ricavano gli elementi di continuità e discontinuità. Se poi, da una parte, lo studio dei moduli melodici di *masmūdi* e *sūssīa* approfondisce ulteriormente i fattori di divergenza tra i due repertori, dall'altra ne fa emergere le zone di intersezione che lo stesso uso rituale dei due repertori implica.

Parole chiave: Marocco; Meknes; Rituali di possessione; Sufismo; Effeminati

The Meknes m'almat's repertoire. Rhythmical structures and melodic modules

Starting from the outcomes of a fieldwork conducted in

2014 in Meknes (Morocco), in this paper I've analysed masmūdi and sūssīa, two sacred poetical-musical repertoires belonging to the mʿalmat, ṣūfī para-confraternal musical ensembles composed by women and effeminates. Usually played during feminine trance ceremonies, circumcision ceremonies and weddings, masmūdi and sūssīa represent mʿalmat's mythical identity and contribute to safeguard their "historical" memory. My musical analysis of masmūdi and sūssīa aims to verify the hypothesis formulated by anthropologist Silvia Buni that considers the first as the product of court-madina relationships and the second as a popular repertoire, maybe from the Sūs region. Regarding mʿalmat's rhythmical structures, I have illustrated the internal organisation of complex polyrhythms and, through a comparative analysis, I've shed some light on their elements of continuity or discontinuity. Moreover, the study of masmūdi and sūssīa melodic modules gave me the opportunity to further enhance the divergences between the two repertories, but also to highlight the intersections caused by their common ritual purpose.

Keywords: Morocco; Meknes; Trance ceremonies; Sufism; Effeminates

Virginia Napoli
Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Napoli Federico II
virthinapo@gmail.com

Le ricerche ultime di Ernesto de Martino

Come mai negli ultimi anni ritorna a farsi sentire la voce di uno studioso etichettato troppo spesso con la facile definizione di "meridionalista"? Le motivazioni risiedono nel momento storico che ci troviamo ad affrontare. I dilemmi etici scatenati dalla multiculturalità, il dibattito sul relativismo, il rapporto con l'alterità fino agli ultimi decenni dello scorso secolo erano argomenti sentiti dal punto di vista teorico ma che mai erano esplosi in tutta la loro evidenza nella vita quotidiana come negli ultimi vent'anni. E se l'"animabellismo" di un certo modo di fare etnologia poteva funzionare finché ci si manteneva sul piano dell'astrazione, di fronte all'irrompere della realtà e della necessità del confronto la vita dell'Occidente rivela tutti i suoi limiti. Nasce la necessità di un etnocentrismo critico, come lo stesso de Martino scriveva già a metà dello scorso secolo. Nel corso degli studi dell'etnologo napoletano si sono perennemente intrecciate la dimensione della crisi individuale e quella della crisi della cultura: lungi dal dare risposte biografiche a patologie sociali, de Martino cerca di leggere una dimensione in relazione all'altra costruendo un'architettura metodologica che si situa, ancora oggi, a metà strada tra differenti campi disciplinari delle scienze umane. Proprio a causa della continua ibridazione e sperimentazione nel suo modo di fare ricerca, su questo autore è stato scritto tutto e il contrario di tutto. Nel presente lavoro, senza pretesa di organicità, si tenta di ricostruire le ultime ricerche di de Martino partendo da un particolare punto prospettico: il rapporto dell'autore con gli studi psichiatrici. De Martino prospetta un sistema che resta fortemente improntato alla ricerca storiografica, un sistema che causa problemi di definizione di campi per quanto riguarda la filosofia, la psicologia, l'etnologia e la storia delle religioni. In ogni caso, il problema identitario e l'impronta crociana restano come sfondo in tutta l'opera dello studioso. Le questioni propriamente etnologiche che si pongono agli inizi della sua carriera si allargano ad una prospettiva ben più ampia: la ricerca di una *humanitas* universale, di un tratto comune che fa di tutti noi uomini della storia.

Parole chiave: Ernesto de Martino; Apocalissi culturali; Psicopatologia; Etnopsichiatria; Crisi

Ernesto de Martino's last studies

Why does in recent years strikes back the voice of Ernesto de Martino, an intellectual too often labeled with the easy definition of "meridionalist"? The reasons lie in the historical moment we face. In the last century, the ethical dilemmas unleashed by multiculturalism, the debate on relativism, the relationship with Otherness, were arguments analyzed from a theoretical point of view but never exploded in all their evidence in daily life as in the past twenty years. If a certain way of doing ethnology could work as long as we deal with abstracts problems, the rush of reality and the necessity of a comparison reveal all the limitations of the Western world. Probably there is a need for a critical ethnocentrism, as de Martino already wrote in the middle of last century. In the Neapolitan ethnologist's studies, the individual crisis and the cultural crisis are perpetually intertwined. Far from giving biographical answers to social pathologies, de Martino tries to analyze the relationship between both dimensions and builds a methodological architecture occurring between different disciplines of human sciences. About this author, any kind of opinion and its opposite has been written because of the continuous hybridization and experimentation in his way of doing research.
In my paper, with no claim to be organic, I try to reconstruct the latest studies of de Martino from a particular perspective point: the author's relationship with the psychiatric studies. De Martino, opening up to such a perspective, suggests a system that remains strongly marked by historical research, a system that intertwines philosophy, psychology, ethnology and history of religions. In any case, the problem of identity and Croce's footprint remains as background in all his work. The questions properly ethnological arising early in his career widen to a wider perspective: the search for a universal humanitas, a common trait that makes all of us Men of History.

