

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

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

UN ESPACIO DE ARTE Y LITERATURA

Cuba



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

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

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

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

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

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

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

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

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

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

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

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

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

MONDHER KILANI

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

PETER LOIZOS

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

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

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



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



fondazione ignazio buttitta

Indice

Ragionare

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

Ricercare

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

Divagare

- 119 Antonino Buttitta, *Don Chisciotte innamorato*

Documentare

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

147 Abstracts

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

Tzvetan Todorov

Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo*

Spero mi si vorrà perdonare se darò a queste mie riflessioni sulle scienze umane la forma di una narrazione del mio percorso intellettuale. Il mio interesse per questo ambito della conoscenza risale a molti anni addietro, agli anni in cui ero ancora liceale nel mio paese natale, la Bulgaria, l'inizio degli anni Cinquanta. Avevo una certa dimestichezza con le discipline scientifiche, in particolare con la matematica; mio fratello maggiore era già un brillante studente in fisica teorica. Divoravo, tuttavia, con passione le opere di letteratura antica e moderna che i miei genitori mi mettevano in mano. Reso mi consapevole del fatto che la creazione letteraria non rappresentava la mia vocazione, potei decidere quale sarebbe stato il mio mestiere futuro: mi sarei dedicato agli studi letterari.

Iscrittomi all'università di Sofia in un corso in Lettere moderne, presto mi sono reso conto che il modo in cui questi studi erano organizzati non mi soddisfaceva. Il rigido inquadramento ideologico di tutte le scienze umane e sociali limitava drasticamente i percorsi della ricerca. Le opere venivano analizzate e valutate secondo un unico punto di vista: bisognava stabilire sino a che punto esse illustrassero o contraddicessero l'ideologia comunista di cui si reclamava il potere. Se non ci si voleva limitare al ruolo di semplici propagandisti, se non si era disposti a sacrificare il proprio interesse intellettuale, ci si doveva ingegnare a trovare e studiare aspetti della letteratura che sfuggissero all'ambito della politica. Mi sono dunque votato allo studio della lingua, dello stile, della composizione delle opere letterarie, aspetti di cui postulavo la neutralità ideologica. L'impresa non era priva di rischi, il cammino tracciato era stretto, ma potevo almeno sperare che la descrizione rigorosa delle proprietà testuali, la più "scientifica" possibile, mi avrebbe dispensato dall'obbligo di cantare le virtù del marxismo-leninismo.

Non saprò mai come sarebbe finito il gioco a nascondino in cui mi ero impegnato, dal momento che due anni dopo la conclusione dei miei studi universitari mi si presentò una opportunità inattesa: andare in un paese occidentale, per un anno, a mie

spese, per perfezionare la mia formazione. Scelsi Parigi senza esitazione e mi ci ritrovai un giorno di primavera del 1963 (l'anno in questione dura sino a oggi). Cercai informazioni sugli studi letterari impartiti all'Università, ma non trovai niente che mi attirasse. Il mio interesse per la lingua, per lo stile o la struttura delle opere non sembrava fosse molto condiviso, e neppure la mia preoccupazione per il rigore metodologico e l'esattezza dell'analisi; allora dominavano degli approcci più tradizionali di tipo storico, biografico e ideologico. Ben presto mi sono visto scivolare verso il vicino ambito delle scienze umane dove sembravano aprirsi prospettive nuove. In testa a questo rinnovamento stava un autore come Claude Lévi-Strauss con la sua opera *Antropologie strutturale*, del 1958, che si poteva considerare un manifesto della trasformazione delle scienze umane e sociali in vere e proprie scienze. Innanzitutto, si trattava del fatto che «per uno o due secoli le scienze umane e sociali si sono rassegnate a contemplare l'universo delle scienze esatte e naturali come un paradiso il cui accesso era loro vietato una volta per tutte» (Lévi-Strauss 1958: 80). C'era tuttavia, nello stesso tempo, la sensazione di veder aprirsi una fase nuova, di vivere «nel momento in cui l'antropologia si sente più vicina che mai a diventare una vera e propria scienza» (*ibidem*: 350-351). Secondo lui, la strada per questa trasformazione era incarnata in modo esemplare dalla linguistica. Lévi-Strauss era stato vicino a Roman Jakobson durante i suoi anni d'esilio a New York, al tempo della Seconda Guerra mondiale, e ammirava in lui uno dei fondatori della linguistica strutturale. Questa poteva vantare un rigore d'analisi tale da farne una scienza pilota, un esempio per le altre discipline. «Vorremmo imparare dai linguisti i segreti del loro successo» (*ibidem*: 79), scriveva Lévi-Strauss. Egli di conseguenza suggeriva che queste altre discipline si iscrivessero nel quadro di una semiotica generale, assumendo lo studio dei fatti sociali come sistemi di segni.

La linguistica aveva potuto compiere questa svolta traendo ispirazione dalla teoria dell'informazione e dalla cibernetica promossa da Norbert Wiener. Lévi-Strauss, a sua volta, intravedeva l'ideale

delle scienze umane in una loro progressiva matematizzazione. Il vantaggio del linguaggio, oggetto di studio dei linguisti, consiste nel fatto che esso è «atto a soddisfare le esigenze del matematico» (*ibidem*: 65), ragion per cui vi si «trovano riunite» (*ibidem*: 64) le condizioni di uno studio davvero scientifico.

Le matematiche cui Lévi-Strauss pensa non riguardano tanto la misura delle quantità, ruolo riservato alla statistica, quanto la struttura qualitativa. Si dimostrano particolarmente utili alcuni sviluppi recenti in ambiti quali «logica matematica, teoria degli insiemi, teoria dei gruppi e topologia» (*ibidem*: 310). E se, quando evoca questa evoluzione dell'antropologia, Lévi-Strauss utilizza il condizionale e il futuro. Lui stesso d'altro canto disegna qualche passo in questa direzione: nei suoi studi sulle regole matrimoniali e i sistemi di parentela troviamo infatti numerosi schemi e formule, senza dimenticare la formula algebrica con cui riassume la struttura dei miti (*ibidem*: 310).

Quando Lévi-Strauss enumera le «missioni proprie dell'antropologia», pone in cima l'obiettività: «La prima ambizione dell'antropologia è di arrivare all'obiettività, di inculcarne il gusto e d'insegnarne il metodo». Si deve fare in modo di eliminare non solo i giudizi di valore, ma gli stessi concetti per mezzo dei quali si pensa il mondo. Si deve aspirare a trovare «una formulazione valida non soltanto per un osservatore onesto e obiettivo, ma per tutti gli osservatori possibili» (*ibidem*: 398). Il problema fondamentale delle scienze umane e sociali, diversamente dalle scienze naturali, deriva dal fatto che l'osservatore e l'oggetto dell'osservazione sono della stessa natura: esseri umani fatti della stessa pasta. E dal momento che, in questo ambito, l'osservatore è interessato innanzitutto alle rappresentazioni che non è possibile misurare direttamente, affiora la questione della maledetta soggettività, sia quella dell'osservatore sia quella dell'osservato. Proprio per il fatto che bisogna combatterla «per risolvere il problema della oggettività», Lévi-Strauss vede di buon occhio la situazione del momento: «L'antropologia comincia a volgersi verso le matematiche e la logica simbolica» (*ibidem*: 403).

A dire il vero, in *Anthropologie structurale* come in altri lavori di questo periodo si potevano trovare delle restrizioni, delle sfumature, delle riserve relative a questo programma; tuttavia, è qui il messaggio principale che ne riceviamo: le scienze umane dovevano abbracciare l'ideale matematico e seguire il cammino intrapreso dalla linguistica, la migliore tra queste scienze. Ci trovavo una giustificazione supplementare al mio interesse per l'aspetto verbale delle opere, in quanto la letteratura poteva a sua volta essere considerata come un sistema di se-

gni e inoltre per il fatto che la linguistica era dotata già di una metodologia esemplare. Ho cominciato a studiare i testi dei linguisti più noti, Jakobson e Benveniste, ne ho seguito le conferenze e i corsi, mi sono recato anche all'Institut Henri Poincaré, in Francia una scuola d'eccellenza per le ricerche matematiche. Qui si tenevano alcuni corsi destinati a neofiti come me, sulla teoria degli insiemi, la logica matematica e l'uso dei metodi statistici in letteratura e in sociologia. Tra le mie prime pubblicazioni in francese trovo dei titoli come «La linguistique, science de l'homme» (su Benveniste) o «Procédés mathématiques dans les études littéraires» (Todorov 1965, 1966). Avevo dimenticato del tutto il contenuto di quest'ultimo articolo e confesso che, in vista del contributo di oggi, l'ho aperto con una certa apprensione. Mi sono sentito sollevato nel constatare che si trattava essenzialmente di una *critica* dei tentativi di matematizzare gli studi letterari.

Solo alcuni decenni dopo mi sono reso conto di una curiosa coincidenza. Nello stesso momento, l'inizio degli anni Sessanta, un altro etnologo francese si poneva degli interrogativi sulla natura e gli obiettivi delle scienze umane e sociali. Si trattava di Germaine Tillion, che condividerà con Lévi-Strauss la longevità (lei era nata nel 1907, Lévi-Strauss nel 1908; lei è morta nel 2008, lui nel 2009) e che, come lui, sarà Directeur d'études all'École Pratique des Hautes Études (ma in un'altra sezione). In quel tempo, tuttavia, anche se ne avessi avuto voglia, non avrei potuto conoscere le sue riflessioni in quanto esse sono rimaste inedite sino alla sua morte. Le ho scoperte quando sono stati aperti i suoi archivi e, convinto del loro interesse, le ho pubblicate nel 2009 in un volume dal titolo *Fragments de vie*. Queste pagine di un'opera incompiuta e abbandonata datano agli anni 1961-64 e sono integrate da note precedenti e correzioni successive.

Germaine Tillion, una allieva di Marcel Mauss, parte per la sua prima missione sul massiccio dell'Aurès, in Algeria, alla fine del 1934. Come ogni giovane studioso, è convinta della necessità di rendere il suo lavoro più scientifico possibile: «Molto ingenuamente, ero determinata a reagire contro il carattere approssimativo delle nostre scienze dette umane», ricorda trent'anni dopo. Il suo slancio però si contiene: pur restando convinta dell'utilità di misure rigorose, ritiene al contempo che «le statistiche, anche esatte, omettono elementi essenziali» (Tillion 2009: 60). Intraprende pure la stesura di una tesi secondo lo 'spirito' del tempo, intitolata *Étude totale d'une tribu berbère*, ma quando torna dalla sua ultima missione, nel maggio del 1940, l'esercito francese crolla, la Francia capitola e Tillion decide subito di impegnarsi nella resistenza. Vi partecipa attivamente per due anni, prima di essere ar-

restata. Dopo un anno di prigionia viene inviata al campo di Ravensbrück da dove viene fuori, indebolita e sconvolta, nell'aprile del 1945. Scopre allora che la sua tesi, quasi ultimata, è scomparsa durante la sua odissea.

Nel 1946, l'istituzione britannica che aveva finanziato i suoi due primi soggiorni di ricerca sul campo, le chiede di redigere una relazione sulla sua ricerca: bisognava che il denaro non fosse stato speso invano! Tillion fa molta fatica a impegnarsi in un lavoro che, alla luce delle esperienze appena vissute, le appare irreali, e tuttavia ci riesce. L'aspetta però una sorpresa: «Nel momento in cui volli fare il punto della mia indagine, i fili si ingarbugliarono: da una parte, il filo dell'osservazione scientifica ritenuta oggettiva, dall'altra la conoscenza vissuta e appassionata degli esseri e delle situazioni» (*ibidem*: 276). Ora, non solo queste due conoscenze sono entrambe reali, ma Tillion scopre pure che la seconda si riflette sulla prima. Tra il 1940 e il 1946 non ha raccolto alcuna nuova informazione riguardante gli Chaouia dell'Aurés, tuttavia si rende conto che la sua comprensione non è più la stessa. Non sono loro a essere cambiati, è lei. L'esperienza concentratoria l'ha trasformata e di fatto vede con altri occhi la società oggetto del suo studio. Il risultato del lavoro etnologico dipende sia da ciò che l'etnologo vede e capisce *sia* da ciò che ha vissuto. Tillion conclude: «Per discutere sulle scienze umane, la pura erudizione non è sufficiente e un'esperienza vissuta, profonda e diversa costituisce l'indispensabile sostrato della conoscenza autentica della nostra specie. [...] gli eventi *vissuti* sono la chiave di quelli *osservati*» (*ibidem*). La conoscenza in questo ambito comporta dunque due versanti: da un lato, si mira a *conoscere*, ad accumulare informazioni, il suo ideale è l'esattezza e il suo quadro l'erudizione. Dall'altro, si cerca di *comprendere*, selezionando, combinando e gerarchizzando le informazioni e si aspira a un ideale di profondità. Da una parte si colgono fatti, che sono altrettanti effetti; dall'altra, se ne ricercano il senso e le cause. «Chi guiderà questa cernita?», si chiede Tillion, e risponde: «Nient'altro che le esperienze acquisite in prima persona» (*ibidem*: 48). Un etnologo, o uno psicologo, o uno storico con scarsa esperienza personale, qualunque siano i suoi sforzi e la sua erudizione, potrà produrre soltanto un lavoro di conoscenza mediocre.

Tillion aveva compreso questa dualità del lavoro nell'ambito delle scienze umane sin dal 1946-47, nel momento in cui redigeva il suo rapporto per l'istituzione londinese. Sa tuttavia che cosa ci si aspetta da lei, «un resoconto per una rivista scientifica internazionale» (*ibidem*: 277). Cerca allora di eliminare dal suo testo ogni conclusione sull'inevitabile soggettività dell'etnologo, ma non ci riesce del tut-

to. Risultato: il suo rapporto non verrà pubblicato. Quando, quindici anni dopo, torna su questo problema, si propone di scrivere un'opera dal titolo *Apprentissages en sciences humaines*, che sarà anche un libro autobiografico. Essa deve consistere di due parti: nella prima, racconterà la sua esperienza di campo in Algeria; nella seconda, descriverà il suo vissuto nella resistenza e durante la deportazione. Questo secondo apprendistato non è meno indispensabile del primo: «È allora, solo allora, che ho ricostruito le mie classi "umaniste", che ho conosciuto il crimine e i criminali, la sofferenza e coloro che soffrono, la viltà e i vili, la paura, la fame, il panico, l'odio, cose senza le quali non si possiede la chiave dell'umano» (*ibidem*: 179).

Germaine Tillion si rende conto tuttavia che, in questa prima metà degli anni Sessanta, il vento non soffia nella direzione che ha scelto. Al riconoscimento dell'aspetto soggettivo di ogni lavoro nell'ambito delle scienze umane, si preferisce la ricerca dell'oggettività, si opta per le matematiche piuttosto che per l'autobiografia. Ella abbandona dunque il suo progetto e si dedica a lavori più convenzionali nella forma. Dieci anni dopo pubblica però un libro di storia intitolato *Ravensbrück* in cui intreccia le informazioni fattuali sul funzionamento dei campi di concentramento con il racconto della propria esperienza. In un capitolo del libro, «Engagement et impartialité» («Impegno e imparzialità»), torna sul tema della interpenetrazione degli elementi soggettivi e oggettivi nel lavoro di conoscenza, e conclude: «L'ambito delle interpretazioni resterà ovviamente al "partito preso", da cui è difficile staccarlo, ma viceversa, l'assenza totale di "partecipazione" affettiva a un evento è un elemento di incomprendimento pressoché radicale. Tra il partito preso e l'incomprendimento la porta è stretta, ma questo fa parte dei dati del problema storico e anche, nello stesso tempo, di quello umano» (*ibidem*: 256-257). In questo ambito, la scomparsa della soggettività è un'illusione, tanto nefasta quanto quella che negherà ogni pertinenza all'osservazione; è meglio restare lucidi sulla natura del lavoro in cui ci si impegna.

Anche se, nei primi decenni successivi al mio arrivo in Francia ignoravo del tutto il pensiero di Tillion, i miei punti di vista sulla natura della conoscenza nelle scienze umane si erano evoluti a partire dai miei contatti iniziali con il pensiero francese. Tra le diverse ragioni di questa evoluzione, in questa sede ne menzionerò solo una perché è facile da documentare: il fatto di vivere in Francia, in una democrazia liberale e non più in un paese totalitario, faceva cadere ogni obbligo circa il mio interesse ai soli aspetti materiali delle opere; il mondo delle idee e quello dei valori morali e politici mi erano di-

ventati accessibili. Una delle tare della vita sotto un regime totalitario riguardava la radicale separazione tra ciò che si poteva professare (nella vita pubblica) e ciò che si provava (nella vita privata); allontanarsi da questo passato implicava nello stesso tempo che potevo tentare di stabilire una continuità tra le due sfere. Per non sprofondare nella scolastica, volevo nutrire la mia riflessione delle mie esperienze. È così che nel mio lavoro si sono introdotti temi quali il confronto tra “noi” (il mio gruppo culturale e sociale) e gli “altri” (coloro che non ne fanno parte), tra indigeni e stranieri, conquistatori e conquistati. O ancora, qualche anno dopo, tra democrazia e totalitarismo, con particolare riguardo al loro impatto sul comportamento morale. Non cercavo di eliminare da queste ricerche la dimensione soggettiva, anzi cercavo di tenerne conto e di informarne il mio lettore perché non fosse vittima di una obiettività illusoria, cosa che, ovviamente, non mi esonerava dal lavoro di raccolta delle informazioni.

Un'altra trasformazione della mia visione delle scienze umane consisteva nell'avvicinarle tra loro, e non più alle matematiche ma alla letteratura e in particolare al romanzo. Un romanzo che oggi consente di afferrare bene, se non meglio di quanto non sappia fare un saggio sociologico, l'atmosfera del nostro presente, i costumi che lo caratterizzano, la sensibilità nuova che si diffonde dappertutto e cui i romanzieri sono i primi a saper attribuire un nome. Non diversamente, per ritrovare lo spirito di un'epoca passata, ci si rivolge con soddisfazione alle sue evocazioni letterarie. Se mi si chiede il titolo di un libro che evochi la realtà della vita sovietica, invece che un testo di storia o di sociologia cito senza esitare *Vie et destin* [*Vita e destino*] di Vassili Grossman. Accanto alle informazioni che i romanzi ci insegnano sulle caratteristiche di un'epoca o di una società, vi ritroviamo anche degli spaccati illuminanti sulla natura umana in generale, le grandi passioni che ci muovono, le spinte della vita ordinaria, le motivazioni inconsapevoli delle nostre azioni. È proprio questa una delle ragioni per cui continuiamo a leggere e rileggere gli autori classici anche quando non siamo interessati in modo specifico al loro tempo. Gli scrittori in questo rivaleggiano non tanto con storici e sociologi ma con gli psicologi.

Evidentemente le due attività, quella letteraria e quella scientifica, non si confondono. Come sappiamo, quest'ultima ha inizio con una raccolta di informazioni cui domandiamo innanzitutto l'esattezza; se lo storico o il sociologo inventassero gli eventi che costituiscono l'argomento delle loro dimostrazioni, rischierebbero di essere esclusi dalla comunità scientifica. Da questo punto di vista, il romanziere invece non deve rendere conto di niente, l'osservazione e l'immaginazione sono per lui

fonti di pari valore. Tuttavia, scrittori e scienziati, parallelamente, ambiscono a comprendere i comportamenti umani e noi possiamo giudicare tanto gli uni quanto gli altri a seconda della profondità dei loro testi, della loro maggiore o minore capacità di penetrazione e di rivelazione. In questo senso, scrittori e specialisti di scienze umane abitano sotto lo stesso tetto.

Gli scrittori presentano tuttavia un vantaggio: essi hanno accesso all'interiorità dei loro personaggi; se il sociologo facesse altrettanto, verrebbe accusato di oltrepassare le frontiere della sua disciplina e di comportarsi appunto da romanziere. Germaine Tillion aveva rilevato questa differenza e così esprimeva le sue preferenze: «Oggi che i numeri occupano in forza le cosiddette scienze umane spesso mi rammarico che si tenga in così scarsa considerazione quanto la gente dice, pensa e vuole. [...] Solo i romanzieri ci fanno uscire dall'approssimazione» (*ibidem*: 60). Questa è forse la ragione per cui, in riferimento a un'epoca lontana, tendiamo a preferire la fonte letteraria piuttosto che quella scientifica, perché la prima consente di accedere ad ambiti interdetti alla seconda.

Ero arrivato a questo punto delle mie riflessioni su questi temi alla fine degli anni Ottanta e lo esponevo in un libro intitolato *Les morales de l'histoire* (Todorov 1991). Riflettendoci oggi tuttavia mi rendo conto che il mio rapporto con le scienze umane si è ulteriormente evoluto. Da allora la mia attenzione è stata attratta non più dal confine che le separa dalla letteratura ma da quello che condividono con le scienze naturali. La differenza d'oggetto, quella tra natura e cultura, che serviva facilmente a separarle, sbiadisce nel momento in cui si constata, come non può non farsi, che il possesso di una cultura è una caratteristica della specie umana e che dunque esso deve fondarsi su proprietà biologiche di questa specie animale.

Questo cambio di prospettiva ha conosciuto forse la sua prima manifestazione significativa con gli scritti del linguista Noam Chomsky, fondatore negli anni Sessanta della “grammatica generativa”. Chomsky aveva sottolineato un semplice fatto, noto a tutti, suscettibile tuttavia di provocare un cambiamento radicale di prospettiva nella sua disciplina. Un neonato può essere trasportato in qualunque posto del mondo e all'età di due anni imparerà a parlare la lingua di coloro che lo circondano. Ora, questo tipo di apprendistato dura anni per individui adulti molto meglio equipaggiati di lui, sia mentalmente sia materialmente. Si impone la conclusione che il cervello umano è ereditariamente predisposto ad apprendere una lingua, possiede una “grammatica profonda” le cui “grammatiche di superficie” sono solo la manifestazione. Questa

predisposizione merita di essere osservata e analizzata: la cesura tra linguistica e biologia non ha più ragion d'essere.

Qualche anno dopo, l'apertura di questa stessa frontiera diventava la parola d'ordine di una nuova disciplina, la sociobiologia, così chiamata dal suo fondatore Edward O. Wilson. Le sue prime manifestazioni in Francia vennero accolte con una certa diffidenza, anche da parte di autori aperti alle scienze della natura come Lévi-Strauss. Bisogna dire che i suoi primi risultati spesso erano troppo schematici e si diffidava anche di tutto quanto potesse richiamare il darwinismo sociale e le sue ipotesi. Tuttavia, il principio stesso della sociobiologia, la necessità di stabilire un nesso tra le basi biologiche dell'organismo e il suo comportamento sociale, si è progressivamente imposto, dando origine a ricerche stimolanti. Le neuroscienze che basano lo studio delle malattie neurologiche sui risultati di una tecnica rivoluzionaria, la diagnostica per immagini cerebrale, hanno aperto nuove prospettive per le scienze umane. Etologi, specialisti del comportamento animale e, più in particolare, primatologi hanno oltrepassato la stessa frontiera in un altro modo, studiando la vita sociale delle grandi scimmie e le sue relazioni con la nostra e mettendo fine a ciò che Jean-Marie Schaeffer chiama «l'eccezione umana» (2007). Gli specialisti della preistoria, paleontologi, paleobotanici e altri arrivano a far luce sull'identità umana a partire dalle tracce materiali lasciate dai nostri antenati.

Non ho alcuna competenza per dibattere sui contributi arrecati da tutti questi studi, ma non posso esimermi dal constatare il notevole rinnovamento di prospettive che ha comportato questa apertura delle frontiere. Mi pongo al tempo stesso un problema: come riconciliare questo avvicinamento con le scienze «dure» e la prossimità che prima constatavo tra le nostre discipline e la letteratura? Si tratta dello stesso tipo di opposizione incarnata da Lévi-Strauss e Tillion, tra la speranza di sbarazzarsi di ogni forma di soggettività e la necessità di assumerla? Un suggerimento di Dan Sperber, il mio amico francese di più vecchia data, antropologo diventato specialista di scienze cognitive, mi ha permesso di superare la mia perplessità. Nel suo discorso tenuto in occasione della prima edizione del Premio Lévi-Strauss, nel 2009, Sperber ha sostenuto la necessità di adottare «un punto di vista risolutamente pluralista» sulle scienze umane e sociali. Benché siano tutte dipendenti dalla categoria del sapere, o della scienza, non possono essere ridotte a un modello unico. «Le nostre discipline si compongono di un insieme di programmi di ricerca autonomi che rispondono a interrogativi di origine diversa», continua Sperber¹. Se si accetta questo postulato, conviene identificare alcune grandi categorie che

consentano di articolare la pluralità d'orientamenti e dei criteri di valutazione.

Per quanto mi riguarda, la prima opposizione per distinguere e situare questi «programmi di ricerca» gli uni in rapporto agli altri, opposizione senza dubbio un po' rozza, dovrebbe essere quella tra due diversi scopi: verso il *generale* e verso il *particolare*. Nel primo caso, l'oggetto di studio è l'uomo, qualunque siano le circostanze in cui esso si manifesta. La relazione con le scienze naturali che hanno per oggetto la nostra specie è in questo caso evidente e necessaria. Particolarmente attratte verso questo polo sono discipline come la psicologia, l'antropologia generale e, in un certo senso, anche la filosofia. La linguistica vi è pure connessa, per il fatto che la sua materia di studio, il linguaggio, è chiaramente delimitata da ciò che la circonda e il suo studio, in linea di massima, non richiede che si indagino le istituzioni dei parlanti. In questo ambito, come per la fisica o la biologia, l'identità culturale o morale del ricercatore non gioca un grande ruolo e non gli si richiede di formulare giudizi di valore. Che si tratti di linguisti di estrema destra o di estrema sinistra, possono mettersi d'accordo sulla stessa teoria grammaticale. Lo stile del loro frasario, la struttura dei loro scritti hanno solo un effetto passeggero. Lo prova appunto Chomsky, che ha sconvolto l'evoluzione della linguistica del XX secolo, la cui prosa non era elegante e la cui filosofia libertaria e antimperialista, rivelata dai suoi scritti politici, non ha lasciato alcuna traccia sulla sua teoria del linguaggio.