Keywords: Ernesto de Martino; Cultural apocalypses; Psychopathology; Ethnopsychiatry; Crisis

Gastón Julián Gil
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Mar del Plata
gasgil@mdp.edu.ar

Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina. El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida

En este artículo se analiza la influencia de la obra de Ernesto de Martino en la propuesta teórica de un autor fundamental de la antropología argentina entre las décadas de 1950 y 1970, Marcelo Bórmida (1925-1978). Como un caso particular de la circulación de ideas entre tradiciones antropológicas, la producción demartiniana, en particular el enfoque general para el estudio del "mundo etnológico", fue incorporada en el proyecto de Bórmida, quien desarrolló una propuesta teórica innovadora de clara orientación fenomenológica. La antropología argentina tuvo en la figura de Marcelo Bórmida no sólo a un «autor maldito» sino también un referente insoslayable que ocupó relevantes espacios de poder y de prestigio académico. El liderazgo que ejerció Bórmida (nacido en Italia), sobre todo en la antropología de Buenos Aires (en sus diferentes subdisciplinas), experimentó un viraje teórico de relieve desde su formación en la escuela histórico-cultural alemana a la fenomenología al promediar la década de 1960. Desconectado de otras propuestas fenomenológicas en ciencias sociales (Schutz, Berger y Luckman, entre otros) de alto impacto en la época, Bórmida construyó su propuesta conceptual siguiendo un recorrido personal en el que combinaba inquietudes ya presentes en su etapa difusionista con diferentes ideas fenomenológicas que caracterizarían su etnología tautegórica.

Palabras claves: Circulación de Ideas; Antropología argentina; Ciencia; Periferias disciplinares; Fenomenología

The influences of Ernesto de Martino on Argentinean Anthropology. The case of Marcelo Bórmida's tautegoric ethnology

In this article I will analyze the influence exerted by Ernesto de Martino in the theoretical proposal developed by a fundamental author in Argentinean Anthropology between the fifties and the seventies: Marcelo Bórmida (1925-1978). Being a particular case of the circulation of ideas along anthropological traditions, de Martino's work, and mainly his general approach to the "ethnologic world", was incorporated by Bórmida, who proposed an innovative phenomenological-oriented theory. Marcelo Bórmida was not only the "bad boy" of Argentinean Anthropology but also an unavoidable figure working in relevant and prestigious academic centers. Bórmida, who had been born in Italy, was the leader of anthropological explorations in all its branches, particularly in Buenos Aires. By the middle of the sixties, after developing his studies on the basis of the German historical-cultural school, he moved to phenomenology. Since he was not connected with other important phenomenological proposals of that time (for example Schutz, Berger, and Luckman, among others), Bórmida developed his own conceptual proposal, and thus created an individual pathway which combined his concerns corresponding to his diffusionist period and different phenomenological ideas of his tautegoric ethnology.

Keywords: Circulation of ideas; Argentinean Anthropology; Science; Disciplinary Peripheries; Phenomenology

Le influenze di Ernesto de Martino nell'antropologia argentina. Il caso della etnologia tautegorica di Marcelo Bormida.

In questo articolo si analizza l'influenza dell'opera di Ernesto de Martino nella proposta teorica di un autore chiave dell'antropologia argentina tra il 1950 e il 1970, Marcelo Bórmida (1925-1978). Come un caso particolare della circolazione di idee tra tradizioni antropologiche, la produzione accademica demartiniana, in particolare l'approccio generale per lo studio del "mondo etnologico", è stata incorporata nel progetto de Marcelo Bormida, che ha sviluppato un'innovativa proposta teorica di orientamento fenomenologico. Marcelo Bórmida (nato in Italia) è stato giudicato come un autore "maledetto" dell'antropologia argentina, anche se ha occupato importanti spazi di potere e prestigio accademico. A metà del decennio del 1960, Bormida ha abbandonato la sua adesione al diffusionismo tedesco ad abbracciare la fenomenologia. Scollegato da altre proposte fenomenologiche nelle scienze sociali (Schutz, Berger e Luckman, tra gli altri) Bormida ha costruito la sua proposta concettuale in un viaggio personale in che ha unito le preoccupazioni già presenti nel suo stadio diffusionista con idee diverse della fenomenologia che caratterizzeranno la sua etnologia tautegorica.

Parole chiave: Circolazione di idee; Antropologia argentina; Scienza; Periferie disciplinare; Fenomenologia

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, **secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito)**, deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);

b) cinque parole chiave "in italiano e in inglese";

c) la traduzione del titolo in inglese.

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscoletto il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it
Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it
Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Viale delle Scienze
Edificio 2, primo piano, stanza n. 9