Il secondo polo delle ricerche nell'ambito delle scienze umane e sociali si rivolge al particolare. Con questo intendo dire che l'oggetto di studio non è più la specie umana ma determinate sue manifestazioni circoscritte a un tempo e un luogo specifici. Si riallacciano a questo polo, evidentemente, discipline come la storia, la sociologia, l'etnologia ma anche lo studio delle diverse norme giuridiche, estetiche, morali, vigenti in una società; o, ancora, l'esegesi di opere, letterarie, filosofiche, intimistiche. Sono queste ricerche a poter entrare in risonanza con le opere letterarie, e sono queste stesse ad avere come obiettivo ultimo una verità interpretativa, o di disvelamento. Le scelte morali, politiche, culturali del ricercatore qui contano e non gli si può chiedere di sospendere ogni giudizio di valore perché esso presiede alla delimitazione stessa del suo oggetto di studio. È qui che lo stesso modo di scrivere e di coinvolgere il lettore conta ai fini dell'effetto di quanto si vuole comunicare: la forma letteraria è a sua volta provvista di senso.

Dal mio percorso attraverso le scienze umane e sociali, durato diversi decenni, traggo dunque, tra l'altro, questa modesta lezione: non cediamo alla pul-

sione monista, al desiderio di unificare tutto entro una sola categoria. I nostri bisogni esistenziali, etici, estetici non coincidono tra loro e non richiedono lo stesso trattamento. La nostra visione del mondo non dipende direttamente dai nostri saperi. Le scienze umane sono al tempo stesso generali e particolari, oggettive e irriducibilmente soggettive. Ognuno di noi è responsabile dell'equilibrio che stabilisce tra queste molteplici esigenze.

Note

* [Questo testo riprende gran parte dell'intervento di Todorov in occasione della presentazione del suo libro *Una vita da pastore. Conversazione con Catherine Portevin* (Palermo, Sellerio 2010), svoltasi a Palermo, nell'Aula Magna del Rettorato, il 10 dicembre del 2010. L'Autore ha espressamente chiesto che fosse pubblicato in italiano. La traduzione è di Gabriella D'Agostino].

¹ <http://www.dan.sperber.fr/?p=792>.

Riferimenti

Lévi-Strauss C.

1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

Schaeffer J.-M.

2007 *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris.

Tillion G.

2009 *Fragments de vie*, Seuil, Paris.

Todorov T.

1965 "Procédés mathématiques dans les études littéraires", in *Annales*, 20/3: 510-512.

1966 "La linguistique, science de l'homme", in *Critique*, 22/231-232: 749-761.

1991 *Les morales de l'histoire*, Grasset, Paris.

Ulf Hannerz

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

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

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

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

1. Informing the public, and building a brand

This, however, does not mean that I take no interest in what anthropology can offer, and is understood to offer, to wider audiences. There are two sides to this. On the one hand, more altruistically, we may sense that we have knowledge and insights to offer from which other people may benefit, and which can make them better informed citizens – even better informed "citizens of the world". More narrowly, more egoistically, on the other hand, we may feel that it would be good for us if other people understood us better, valued our work more highly, gave us greater recognition. These two concerns need not be in contradiction. But at this point in time, in a volatile world which also extends into academia, we may just feel more concerned than usual with our capacity for reaching out effectively to others. As I have argued elsewhere recently, in the vocabulary of our market-oriented, still even market-celebrating era, anthropology needs to think about its brand (Hannerz 2010: 46 ff.).

My comments here are motivated by both these kinds of interests in anthropology going public; and often there is probably no real difference in which directions they would point us, what lines of action they would lead us to pursue. I should say, too, from the beginning that I make no claim to an expertise based on a notably wide and long experience in activities of anthropological outreach. I have done my share of it, but I can identify colleagues who have committed themselves more actively and consistently to it. Apart from a general concern with the contributions and the well-being of the discipline, my interest in the potential of anthropology here draws rather more on a long-standing interest in the media and their place in contemporary life, and more specifically on the time I spent studying the work of newsmedia foreign correspondents – an endeavor I have described as "studying sideways", insofar as I thought of these journalists as being in some ways on a parallel track to that of anthropologists (Hannerz 2004). That study made me attend more to the overall nature of the flow of informa-

tion and knowledge in today's world; and consequently also to whatever place anthropology might have in that flow. I believe that will come out fairly clearly in what follows.

2. *At home and away*

My study of the foreign correspondents, from the print media as well as radio and television, but with a concentration on those who reported from Africa and Asia and the Middle East to Europe and North America, actually offered a parallel in particular with one side of anthropological reporting: that involving fieldwork away from home, in some more distant part of the world. Just as there are journalists, really a majority of them, who do their work in their own town or their own country, there are now a great many of us who do "anthropology at home". As anthropology has expanded, both in its fields of inquiry and in the number of practitioners, since the second half of the twentieth century, this has no doubt become an increasing proportion of the discipline. I think it is useful to point to this distinction at the outset, as it seems to me that the circumstances of reaching out with anthropological knowledge and points of view are rather different (although certainly not entirely so) in these situations.

Whether the anthropology we want to reach out with is from home or abroad, there is also another distinction to be made. We may be concerned with the techniques of outreach, but we must certainly also ask ourselves to what sort of anthropology we want to draw the attention of a wider public, and in what kind of anthropology that public is most likely to take an interest. I am reminded of political election campaigns where a losing party may conclude afterwards that "we didn't succeed in reaching out with our message". Which tends to be an easy way out, as it suggests only a failure of technique, rather than the voters' rejection of the message itself. We should certainly give careful consideration to the means of effective communication, but we must also have something to say.

It is one of those eminently quotable formulations of Clifford Geertz (1973: 23) that in anthropology, «small facts speak to large issues». We may pride ourselves on that, but we should also ask if it is always true. At least it may not always be obvious what is the large issue in question. Members of the public may find some of the results of anthropological research mildly interesting, edifying, amusing or memorable once they learn of it, but with a great many facts and stories competing for their attention, it is also possible that they do not take much

notice. I am not arguing for an anthropology that is sensationalist and headline-grabbing, but I wonder if we could not, some of the time, be a little more ambitious in our choices of research topics.

In the context of doing "anthropology at home", for European anthropologists, it would seem to me that there are major cleavages, and central institutions, about which we could have more to say. To begin with what is perhaps most obvious: during my time as an anthropologist, this continent has changed greatly through migration, so that ethnic and cultural diversity, interrelating with class structures which are themselves changing, now characterizes most national societies. It now seems to me that anthropologists took a more active research interest in this in earlier years, and may just possibly have retreated somewhat from this complex of issues and topics over time. If this is indeed so, there may be various reasons for it. We may have become wary of problematizing and exoticizing particular immigrant and minority groups; and these groups may in any case by now have their own spokesmen and spokeswomen, who are mostly not themselves anthropologists, and may even be inclined to be suspicious of our discipline. We may feel that there are diminishing scholarly returns in this field, so that what is now there to be done in fact mostly involves fairly small facts, speaking to similarly small issues. But then I wonder if we have not also become somewhat uneasy about a widespread, less favorable social and political climate. There are now varieties of neonationalism or xenophobia noticeable in many places, but it seems to me there is an even more widespread, and often relatively respectable, intellectual backlash against notions and practices of "multiculturalism", which we may feel uncomfortable dealing with. It seems to me that there is an important distinction to be made between cultural diversity as a fact, although a varied and shifting one, and multiculturalism as a cluster of sometimes rather clumsy policies. But it is a distinction we may need to be there making. At present I have the impression that the more intensive critical debate over multiculturalism is carried out among political philosophers. This debate is sometimes conceptually quite sophisticated – but unless the debaters are also immigrants or minority members themselves, I think it could sometimes be better grounded in subtle ethnographic realities. In quite large part, we may have left the task of reporting on this European diversity to the journalists, some of whom do a remarkably good job, but others of whom certainly do not. For one thing, it could be that a study of such journalism, and the editorial practices of covering migrant and minority affairs, might be a very desirable kind of media

anthropology.

With regard to the growth, and by now fairly durable presence, of those various nativist, neonationalist, xenophobic, more recently often specifically anti-Islamic political groupings, there certainly are now a number of anthropological studies (see e. g. Holmes 2000, Gingrich and Banks 2008, Geschiere 2009). One might only wish that they had reached more widely outside the discipline. On the other hand, I would argue that we could do more with studying the core institutions of contemporary society: in politics, economics, education, media, and welfare. For one thing there are those organizations which tended to make up the backbone of mid-twentieth century Europe, but which now appear to be in fairly widespread decline – major parties, trade unions, mainstream churches. What is happening in their internal life? There could be occasional problems of ethnographer access, but they may not be insurmountable. After all, contemporary organizations tend to celebrate transparency, so let us see if they live up to the ideal.

In this connection, I would note as an aside that there are signs of some increasing interest in ethnographic methods among political scientists. A recent edited volume on *Political Ethnography* (Schatz 2009), with most of its contributors from the political science discipline, carries the subtitle «What Immersion Contributes to the Study of Power». I see no reason why we should object to the adoption of our central methods by colleagues in other disciplines, as long as they handle them well. But it may also be an indication to us that there are domains of institutional life which we are equipped to take on ourselves.

As yet another example of a current issue in European life which I think could lend itself to interesting ethnographic illumination, let me point to actually existing multilingualism. There are some strong, well-articulated points of view here. National languages are likely to have their guardians, wishing to preserve them or giving them monopoly in the widest possible range of situations. Indeed the strength of these languages in large domains of public life is a major reason why Europe as a social entity remains quite opaque to most of its inhabitants; I cannot, as a Swede, easily follow what happens in the Netherlands, or Italy, or Greece. There will quite likely also be people who argue that wide use of English as an entirely dominant world language, and developed skills in it, are necessary in “the globalized world”, not least for purposes of staying competitive. And then perhaps reasons will also be put forth for the use of migrant or minority languages as well, in particular contexts. But what language skills do people actually have, and how

do they develop them and deploy them? I would think a great many people are actually bilingual or trilingual, depending on combinations of personal background, education, work and media use and perhaps other factors as well. The point is sometimes made that people in smaller countries have a head start in picking up foreign languages, particularly English, because films, on their television screens and in their movie theaters, carry subtitles and are not dubbed. There may be other ways in which formal and informal paths to language skills cross each other in ways worth noting and investigating, although not foregrounded in official language ideologies and policies. In such areas there could be differences between countries, but probably also between classes, and generations, as well as between natives and newcomers. The topic might lend itself to comparative studies, and to collaborative work with colleagues across borders, but I believe it could quite possibly also be one in which a wider public, and perhaps policy-makers, could be interested.

I do realize that our chances as practicing anthropologists of taking on these more ambitious, perhaps more demanding research topics must in the end depend on such mundane matters as what funding we can get, and what time we have at our disposal. After all, the more modest research projects which seem to make up a fairly large part of “anthropology at home” may be what we think is as much as we can handle beside a teaching load and without much in the way of research grants, but I think it is useful if we also at times think of large issues, and even large facts.

3. *The public and the distant*

With regard to “anthropology away”, those studies in more distant social and cultural milieux which for a long time have been so central to the identity of the discipline, our considerations of how to reach wider publics may in some ways be a bit different. It seems to me that “anthropology at home” has a certain advantage in that most people, after all, take a greater interest in matters reasonably close at hand rather than those which are far away, not so clearly or probably relevant to their own lives, not part of their personal experiences.

Specialists on matters which are distant and alien may often simply have knowledge which is in little demand, of limited interest to the wider audiences next to them in the terrain. My impression has been that when occasionally an anthropologist has become more of a public intellectual on a national scene, this has tended to be in countries where he

or she, and perhaps many other colleagues as well, have practiced “anthropology at home”.

We may still ask what we can do to cultivate an interest in the wider audiences in matters elsewhere, in people and places beyond boundaries. Perhaps we might feel that with globalization as one of the keywords of our times, it ought to be now so much easier to find willing readers, listeners or whatever for the kinds of stories that travelling anthropologists can tell. I would still like to think that is true, but then I am reminded that when I began my study of the foreign correspondents some fifteen years ago, I innocently assumed that this, again for reasons of growing global interconnectedness, would be an occupation with a great future. And so I was rather taken aback when one of them, a very prominent American journalist, told me, at the end of a working breakfast, that I should remember this was “a dying occupation”.

Since then, there may indeed have been more bad news than good news about the circumstances of foreign news reporting. It is expensive for a media organization to maintain any more substantial network of correspondents of its own, and so when the media become increasingly dominated by market values, and when especially the print media tend not to do so well business-wise any longer, there is a tendency to rethink the forms of foreign coverage – often to shrink it as a more active pursuit. The opportunities for fieldwork abroad by anthropologists are not governed by precisely the same constraints, but in any case it seems that an expanding curiosity about distant lands is not to be taken for granted. It might even be that some people, finding the encroachments of globalization mostly disturbing, are yet more inclined to turn inwards, and become pre-occupied with what is safely local. So we need to consider by which means we can effectively reach out to the public.

Now to quote Clifford Geertz (1984: 275) once more, it is another of his memorable formulations that anthropologists have characteristically been «merchants in astonishment»; hawking the anomalous, peddling the strange. That may have been so, and is perhaps still to an extent so. When a Swedish journalist calls on me to hear a little about something called potlatch that might be comparable to the extraordinary behavior of local brats from the world of finance, or of a sensation-seeking politician, then indeed his hope is that I will have something astonishing to purvey. Yet I am not sure that this particular business has a very promising future. Ongoing, more or less everyday globalization make people rather less astonishing. When I was a child, there were still in Sweden a handful of more or less general-purpose explorers, whose accounts of life

far away turned them into celebrities. One of them, rather more an ornithologist than an anthropologist (although his granddaughter eventually became a student in our department), wrote a bestseller with the title *My Father is a Cannibal*. The story behind this revelation was that on his expedition to highlands New Guinea, he had been ritually adopted by one family. By now, one could imagine that the response to that book title might have been more like “So what?”. Or just as likely, the good citizen of the world might feel that it is not quite politically correct to draw attention to such unfortunate feeding habits.

4. *Finding a place in the information flow*

What I am suggesting, simply enough, is that the anthropologists cannot now be so sure to be the stars of global storytelling. They have to find their place in a dense global information flow. I have referred to it elsewhere as «representational crowding» (Hannerz 2010: 107). The classic style of foreign reporting in journalism may be in uncertain times, but there are also NGOs, international business reporting, travel agencies, travel writing and indeed travel itself, lifestyle writing about food and drink, any number of web sites and blogs of diverse kinds of news and opinion, globally mobile art exhibits, and noteworthy, prize-winning fiction writers from every corner of the world, all adding their bits and pieces to a global kaleidoscope. So rather than pretending that they are alone, acting as if all these other kinds of information and imagery did not exist, anthropologists may need to seek their niche, or set of niches, in open networks of representational activity.

That may involve a rather versatile readiness to offer commentary on these other genres of communication about the world out there. Consider again the newsmedia foreign correspondents, and compare it with what anthropologists are more likely to do. In one of the more striking but recurrent varieties of their working habits, they turn into what is known in the business as “firemen”, or “parachutists”, rushing into some remote and quite possibly dangerous place where some crisis has erupted, reporting on the event, and then departing just about as quickly as they arrived; the lights go out over that place as far as world attention is concerned. Now if an academic anthropologist should take a deeper interest in that same crisis, he or she might start putting together a research proposal to be ready in time for the nearest deadline of a funding agency, wait for its deliberation and somewhat unpredictable decision-making, then plan for research leave

– and perhaps be on the spot a year or two after the parachutist journalists left.

That may by then still be a worthy undertaking. A longer-term view of both the background circumstances of a crisis and its continued consequences is probably valuable, and even the curiosity of a wider audience could possibly be aroused by the question of what happened afterwards, in the case of some still-remembered event. But the anthropologist could also respond to that crisis in another fashion, much quicker. Frequently the complementarity of anthropological knowledge to event reporting in the news may lie rather in knowledge already built up, through previous field experience in the area in question, or simply through a good overview of the relevant existing literature. The editors at the foreign news desk at home may well seek out somebody who can offer a little background knowledge of that area just struck by crisis. My impression is that such requests rather frequently go to those political scientists who have some area studies bent. That is hardly unexpected when the news story is one of politics, elections, coups, or internal wars. But my guess would be that anthropologists are frequently just about as well equipped to handle such matters competently, and are quite likely more knowledgeable when it comes to other questions about how events affect people's lives – natural disasters, epidemics, and so forth. Here it would seem that anthropologists, if they do want to be available for such commentary, need to cultivate a stronger public brand as people with regional expertise.

There may be opportunities, too, for expanding the space for anthropological knowledge in the public eye by attending to the news flow. My foreign correspondent informants, sometimes a bit frustrated by the fact that the news business became too focused on hard news, particular dramatic events, at the expense of longer-term but at least as important processes, or other kinds of feature stories, looked for “pegs” – events on which one could hang these other kinds of reporting. Anthropologists, too, could look for pegs, ways of linking what is in the news to their kinds of more durable expertise.

5. *Versatile commentators*

That regional specialist brand, however, may well involve more than background knowledge to fit with hard news reporting. I suspect, for example, that many of us do follow the creative writing coming out of our field regions – fiction, reportage or whatever – and may indeed be quite knowledgeable about it. So possibly we would be capa-

ble of occasional commentary in this area as well. One example is near at hand: just as I was preparing this talk, it was announced that the Peruvian writer Mario Vargas Llosa had been awarded this year's Nobel Prize in literature. I am not a Latin Americanist, and have no particular insight into the local, national or regional background of Vargas Llosa's writing, although I have enjoyed reading a fair amount of it. But learning of the award, I remembered particularly one novel, *El Hablador* (*The Storyteller* in English translation, 1990). This is a book focusing on a mysterious storyteller of the Machiguenga people, deep in the Amazon forest – who turns out to be most likely a lost anthropology student, gone native. Here, if anywhere, there would seem to be a chance for anthropologists with Amazonian experience to let their voices be heard, discussing a writer telling a story about someone like them, and about the kind of people they themselves tell stories about – another intriguing instance of studying sideways.

I could imagine, too, that anthropologists could occasionally try their hand at writing for tourists and travellers, offering useful advice on how to get to, and move about and enjoy themselves in, those areas probably off the beaten track where such amateur explorers might not usually go – rather than just hoping (probably in vain in the long run) that they will forever have their fields entirely to themselves. Or they might share their recipes and their culinary experiences from the field with interested audiences at home, contextualizing it all in ways which allow some suitable ethnography to be added as spice. There are experiments in “writing culture” waiting in such genres as well.

So these, possibly, could be ways of trying to attract members of a wider public to the kind of knowledge that we as anthropologists have of other parts of the world, and the people who live there. We may or may not be ready to try them. Rather too frequently for comfort, I hear colleagues who are reluctant to try to exhibit their knowledge in unorthodox, user-friendly ways because they sense that their academic colleagues will not approve, that such efforts will eventually be held against them, in contempt. Yes, there may be bad ways of reaching out with anthropology. But I would think that we have not yet found all the good ways. The point is not so much to suggest that we establish ourselves specifically as literary critics or tourist guides or cuisine consultants, but to identify our potential of collective versatility in commenting on some variety of things that people want to learn about.

So whether we do our anthropology at home or abroad, there would appear to be things that we know, or could ambitiously learn more about, that

could interest a wider public if it finds out about them. Then, however, there is also the big question of just how we can best reach the wider audiences, what can be effective channels. No doubt there is room for experimentation here, not least in view of the continuously changing modes of electronic media use in our times. Yet I still like print. I have liked to find that at least a handful of colleagues, in different countries, have established themselves over different periods as regular public commentators, sometimes as columnists, in the national press. Margaret Mead was certainly an early and famous example, with her column in *Redbook*, a magazine aimed at a general readership among American women. In much more recent times, I have come across regular work of newspaper commentary by Lodewijk Brunt in the Netherlands, Dan Rabinowitz in Israel and Andre Gingrich in Austria. Arne Martin Klausen may have been the pioneer among several Norwegian anthropologists engaging in this kind of journalism (cf Eriksen 2006: 69 ff.). For a brief period, I dabbled in it myself, in a rather shortlived Swedish financial daily with a remarkably ambitious “culture page”. So I wrote about the growing importance of diasporas, and about Brazilian cities, and about the mobile “symbolic analyst” elites of world cities, and about the two halves of Berlin coming together in the early 1990s, after the Wall had crumbled, and about various other things. I also had some colleagues with this kind of experience come together in a panel at one meeting of EASA (the European Association of Social Anthropologists), and it was a session which drew a considerable audience. I had in fact hoped to move on with it to an edited publication, but then other demands came in its way.

I am sure there are a number of ways, technically and organizationally, to handle such outreach. No doubt many will now be attracted by the possibilities of using electronic rather than print media, and certainly there are great possibilities here. But one reason why I am a bit of two minds is that in this world of information crowding, such efforts may risk being less effective than we would wish them to be. It is easy to create a new website, a new blog, but it can turn out to be a form of personal or collective narcissism rather than an successful tool of communication. On the basis of my own somewhat haphazard experience as an Internet information consumer, I would believe at least a little more in the power of e-mail lists. Certainly some of the variety of things that may be coming in through our e-mail may leave us cold. I do not know exactly how I ended up on the receiving end for the *Circassian World Newsletter* and the *Mumbai Theatre Guide*. But at least the messages that we allow to enter our

in-box are there, and when there is time we may be curious enough to click and see what is there. And if one can match the contents of messages well enough with recipients, rather than routinely dish-ing out everything to everybody, the chance of their actual attention to messages is likely to grow.

6. *Helpers in outreach*

With regard to organization, are there people who can help us reach out, or what can we do to get together around such endeavors? I do not think we should give up on journalists. Some number of them may cling to that notion of anthropologists as global curio experts, knowing strange and wonderful things about potlatch and polygamy and tribes and tattoos and cannibalism. But then among the large numbers of young people who pass through undergraduate anthropology courses in our universities, year after year, some do turn into journalists; some of them may actually *be* journalists. So they could be our likely allies in their future work. I would add that it seems to me that the genre of “science journalism”, as practiced in more upscale newspapers and magazines, usually turns out to be mostly about the natural sciences and medicine. That is perhaps what one would expect, insofar as this is where the hard news of discoveries and inventions may most often be found. But I would like to see more journalists trying out operating as knowledge brokers between academic anthropology and the public, turning the departments, conferences and journals of the discipline into a part of their regular beat.

We could also look for allies within the organization of our universities – although with mixed results. Some years ago, I found myself on the podium at one Swedish university, about to offer a public lecture – that year had been proclaimed a “year of diversity”, so social and cultural diversity was my topic. A woman who was going to offer some initial remarks introduced herself to me as the newly appointed information officer of the university. Her previous experience, she mentioned, was in the hotel business, so arriving in the academic world, she said, was “coming in from reality”. And afterwards, she seemed pleasantly surprised that what I had said actually seemed to have to do with reality, as she defined it. This person may well have had some skills useful to her new employer, but it seemed to me that someone in a key position to tell the public about what the university was doing, what kinds of knowledge were being produced there, could well have had more experience of scholarly activities, and a more positive attitude. I wondered what the

university had really thought of when it hired her.

Sometimes, certainly, we can also have happier experiences of what the staff in such corners of our home institutions is able and willing to do for us. Even if such openings should be investigated and used, however, I suspect that we had better think about what we can do for ourselves, together. Some of us may well cultivate, or just stumble into, the kinds of contacts and networks useful for our personal outreach projects. For more of us, it would probably help if within the internal diversity of our discipline, and within its division of labor, some colleagues would have a special mandate to look out over the field, think about the interests, activities and research results that might have particular potential for seizing the attention of wider audiences, and feeding the news of it in an appropriate form through the right channels. This is probably best done at a local or national level, for language reasons and because to newpeople and the public, the source at home has some added value. Perhaps in the corridor talk or in the coffee rooms of departments, such possibilities could at least be raised in a tentative form. Or national associations of anthropologists could ask themselves what they can do. But then certainly, a continued exchange of experiences and ideas about outreach operations in the international organizations and networks of colleagues will most likely also be a very useful resource.

Note

* This paper was presented at the workshop «Anthropology and/in Publicity» in Ravenstein, the Netherlands, organized by Henk Driessen and Martijn de Koning of Radboud Universiteit Nijmegen, on November 4-5, 2010, and at the workshop “Apology for Anthropology, or the Anthropologist’s Craft”, organized by Gabriella D’Agostino and Vincenzo Matera at Università di Palermo, Italy, on December 3, 2010. I am grateful for the hospitality of the organizers of both conferences, and for the thoughtful responses of the respective audiences.

References

- Eriksen T. H.
2006 *Engaging Anthropology*, Berg, Oxford.
- Geertz C.
1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
1984 “Distinguished Lecture: Anti Anti-relativism”, in *American Anthropologist*, 86: 263-278.
- Geschiere P.
2009 *The Perils of Belonging*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hannerz U.
2004 *Foreign News*, University of Chicago Press, Chicago.
2010 *Anthropology’s World*, Pluto Press, London.
- Holmes D. R.
2000 *Integral Europe*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Schatz E. (ed.)
2009 *Political Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.
- Vargas Llosa M.
1990 *The Storyteller*, Faber and Faber, London.

Helena Wulff

Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations

«So you're a writer – why don't you write about us in the paper?», one dancer after another kept asking me when I was doing fieldwork in the transnational ballet world in Stockholm, London, Frankfurt and New York. The people I was studying seemed to suggest that I should make myself useful by writing about them in the newspaper, and also, they told me, in dance magazines, international and national ones. In order to give something back to the people that had allowed me access to the closed world of ballet, I thus set out on my first piece of cultural journalism (Wulff 1994) for *Svenska Dagbladet*, a Swedish daily that features a daily section of submitted essays on culture, history and politics by academics, freelance writers and journalists.

This entailed a different type of translation than the academic one I was trained for. As anthropologists we can be said to translate our fields into academic conceptualizations. In order to write journalistically I had to make my anthropological findings not only accessible, but also attractive to a wider readership familiar with the arts, but not necessarily with anthropology. In this presentation, I will begin by exploring the process of writing cultural journalism drawing on my anthropological research. This leads over to my ongoing study of contemporary fiction writers in Ireland and the fact that they also write cultural journalism, sometimes in the form of travel writing. A number of these writers started out as journalists, and now write fiction as well, in many cases to great acclaim. They enjoy writing both fiction and journalism. Their journalism is also a way to make a living, to support their fiction writing which is far less lucrative.

Writing my essay for *Svenska Dagbladet*, I was aware that dancers and other people in the ballet world I was still studying and thus depended on my continued research, would read it. They were likely to read this relatively short essay rather than my forthcoming book (Wulff 1998), I figured, which eventually turned out to be the case as most dancers are not readers. But it was not difficult to keep their trust. They knew I was not a critic, and that is why they had allowed me back stage for so long,

even into intimate situations. I could have been critical in my essay about certain conditions in the ballet world such as the lack of long-term contracts in some companies, the use of drugs to enhance dancing capacity, the prevalence of anorexia, or wealthy fathers paying for their daughters to get leading roles at the expense of better dancers, but this was not the place for that. Writing my essay, I also had to organize the text differently than I normally did when I wrote academically as we have more space which allows for an introduction, perhaps in the form of an ethnographic vignette, an articulated aim, followed by ethnographic evidence related to a theoretical discussion, and a conclusion which shows how this ethnography has contributed to theoretical development. This is, of course, a standard academic format. Writing my journalistic essay, I had to stick to no more than 1800 words, which is much shorter than academic articles in journals and volumes tend to be. I also had to start with the essence of the essay, rather than building up an argument towards it as in academic texts. And just like in the theatre, on stage, the entrance is key. In order to capture the general reader of a newspaper – remember I was writing about ballet which most people think of as elitist, old-fashioned and artificial - the entrance of an essay has to be striking. Slightly provocative or seemingly contradictory beginnings often work, something that gets the attention of even the reluctant reader. Then I had to make my sentences short and clear. There is no time for complicated arguments or intentions to impress colleagues with theoretical ideas – they will be impressed anyway which I will come back to. Captivating ethnographic cases are useful in journalism as a way to indicate a wider circumstance. This is the same technique as in poetry where a few lines can crystallize a long life or a country's contested history.

And just like in the theatre, again, exits are important for how and if a piece is remembered afterwards. Exits of essays should also be carefully crafted. Contrary to writing academically, when writing journalistically it is important to stop in

time – otherwise the editor will stop, which often means cutting from the end, and a risk that concluding points disappear. With newspapers there is no possibility to negotiate about word count. Journalistic essays can in fact end on the climax, or with a question. It is common that essays end by connecting to the opening thereby forming a circle. The end can also be used as a contrast, to turn everything around that has been said previously without warning, which can be one way of making an argument. In my experience, more often than not, endings appear during the writing process, they do not always turn out to be what I have planned. My preference is ingenious endings.

When I posted my essay in a yellow mailbox, which you did in those days, this was in 1994, I knew that if the essay was accepted, the editor would do the headline as this is common practice in journalism, and I would not have any influence over that. He would also write a short introduction summarizing the essay. It was thus not until the very morning the essay appeared in the newspaper, that I learnt that the title of it was “Ballet – a language everyone can understand”. I would never have come up with a title that general had I been allowed to do my title, but it was fine. The editor obviously knew what he was doing, and I was still learning to relate to a wider readership outside not only academia but also outside the ballet world. The essay was a success. I was suddenly surfing on fame – as long as it lasted – which was for about a week. After all there is a new essay everyday in this newspaper. But friends and family, of course, also colleagues, acquaintances and people I did not know such as a ballet fan who wrote a fan letter to me, praised my essay. I even heard from my primary school teacher whom I had not seen in about thirty years. I got a sense that “everyone” had read my essay, also from the knowledge that this newspaper is printed in hundreds of thousands of copies. This quick major impact is quite different from the academic world where publications not only take much longer to write, but also reach a considerably smaller readership. Academic publications may also last much longer, though, while newspaper essays are in most cases forgotten after a while. Even today and in the age of Internet publication, books and journals are still cherished and kept in collections. Newspapers are thrown away or used for packing things.

What I had not expected with my first essay, was that it would become a part of my fieldwork in two ways. Firstly, the dancers did read it, and to my great relief they liked it. And I realized that part of the reason that they liked it, was that I had managed to verbalize what mattered the most to them about their dancing life. Contrary to many

media reports of the ballet world, my essay was a positive portrait. Dancers are vulnerable, they often feel misrepresented in media, and see themselves as different from other people. They are trained to express themselves through their dance, not through words. Secondly, by using materials in the form of field notes, for a general readership, I discovered new data, circumstances and connections in my materials that I later was able to take back to academic writing.

I promised to say a few words about my colleagues and their reaction to my essay. Mostly they appreciated it, but I also encountered some envy from colleagues who had tried to publish journalistic essays, but failed. Since then I have continued to write cultural journalism about once a year or so, and kept meeting colleagues who have an interest in writing in this genre, but do not know how to get into a newspaper. It seems to me as if there is an assumption that as an academic you can also write popularly without any coaching. To write anthropological journalism requires training, this has to be taken seriously and should be provided for students and young scholars. Certain anthropologists who would like to write journalism now and then make the mistake of not adhering to the rules and conditions of journalism. This is surprising in light of the fact that getting into the “native’s point of view” is our expertise. We have to learn to switch into a less academic tone meaning more straightforward, and of course to adjust to the very short time frames, at least with newspapers, which again is different from what we are used to in academia.

Cultural journalism can be included in outreach activities at many universities. In the framework of Swedish university life, activities of communicating and collaborating with groups and audiences outside the university is summed up by the term “*tredje uppgiften*”, the third task, besides research and teaching. A concern with developing effective writing in public anthropology obviously fits in here.

My cultural journalism has consisted of essays on my ongoing research, review articles on books relating to my research, and interviews with choreographers, and one composer. I occasionally write for the Swedish daily, the Swedish dance magazine, and British or European dance magazines. Like any writer, I have had rejections, but after one or more attempts I have found another publication for rejected articles. With time, I have learned that cultural journalism, not least dance journalism, has to be hinged on current events such as upcoming tours or opening nights. Timing is a central. So is relating to the politics in the relatively small Euro-American dance world where everyone knows, or knows about, everyone. When I recently wrote

about a choreographer who is a private person, and does not care to hang out with critics just to get good reviews, which makes them dislike him and his work, I had to choose the magazine carefully as dance magazines are edited by dance critics.

I have had two commissions for dance journalism. One was for a German art magazine *Parallax*, where I was asked to write in English about the fact that dancers have two careers as they stop dancing early, and then move on to a second career. This essay was translated into German which meant that I could read it but with effort. The other commission was for a Swedish magazine, *Axess*, which publishes popular scholarship. I wrote about a dance photographer and his work. Even though I had submitted images, the editor had found even more and made the essay into what he referred to as a “photo essay”, it was like a gallery illustrating my text. Unsurprisingly, my early essays were more edited by the editors than the more recent ones. I also get higher fees now than I did in the beginning. I do not think this is only because fees are higher for all freelance writers, but it does matter that I am known in some circles as a scholar who sometimes does cultural journalism. With time and articles published you acquire a reputation in your field of journalism. This also applies to fellow anthropologists Andre Gingrich in Vienna, Thomas Hylland Eriksen in Oslo, and Dan Rabinowitz in Tel Aviv among others who write anthropological journalism now and then.

I have discussed cultural journalism as one genre, one anthropological writing style. There are, of course, many other genres of anthropological writing that often blend into each other, blurring the genres. Drawing on ethnography, there are anthropologists who write fiction. Paul Stoller's *Jaguar: A Story of Africans in America* (1999) is one example of an anthropological novel which is based on the author's research. Some anthropologists take an interest in writing detective stories from their ethnographic experiences (White 2007). Ruth Behar identifies the significance of literature in anthropology in the article “Believing in Anthropology as Literature” (2009). All this is creative writing by anthropologists. A sister genre to creative writing, which has expanded enormously recently among anthropologists (mainly in the United States), is creative non-fiction (Cheney 2001). With roots in New Journalism in the late 1960s, this literary style presents real events in a fictional form. Kirin Narayan (2007) points out that:

attention to the craft of creative nonfiction is potentially useful to ethnography. I present a few practical tools that may help ethnographers seeking to shape

the materials of fieldwork: story, situation, persona, character, scene, and summary (Narayan 2007: 130).

To this suggestion it can be added the fact that suspense and surprise are key in keeping the reader reading. Clearly a lucid style is important when it comes to conveying anthropology on many different topics.

Before moving on to my ongoing research on Irish writers and their journalism, let me come back to the issue of translation. Already Evans-Pritchard (1965) identified anthropology in terms of cultural translation, a notion which has been influential in the discipline, as well as debated. For what is it exactly that is translated? Cultural conceptualization can obviously get lost, at least partly, in translation, or misunderstood. There is a risk that we look for cultural units that actually are incomparable. What does a dance anthropologist, for example, study in a culture where there is no word for dance? Anthropologists are acutely aware of this problem. Yet things might also be found in translation, call it understanding, interest in a different way of life. The classical insight in anthropology is, of course, that learning about difference is a way to learn about yourself. The debate on cultural translation in anthropology has generated insights into the relationships between interpretation, understanding and authenticity. As Ulf Hannerz points out, there seems to be

two main ideas of the translator's role, when we think of translation in its ordinary sense: the first type of translator is expected to convey the meaning of a language in an exact, literal way, “impartial”, while the second type is allowed more creativity as this translation is “to be responded to” in aesthetic and intellectual terms both as a reflection of the original work and as a work in its own right (Hannerz 1993: 45).

It is obviously the latter type of translation that anthropologists are aiming for.

So are Irish writers as their writing is in fact yet another act of translation. How do Irish writers translate Irish concern, or other historical and political events on one hand for an Irish and a European readership, on the other hand for an American, even a global readership? And how do they translate events in Europe and elsewhere back to Ireland? These questions are addressed, but not yet quite answered, in my study which focuses on work practice, prestige and career patterns, and the local versus the global in a postcolonial age.

Methodologically, I engage in participant observation at writers' festivals and retreats, literary conferences, book launches, prize ceremonies, rea-

dings, and creative writing workshops. I also spend time with the writers informally, such as at dinners. I do in-depth interviews with them, and their publishers, and I read their literary and journalistic texts, as well as reviews.

Today I will consider Colm Tóibín who is based in Dublin and lives in Spain and the United States every year¹. He started out as a journalist and parallel to writing fiction, he still writes essays and review articles for *The New Yorker* and *New York Times Book Review* in the United States, *London Review of Books* in Britain, and *The Irish Times* in Ireland.

Like many Irish writers, Colm Tóibín is a true traveller. Tóibín has been travelling since he finished his BA degree in History and English at the University College Dublin. In 1975, the day after he had his final exams, he left for Barcelona where he lived for three years, taking an active interest in Catalan culture and politics after Franco's death. Back in Dublin, he took up journalism, and became editor of the current affairs magazine *Magill*, and started writing literary essays. In the mid-1980s, Tóibín left Ireland again, this time heading for South America. He travelled around until he reached Buenos Aires, in Argentina, where he witnessed the trial of the generals after the return of civilian rule. Experiences from this trip went into his journalism, as did observations from subsequent travels in Sudan and Egypt. Tóibín's first book, which is a travel book, *Walking Along the Border*, that is the Irish border between Northern Ireland and the Republic of Ireland, was published in 1987. It has been reissued a couple of times, most recently as *Bad Blood* in 2001 by Picador in London. To date, Tóibín has written seven novels, one play, and numerous literary essays, reviews and articles on art and politics. Many of the essays have been reissued in collected anthologies. Among seven non-fiction books are three travel books: *Bad Blood* (2001), *Homage to Barcelona* (2002) and *The Sign of the Cross: Travels in Catholic Europe* (2001). Scrutinizing the literary journalism of Colm Tóibín as travel writer, I especially note that these travel accounts discuss contested situations of religion and politics.

In Spain, Barcelona offers Tóibín an opera season, while a Pyrenees village, he maintains, is a setting where he can write undisturbed: "It's not about travelling", he explains:

it's about settling. I have a house in this village. I'm there for two-three months every summer. There are no bars or restaurants. I suppose I could dig or do gardening, but I write. I work every day, in the morning, all day. It's Catalonia, it gets into your system. I read a Spanish newspaper. I listen to the radio.

In the United States, Tóibín regularly teaches creative writing and Irish literature as a visiting professor and writer-in-residence at universities such as Stanford, Texas, Princeton, and the New School for Social Research. Ireland features frequently in Tóibín's writings, and so do Spain and the United States, often as nodes in networks of travel.

Anthropology tends to imply travel, not least for the anthropologist who goes to another place to do fieldwork, whether commuting to the other side of town or moving temporarily to another country far away. Increasingly, anthropologists find themselves going to two, even three places for one multi-local study, as the people we study are themselves on the move. Staying in one place risks missing out on an important aspect of the social life we are searching to grasp. It is clear that transnational connections through travel keep growing in number and frequency in many professions, as well as in family life and leisure such as in tourism. Yet it was not until the 1990s that James Clifford (1997: 25, 19) encouraged anthropologists to look for "traveling cultures" while not forgetting a culture's "centres, its villages, its intense fieldsites". As Clifford says, «the people studied by anthropologists have seldom been homebodies. Some of them, at least, have been travellers: workers, pilgrims, explorers, religious converts». Clifford, too, argues that travel implies translation. Such cultural translation from one place to another is, of course, what travel writing is all about. It is Clifford's description of Victorian bourgeois travellers and their entourage of guides, servants, translators and carriers that makes us aware of the contrast of Colm Tóibín when he is exploring the world as a lone traveller, with an interest in the world from the people's point of view. There is nothing of the imperial eyes of travel writing as identified by Mary Louise Pratt (1992) in Tóibín's observations. He was raised in the aftermath of British colonialism, in a family that was actively involved in the nationalist struggle, the 1916 rebellion against the English colonizers. Being a gay atheist Catholic, travelling was also a way for Tóibín to escape a still deeply religious society where homosexuality was illegal until as late as 1993.

In the book *Walking Along the Border* (1982: 53-54) which is a literary reportage, Tóibín can be said to be on home ground, more so than in his following travel books that mostly deal with foreign places. The point is, of course, that he encounters political and religious difference along the Irish border as he journeys back and forth between Northern Ireland and the Republic of Ireland. The night before the Twelfth of July (the Protestant celebration involving marches which has a well-known

violent past), Tóibín spends in the small village, Ballinamallard, in Fermanagh in Northern Ireland where preparations were underway for its (Orange) parade, including a meal of sausage and bread for many people. Tóibín checks into a hotel, and puts himself to bed, but: «It wasn't long after midnight when I was awakened by sounds beneath the window». He could hear a voice desecrating the Pope. Tóibín notes with quiet amusement that: «The man below the window had been drinking». Exhausted from his walking, Tóibín was resting and had been:

drinking in Blake's, swimming in the public baths, and exerting myself as little as possible. I hadn't walked an inch, let alone a mile. Soon I would start walking again, but not yet, O Lord, not yet. Now I was in bed wondering if the man below the window had any idea that up above him was a papist from Wexford.

This book stands out from the other two travel books in that even though the individual chapters tell their own tales, they are organized into one long story, reporting on Tóibín's walk from Derry to Newry in the summer of 1986. This was in the aftermath of the Anglo-Irish Agreement between the United Kingdom and Ireland, made in order to bring a conclusion to the troubles in Northern Ireland. But tension and fear remained. This was a complex situation, as Tóibín kept being told when he listened to people from both sides of the community, and observed rituals such as marches and funerals.

In one chapter entitled "Dark Night of the Soul", Tóibín goes on an austere pilgrimage to an island (Lough Derg), and the theme here leads over to his next travel book, *The Sign of the Cross*. These travelogues depict a number of journeys he made across Europe in the early 1990s, experiencing various expressions of Catholicism in Poland, Seville, Rome, Bavaria and the Balkans, with excursions into post-Communist Lithuania and Estonia, as well as to Scotland and in Ireland. This elapsed Catholic writer is fascinated with faith, pilgrimages, and shrines. When he gets on a flight to Lourdes on his way to Barcelona, he finds himself mistaken for a priest. The hotel in Lourdes is overbooked, and the pilgrims have to share rooms. Not so Tóibín – without a word he is shown to a room of his own. The proprietress, he marvels to himself: «She, too, thought that I was a priest. This worked well and it struck me as I lay in my comfortable bed that it was something I must try again». In the chapter that gave the book its title, "The Sign of the Cross", the tone is totally different, serious and haunting, as it details how Tóibín, to his own surprise, is moved to make the sign of the cross in memory of his father.

Barcelona is mentioned in *The Sign of the Cross*, but it is in *Homage to Barcelona* which has been identified as an "homage to George Orwell" and his *Homage to Catalonia*, that Tóibín captures the grandeur of the city through his affectionate account. Just like Orwell who commented on the Spanish Civil War, Tóibín first came to Barcelona during political unrest, in the 1970s: the public protests against Franco and his subsequent death. As Tóibín told me in an interview: "Spain has been exemplary in the way it has allowed change to recur". This book builds on his long-term stay in Barcelona in the 1970s, but it was written during a return year in 1988. Through portraits of people, artists such as Gaudí, Míro, Picasso and Dalí, Tóibín tells the political and cultural history of Barcelona. He provides delightful descriptions of its art and architecture, churches and museums, cafés and restaurants, markets and trendy night clubs. As Barcelona became a new world centre for cosmopolitan culture in the 1990s, there was a renewed interest in the revised and expanded edition of Orwell's *Homage to Catalonia*. «In Barcelona the poets and the professors, the designers and the rest of the generation of 1992 have taken champagne to their hearts» (Tóibín 2002: 163).

When Tóibín travels abroad as a journalist and reports back, he can be said to do the work of a cultural foreign correspondent. He moves with ease in both journalistic and literary styles. Yet he does come home to Dublin, now and then. Coming home from Barcelona, Tóibín wrote the following which indicates how poetic prose can translate a political situation:

I went back to my own country, and returned to Barcelona on holidays a few times over the years. Every so often in Ireland I would come across someone who spoke Catalan. Hearing the language again would bring it all back: the beautiful old city, the graffiti in red on the Cathedral walls, the political ferment, the smell of garlic, the faces in a demonstration defiant against the police, the slogans, the sexual freedom and the heat (Tóibín 2002: 3).

Travellers have a fresh eye. They notice what those who stay put take for granted, and they make new combinations.

In conclusion now, there is a growing concern in anthropology with making its reporting and its social and cultural understandings reach a wider public (Eriksen 2006). The particular task of anthropological writing naturally has much to do with the emphasis on understanding social and cultural diversity, in local and national society but not least globally. Some of the discussion over the

forms and techniques of writing relate to parallels and contrasts with journalism and other reportage as shown by Gottlieb and Graham (1994), and Boyer and Hannerz (2006). The point of departure in this presentation was a tale of two translations: the first one taking place when the ethnographer translates a field into academic conceptualization, the second one when an anthropologist translates academic findings into cultural journalism. With the account of the Irish fiction writers' journalism, this presentation turned out to deal with three translations, after all, as the writers translate Irish circumstances to a national or a transnational readership depending on topics and how Irish local knowledge is phrased. Irish writers also translate what is happening abroad back to Ireland. We have seen how travel writing by Colm Tóibín translates political, religious and historical events and circumstances such as the Troubles with tensions between Catholics and Protestants in Northern Ireland, protests against Franco in Barcelona as well as its new cosmopolitan culture. And finally, as much read as Colm Tóibín is a fiction writer, writing as a journalist does give him – as it does anthropologists – an even wider readership. For anthropological journalism such as cultural journalism, is one effective way of sharing academic findings with a general readership, and an opportunity to make an impact in the world.

Notes

¹ The following sections are republished with kind permission from *Nordic Irish Studies*. They first appeared in Wulff, Helena (2010). "Colm Tóibín as Travel Writer". *Nordic Irish Studies*, 9: 109-116. Some of these themes have been presented in Palermo, 2010, December the 3rd, at the seminary "Elogio dell'Antropologia, o il mestiere dell'antropologo/Apology for Anthropology, or the anthropologist's craft", organised by Fondazione Buttitta and directed by Gabriella D'Agostino and Vincenzo Matera.

References

- Behar R.
2009 "Believing in Anthropology as Literature", in Waterson, Alisse and Maria D. Vesperi (eds.), *Anthropology off the Shelf*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Boyer D., Hannerz U.
2006 "Introduction: Worlds of Journalism", in *Ethnography*, 7 (1): 5-17.
- Cheney T., Rees A.
2001 *Writing Creative Nonfiction: Fiction Techniques for Crafting Great Nonfiction*, Ten Speed Press, Berkeley.
- Clifford J.
1997 *Routes*, Harvard University, Cambridge, Mass.
- Evans-Pritchard E.E.
1965 *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- Eriksen T. H.
2006 *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*, Berg, Oxford.
- Gottlieb A., Graham P.
1994 *Parallel Worlds: An Anthropologist and a Writer Encounter Africa Chicago*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hannerz U.
1993 "Mediations in the Global Ecumene", in Pálsson G. (ed.), *Beyond Boundaries*, Berg, Oxford: 41-57.
- Orwell G.
1938 *Homage to Catalonia*. Secker and Warburg, London.

- Narayan K.
2007 "Tools to Shape Texts: What Creative Nonfiction Can Offer Ethnography", in *Anthropology and Humanism*, 32 (2): 130–144.
- Stoller P.
1999 *Jaguar: A Story of Africans in America*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Tóibín C.
2001 [1987] *Bad Blood: A Walk Along the Irish Border*, Picador, London.
2002 [1990] *Homage to Barcelona*, Picador, London.
2001 [1994] *The Sign of the Cross: Travels in Catholic Europe*. Picador, London.
- Pratt, M.
1992 *Imperial Eyes*, Routledge, London.
- White, J.
2007 *The Sultan's Seal*, W.W. Norton & Company, New York.
- Wulff H.
1994 "Balett – ett språk som alla kan förstå", in *Svenska Dagbladet*, 5 September.
1998 *Ballet across Borders: Career and Culture in the World of Dancers*, Berg, Oxford.

Ralph Grillo

Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK¹

1. Introduction

As is well-known, all contemporary European societies are, to greater or lesser degrees, multi-ethnic and multi-cultural, notably in terms of the diversity which has stemmed from the mass immigration of workers and refugees, and their settlement. Currently, however, the issue of cultural difference and its limits is highly contentious, as is observable in the media, election manifestos, parliamentary debates, statements by religious leaders and politicians, policy initiatives at local, national and international levels, and in the daily preoccupations of, for instance, social workers and teachers. Among the many interested parties are the various groups and individuals concerned with or touched by the law, and this paper deals specifically with the legal field, focusing on the law in relation to “other”, possibly conflicting, values and practices, principally in the British context.

Study of the interaction between cultural diversity and the law and legal practice has a long history in Europe and North America², but since the turn of the millennium that interaction has assumed increasing importance. There are several reasons for this. One is simply that the cultural plurality stemming from immigration and migrant settlement has been growing and this may bring individuals, families, sometimes whole communities, within the purview of the law, especially if they are trying to live transnationally. Living multi-sited, and often multi-cultural lives, for example, organising families across borders, may bring people into contact, and perhaps conflict, with multiple legal systems. The world of migrants, refugees, and settled minorities is often multi-jurisdictional and trans-jurisdictional. At the same time, some people from such backgrounds may seek to maintain some values and practices potentially at odds with those of the societies in which they have settled and therefore perhaps “problematic” so far as the law and public policy is concerned. Demographic changes within what are now maturing populations, and changes in family dynamics (e.g. in the relationships between

generations and generations) may also have legal implications.

What is happening regarding the legal accommodation of those practices? “Accommodation” here refers to the extent to which those operating in, or in the shadow of, the law, adopt a perspective in which they are sensitive to, and make room for, “other” values, meanings and practices. Its opposite is “cultural exclusion”, the outcome of the failure of institutions such as the law, and their personnel, to take into account the cultural practices (in the anthropological sense) of migrants and settled minority groups of migrant origin³, when resources and rights are accessed and allocated. Those responsible may have no means (or only inadequate means) of doing so, and indeed may assume they need or should not. The consequence may be that certain groups or individuals feel there is diminishing space for their cultural practices in the public arena, and seek that space within their own (separate) institutions.

In contemporary Europe this is of particular significance for Muslims. Religious and cultural difference in Europe and North America takes many forms, but beliefs and practices associated with Islam now seem especially problematic in almost all Western countries. Thus although Muslims are by no means the only “others” in Europe (certainly in the UK religious groups such as Hindus and Sikhs enter into the picture), their situation looms large in these discussions. The heightened international prominence of Islam both before and after 9/11 is obviously significant, as are concerns that Muslims in Europe refuse to accept integration and lead “parallel lives”, or more fantastically seek to bring about the “Islamisation” of Europe. These have influenced debates and legislation about matters such as veiling and arranged marriages with implications for what courts decide. Moreover, countries such as Saudi Arabia, and Muslim scholars operating internationally, have driven claims for the recognition of Islamic legal practices and principles, that is to say Shari’a. This is occurring in a context where there is a world-wide “judicialisation” of politics, that is

what Hirschl (2008: 94) calls the «ever-accelerating reliance on courts and judicial means for addressing core moral predicaments, public policy questions, and political controversies». This in turn is related to an increasing globalisation of the legal sphere, with the proliferation of cultural and religious claims by individuals and activist movements on the basis of international conventions of human, cultural and gender rights.

This is a large topic and the present paper addresses only part of it⁴, and specifically in relation to the UK. Section 2 discusses the concept of cultural exclusion and its relevance to social exclusion and discrimination, while Section 3 presents a brief preliminary example which concerns Hindus and Sikhs. Section 4 develops an extended case study of cultural exclusion or potential cultural exclusion affecting Muslims, which focuses on *mahr* or dower, a form of marriage payment. The concluding section reflects on some of the difficulties entailed in operationalising the concept of cultural exclusion.

2. Cultural Exclusion

Discrimination and social exclusion are closely connected and central to the discussion of (immigrant) integration. That discussion is frequently economic in character and closely associated with employment and unemployment. But economic life is by no means its beginning or end. Social exclusion is a wide-ranging phenomenon and the exclusion which characterises the experience immigrants and their families can by no means be reduced to matters of income or employment, no matter that these have an important part to play in it. Thus a concept of cultural exclusion needs to be deployed alongside that of social exclusion, and in theoretical terms this broadens the notion of social exclusion in a way that speaks directly to the work of anthropologists.

The term “cultural exclusion” was originally suggested to me by my Sussex colleague Katy Gardner as one which best represented some of the problems she was exploring in her work on Bangladeshis in London (e.g. Gardner 2002). It is used quite widely, without an agreed meaning, and is sometimes employed, as if what it connotes were self-evident, which is far from the case.

Several usages may be identified. First is an alternative way of referring to exclusion on racial or ethnic grounds, with culture and social identity seemingly conflated: “culture” simply substitutes for the “r” or “e” words (e.g. Croucher 2006; Hoch 1993; Leontidou et al. 2005). Bun’s paper (2006) on the response of Hong Kong Chinese to Pakistani

women migrants who insist on dressing themselves and their children in “traditional” Pakistani Muslim garb, including the headscarf, is a more sophisticated version of this approach. There is a hostile (discriminatory, racist) response to difference represented by a particular cultural practice. Dress is a metonym, the outside and readily visible sign of “otherness”, but it is the (racial) otherness of the Pakistani women to which objection is made rather than the garb as such. This is not quite the same as what has been called “cultural racism”, biological racism expressed through the language of cultural difference, significant though that is, nonetheless there are similarities between cultural racism and cultural exclusion in this first sense. A related approach is taken by Michie (1993), who uses the term to refer to the exclusion of Victorian women writers from the realm of high culture, that is cultural exclusion through (gender) discrimination. As Will Kymlicka points out, other groups too, such as religious minorities or gays, may feel excluded, despite common citizenship, «not because of their socio-economic status, but because of their socio-cultural identity – their “difference”» (1995: 180).

This first approach, then, is about exclusion on the grounds of social identity. A second approach concerns exclusion through lack of appropriate social capital. Gramsci, perhaps reflecting on the situation of those from a background similar to his own, remarked in a famous passage:

Someone who only speaks dialect, or understands the standard language incompletely, necessarily has an intuition of the world which is more or less limited or provincial, which is fossilised and anachronistic in relation to the major currents of thought which dominate world history. His interests will be limited [...] not universal (1978: 325).

Gramsci was writing about access, and from this point of view the dialect speaker (in Gramsci’s example) is culturally excluded from the mainstream of society. This form of exclusion through lack of linguistic capital has implications for the organisation of ethnic minority communities and their members’ relations with the dominant (host) society. It represents an important aspect of social exclusion distinct from, though related to, other, more material, aspects. Gramsci’s concerns (Michie’s too) are similar in some respects to T.H. Marshall’s (1964). Kymlicka (1995), reviewing Marshall’s account of citizenship, draws attention to his argument that the working class, with its own (sub) culture, was excluded from participation in the national culture, a condition which Marshall sought to tackle through an inclusive notion of citizenship

and the reduction of material inequalities. Whereas in the first approach identity is crucial, for Marshall and Gramsci cultural exclusion is rooted in different ways of life or language.

This approach is taken further in a paper by van Hensbroek (2010) which also builds on ideas about cultural liberty proposed by the UNDP (2004, see further below). Van Hensbroek adopts a Geertzian, semiotic, approach to culture as «socially constructed “webs of meaning”» (2010: 321). This, he says, provides a «conceptual tool for identifying and assessing relevant forms of cultural exclusion, as distinct from political exclusion» (*ibid.*), he proposes a concept of “cultural citizenship” alongside but distinct from “political citizenship”, along the following lines (2010: 322):

The focus of both political and cultural citizenship, then, is on the idea of co-production as a normative social ideal. The political citizen can put forward the positive claim to be involved, that is, can claim political actorship while rejecting any claim of some to be a “natural”, “divine” or “traditional” guardian of power (such as in an aristocratic system). Similarly, the cultural citizen can claim co-authorship and thus also the right to challenge any authoritatively or traditionally established cultural consensus and hegemony. While political citizenship concerns the process of decision-making in society, cultural citizenship concerns that of meaning-making. *The essence of the idea of cultural citizenship is then: to be co-producer, or co-author, of the cultural contexts (webs of meaning) in which one participates* [his emphasis].

Cultural exclusion, therefore, implies absence (intended or unintended) from the process of co-production of culture and meaning.

As with Gramsci, language also figures prominently in a third approach. Cultural exclusion may appear in many guises and at many levels. For example, it may operate in similar fashion to what is called “institutional racism”, racism, or exclusion, which occurs (often inadvertently or unconsciously) because of the way in which an institution works. Research in the ethnography of speaking by John Gumperz (1982), on encounters involving bureaucrats and their clients from different ethnic and cultural backgrounds, reveals the frequent occurrence of the phenomenon sometimes known as cultural or sociolinguistic “interference”. In Gumperz’s view the linguistic and cultural are intertwined: the way discourse is organised varies from culture to culture, and there are culturally distinct conversational conventions. Their employment by participants from different backgrounds gives rise to incorrect inferences, misunderstandings, and

communicative breakdown. Cultural interference may be glossed as coding and decoding information in one culture “ethnocentrically” by reference to codes appropriate to another. It thus bears resemblance to what Umberto Eco (1976) calls “overcoding” and “undercoding”, which contrast two ways of “reading” a text. Undercoding is defined as «the operation by means of which in the absence of reliable pre-established rules, certain macroscopic portions of certain texts are provisionally assumed to be pertinent units of a code in formation» (Eco 1976: 135). He cites a person attempting to understand a foreign language who gradually becomes aware that a certain range of phrases and gestures have something to do with “friendship”. The data are reduced by a sort of “rough coding”, as he calls it, to a few working notions. Overcoding, on the other hand, expands on the text. Thus cultural exclusion is among other things about intercultural communication at the inter-face between different types of knowledge and power, and may be observed in cultural misunderstandings at that interface, and the mismanagement of codes. We might call this cultural exclusion though cultural/sociolinguistic/discursive “interference”.

Fourthly. As noted above, van Hensbroek’s account of cultural exclusion developed ideas outlined in the UNDP’s *Human Development Report 2004*, sub-titled *Cultural Liberty in Today’s Diverse World*, whose principal architect was Amartya Sen. The central idea is “cultural liberty”:

Human development requires more than health, education, a decent standard of living and political freedom. People’s cultural identities must be recognized and accommodated by the state, and people must be free to express these identities without being discriminated against in other aspects of their lives. In short: cultural liberty is a human right and an important aspect of human development - and thus worthy of state action and attention (UNDP 2004: 6).

Cultural exclusion is what happens when cultural liberty is curtailed, and this, the Report argues, takes two forms: “living mode exclusion” and “participation exclusion”. The latter refers to discrimination or disadvantage on grounds of identity, which takes us back to the first way of defining cultural exclusion. The former, however, «denies recognition and accommodation of a lifestyle that a group would choose to have and that insists that individuals must live exactly like all others in society» (*ibid.*). Although they do not refer to him, the philosopher Isaiah Berlin’s account of freedom is relevant here. Legislating against racial and religious discrimination, for example, provides

what Isaiah Berlin called “freedom from” (Berlin 2002: 178). But in Berlin’s view there is another kind of freedom, “freedom to”, which he glosses as «the freedom which consists in not being prevented from choosing as I do by other men» (*ibidem*). Thus “cultural liberty” is a form of “freedom to”; cultural exclusion is a restriction of cultural liberty/“freedom to”.

The UNDP Report is a wide-ranging attempt to identify forms and types of cultural exclusion in this sense and its overlap with other types of exclusion. Living mode exclusion may be difficult to identify, it argues, though in extreme form it may involve restrictions promulgated by the state, with «policies to suppress or prohibit the use of languages or religious or other important practices such as dress that are visible markers of identity – for example, turbans worn by Sikhs or the headscarf worn by some Muslim women» (UNDP 2004: 30), and one might add the *burqa* or *niqab*. Nevertheless, «attempts can be made to gain a rough idea of the scope of the problem based on some key cultural markers such as religion, language and ceremonial practices» (2004: 31), and important sections of the report are devoted to surveying the extent of such exclusion across a wide range of countries, and considering it might be remedied.

While van Hensbroek’s ideas are attractive (and mesh with an approach to multiculturalism as a negotiated order: Grillo 2010), the present paper addresses other implications of the UNDP’s concept of cultural liberty: restrictions on cultural liberty or “freedom to”. Thus, briefly, people who adhere to distinct, non-dominant, beliefs and practices may be unable to participate on the basis of equality within systems permeated by other (dominant) values (and by other languages in the literal sense), that fail to value those beliefs and practices that they bring, for example to institutional encounters. Personnel often have no means (or only inadequate means) of taking into account the practices with which they are confronted. *Indeed, it may be assumed they should not have to do so.* This may then lead certain groups to feel that there is less and less space for them in the public arena, and in consequence seek that space within their own (separate) institutions. An extended example, in this instance involving Hindus and Sikhs in the UK, may help illustrate this.

3. A Case about Cremation

A recent British court case (Ghai *vs* Newcastle City Council⁵) concerned an application by a British Hindu (Davender Kumar Ghai) to permit open air

cremations. The *Law Reports*⁶ summarised as follows:

The claimant [Mr. Ghai] was an orthodox Hindu. He wished his body to be cremated on an open air pyre following his death, and he also wanted similar open air funerals for other Hindus. He approached the defendant local authority to facilitate those goals. The authority rejected his approach on the ground that open air funerals were unlawful under [an Act of 1902].

It added that the claimant, who was supported by various charitable bodies, contended that the Act «could not [...] override his fundamental right to undertake an open air funeral pyre in accordance with his religious or cultural beliefs», under Article 9(1) of the European Convention on Human Rights.⁷

The case has many angles, and the arguments put forward by the different parties, both before the judge and in the wider public sphere, not least on television⁸ are of considerable interest. For example, the claims made by Mr. Ghai and his supporters are not as widely espoused by Hindus and Sikhs in Britain as they suggest. Not all believe that open air funeral pyres are necessary for a “good death”, a matter for considerable discussion and dispute between the experts who gave evidence on behalf of the various parties. The judge’s very detailed report drew on a variety of evidence, including that of expert anthropological witnesses, to come to a view about whether or not the practice of open-air cremation, which Mr Ghai and others were claiming as their right, could be permitted in a diverse society like the UK, taking into account the views of both the majority and minority populations and also government legislation on health and safety, pollution and so forth. His conclusions may be summarised as follows:

a) The relevant Act and Regulations does indeed prohibit the burning of human remains, other than in a crematorium;

b) Hindus and Sikhs dispute whether their religious beliefs necessitate an open air pyre and associated ceremonial;

c) Nonetheless, «the claimant’s belief in open air funeral pyres is cogent and also central to his strand of orthodox Hinduism. It is beside the point that typically Hindus in this country do not share that belief»;

d) Consequently the claimant does have a right to hold and «manifest his religious belief in open air funeral pyres» under ECHR Article 9(1);

e) However, «the prohibition on open air funeral pyres is justified» by reference to Article 9(2)⁹ on various grounds including, as argued by the Se-

cretary of State for Justice, that «others in the community would be upset and offended by them and would find it abhorrent that human remains were being burned in this way» (para. 161).

This was not the end of the story. Mr. Ghai appealed against this verdict, and the appeal court reversed the decision. The reasons given had little to do with whether or not Mr. Ghai's beliefs were in accordance with the Hindu religion. Instead, the court sought ways in which Mr. Ghai's wishes could be accommodated within the current law. Mr. Ghai's lawyers claimed that «his religious belief does not in fact require him to be cremated, after his death, on a pyre in the open air [but] would be satisfied if the cremation process took place within a structure, provided that the cremation was by traditional fire, [and] and sunlight could shine directly on his body while it was being cremated».¹⁰ An example of a suitable structure could be found in Spanish Morocco. The relevant Act, however, specified that a crematorium was a certain kind of building, and whether the proposed structure satisfied the Act hinged in large part on the interpretation of the word "building", and whether legally a building need have a roof. After much deliberation the appeal judges agreed it need not. The structure satisfied the act, and Mr. Ghai won through what was described as a typically British compromise.

4. Muslim Marriages, Divorces and Divorce Settlements

Turn, now, to Muslims. Over a number of years there have been discussions in the UK and elsewhere in Europe and North America (as well as in Muslim majority countries) focusing on Muslim marriage and divorce and divorce settlements, notably concerning what happens to *mahr* (marriage payments, incorrectly often referred to as dowry). It has long been argued that in Britain and in other countries, too, Muslims must marry twice and divorce twice (see *inter alia* Pearl, Menski 1998). This relates to the difference between civil and religious marriages, the former recognised by the state, with implications for entitlement to rights and benefits, and the latter by the religious authorities. The problem is that a Muslim religious marriage ceremony (*nikah*) is not as such recognised as concluding a civil marriage, or vice versa. Nevertheless, a *nikah* may be organised so as to incorporate a civil ceremony within the proceedings. For this, the mosque or other building in which the marriage is solemnised must be officially registered as a place in which civil marriages may be conducted, and the

Imam or other person conducting the *nikah* must have been granted the appropriate authority to register the marriage. Unless this is done, a couple must go through a separate civil marriage ceremony before or after the *nikah*. Although many Muslims and non-Muslims would concur that in principle it was desirable for those who want to be married religiously and civilly to be enabled to do so, and registering mosques with the facility to conduct both ceremonies simultaneously would assist this, relatively few mosques (perhaps as few as 10%) have applied for one of their officials to be able to conduct a civil ceremony as well as the *nikah*. This has a bearing on divorce and the thorny subject of *mahr* (marriage payments).

It is said that Muslims in Britain must divorce twice just as they must marry twice. One is according to English civil law, essential if a civil marriage has been registered and the couple wish to marry legally again; the other is a divorce through Islamic law, essential if either of the couple is devout and/or wishes to remarry in accordance with religious practice and principles. The lack of one or the other may place husband or wife, but especially the latter, in serious difficulties. This is a problem faced by followers of other religions, too, notably Jews, but also, in different ways, Roman Catholics.

There are a number of ways of obtaining a divorce in Islam, but in the UK most discussion has concerned two: *talaq* and *khul'a*. The first refers to the mode of divorce which can be instituted simply by a husband pronouncing the *talaq* formula a number of times; *khul'a* is a divorce granted by a Shari'a council or court on an application by a wife. In general, in Britain as in most Western countries a *talaq* divorce is not recognised if uttered within the national territory, though such a divorce may be recognised when uttered outside the UK in a jurisdiction where it is recognised as valid by the local legal system.

Two matters concerning divorce by Muslims in the UK are the problem of so-called "limping marriages", and disputes about *mahr*. "Limping marriages" are those where the wife has obtained a civil divorce, but the husband has refused to confirm a religiously recognised divorce by pronouncing the appropriate *talaq* formula. Although some argue to the contrary, this is a problem because for a devout Muslim woman a religious divorce may be as important (indeed perhaps more important) than a civil divorce, especially if she wishes to remarry and remain faithful to Islam. The failure of the husband to pronounce *talaq* [allow a religious separation] leaves the woman in limbo, and it has been suggested that the growing importance of Shari'a Councils in the UK has been in part a response to demands by

women for a religiously recognised divorce. A similar situation has existed for Jewish women concerning the *get*, the divorce document which must be ceremonially presented by the husband to his wife. And the position of a devout Catholic whose marriage can only be annulled by the Church according to stringent rules is in some respects also comparable.

A perennial problem in divorces, Muslim or otherwise, is the financial settlement. One matter which has caused particular concern in the UK (as indeed in the Muslim world generally) is what to do about *mahr* [dower or marriage payment] in the event of a divorce. Although there are differences between various Islamic schools of law, it seems generally agreed that if the husband unilaterally divorces his wife by pronouncing *talaq*, the wife may keep or demand payment of the *mahr*. If the wife takes the initiative and obtains a *khul'a* divorce through a Shari'a council, against the initial wishes of her husband, then, and this is controversial, the *mahr* should be returned or foregone, as a sort of compensation for his eventually agreeing to pronounce *talaq*. At any rate, this generally is the position taken by UK Shari'a councils.

The matter has come up in Parliament on several occasions, and the issue of *mahr* has also come before the courts in a number of cases in Europe and in North America usually where wives who have obtained a *khul'a* divorce have declined to return the *mahr* or sought to claim it, and judges have been required to come to a view about what sort of agreement *mahr* entails, and what to do about it. A Canadian lawyer, Pascale Fournier, has written extensively on what happens in divorce settlements involving *mahr* come in Canadian, French, German and US courts. She shows (2010) that although in legal terms the four jurisdictions may be different, there are similarities in the way they handle *mahr* claims. Underlying judicial decisions, and cutting across the jurisdictions, are three ideological approaches:

1) A Liberal-Legal Pluralist, multiculturalist approach, which recognizes the Islamic principles behind *mahr*, and takes them into account in financial settlements.

2) A Liberal-Formal Equality approach which sets aside the religious aspects of a Muslim marriage and treats *mahr* as a financial agreement, valid or not according to the neutral principles of contract law.

3) A Liberal-Substantive Equality approach concerned with what *mahr* says and does about equality and fairness, especially as regards women and gender rights.

These different approaches are particularly im-

portant in *khul'a* divorces when what is at stake is the *mahr*, and whether or not it should be returned in accordance with Islamic principles, and wives argue that it is theirs by right whoever instituted divorce proceedings. Although Fournier does not refer to the UK, what she says rings true of Britain. Certainly elements of all three approaches can be identified in judicial and other statements. Concerning *mahr*, however, there are too few cases to identify the prevailing opinion, though one case (*Uddin vs Choudhury* ([2009] EWCA Civ 1205)) has attracted a good deal of attention and commentary and has considerable interest from the point of view of *khul'a* type divorces and the return of *mahr*.

This is a complicated husband and wife divorce settlement, which came before a higher court as an appeal by the husband's father (who represented himself) against a judgment by a lower (county) court that gifts made to the bride need not be returned and that the agreed *mahr* should indeed be retained by the bride. The matter had previously gone to an Islamic Shari'a council which decided that a *khul'a* divorce could be granted and the *mahr* forgone by the wife. Reasons for the failure of the marriage (including whether it was consummated), were disputed, and there are many aspects which are unclear, but, as the judge put it, «the case that came to court after the dissolution was all about money and property». The claimant (i.e. the husband's father) went to court to retrieve property (mainly jewellery) to the value of £25,000 which he said had been taken from his house. The bride and her family, however, said that the marriage contract indicated a *mahr* of £15,000, which had not been paid. The lower court accepted the expert advice of a Muslim barrister that some of the assets involved were outright gifts (and hence, he argued, not returnable under Islamic law). Concerning the *mahr*, the lower court judge ruled that the marriage agreement was a valid contract, and this was upheld by the higher court judge.

There are several contentious matters in this judgement, including whether or not the court should have paid any attention to Shari'a. Be that as it may, what the court did was to treat the marriage agreement quite simply as a contract. It accepted that there was a valid agreement concerning the *mahr* and that it should be enforced, i.e. the *mahr* need not be returned. There is precedent for this in a case from 1965 (*Shahnaz vs Rizwan* ([1965] 1.QB 390)). It is also in line with cases in Canada and the USA, where a legal authority commented on one judgement that it provided «a good example of what has long struck me as the right way of dealing with this problem: If possible, treat the agreements as normal agreements, without regard to their Isla-

mic character, and then enforce them – or not – as normal agreements».¹¹

In the Islamic Shari'a Council's view, of course, the wife had sought an end to the marriage and a *khul'a* divorce was agreed. And in the Council's interpretation, this meant the wife had no claim on the *mahr*. The judge, however, does not appear to have seen any text of the Shari'a Council's decision or had its significance fully explained. If he had done so, would his ruling have been the same, i.e. would he have agreed that the *mahr* should be returned in accordance with the principles of *khul'a*? We do not know. But even if the judge had recognised and accepted the Shari'a Council's logic, he might have rejected it on grounds of family law and public policy. So, as the anthropologist Roger Ballard (personal communication), has observed of this case: «the learned Judge has introduced a new precedent into English Law: namely that Muslim brides are entitled to retain their *mahr* and/or their dowries, regardless of the circumstances in which the marriage breaks down». Another anthropologist, John Bowen (2010: 428), has further suggested that by not taking into account «the likely understandings the parties would have had of their agreement concerning *mahr* within one or another construction of Islamic law», the judges misrecognised the Shari'a Council's logic, and «severed the link between the form of an Islamic divorce and the *mahr* obligations». As Pascale Fournier (2010) puts it, the complex and changing meaning of *mahr* in its original contexts becomes *Lost in Transplantation*.

5. Conclusion

It is widely accepted that integration programmes should tackle exclusion through negative discrimination. They need also address the problem of “freedom to”. This inevitably raises the question how far societies should go to accommodate the plurality which is an inescapable characteristic of contemporary societies. One response is simply to say “No!” Migrants should be obliged to conform with existing norms and values. «The expectation of integration is not unjust», says Kymlicka (1995: 96), «in deciding to uproot themselves, immigrants voluntarily relinquish some of the rights that go along with their original national membership». Regarding the law, for example, it is frequently argued that societal cohesion and equality can only be guaranteed through a system which is the same for all without cultural or religious distinction; the principal of “equality before the law” demands this.

Concerning people who come temporarily to a country such as Britain, Kymlicka may have a

point, though whether they could or should be refused rights accorded by international conventions is debatable – and indeed in practice few countries operate with a total prohibition of otherness. But does the argument apply to long term settlers or migrants who have naturalised? And surely it is irrelevant when those concerned are born and brought up in the country to which their parents or grandparents migrated?

The alternative is to take “cultural liberty” into account and allow room for “freedom to” exercise “other” values, and practices; that is adopting a strategy open to cultural *inclusion*, as opposed to one which tends towards cultural *exclusion*. An outstanding example of the exclusion strategy is the move across many countries in 2010-11 towards banning the *burqa* or *niqab*, narrowing the law to make it more exclusive, as opposed to broadening or interpreting it in such a way as to make it more inclusive, for example, to allow Mr. Ghai to have his open-air cremation.

Although most anthropologists instinctively tend to favour the inclusive strategy, it is not unproblematic. First, and once again, quite simply, how far can one, should one, go? The governance of multicultural societies entails judgment about what kind of difference, and how much, to recognise, formally and informally, in private and public. Multiculturalism as a form of governance entails much, pragmatic, negotiation of boundaries. Knowing where to draw the line, or accept the line being drawn, is often very difficult, but some practices, for example, forced marriage¹², will be acknowledged to contravene the basic values of liberal democratic societies, with a strong belief in human rights. No “cultural defence”, as it is called, is possible. The great majority among minority populations in fact accept this, while feeling defensive about the practice, and fearing demonisation.

Secondly, whose culture and cultural rights are being included/excluded, and with what consequences? The UNDP Report strongly defends cultural liberty and rights but subordinates them to other universal rights: «From a human development perspective», it argues (2004: 58), «all legal systems – whether unitary or plural – must conform to international standards of human rights, including gender equality», and adds: «universal values of human rights and individual freedoms must not be sacrificed to claims of tradition or customary law» (*ibidem*: 81). Inclusion and exclusion both entail winners and losers. The suppression of one parties' cultural rights (e.g. men's) may lead to the enhancement of another's (e.g. women's), a point widely made by proponents of a *burqa* ban. Enhancing someone's “freedom from” may entail

restricting someone else's "freedom to".

This paper cannot resolve this conundrum, but can only underline the difficulties entailed in reconciling cultural exclusion and the law, difficulties which pose challenges of a legal, ethical, ethnographic, theological and philosophical character for all anthropologists.

Notes

¹ A version of this paper was presented as a keynote address to the XIII Congresso Nazionale of the Associazione Italiana per le Scienze Etnoantropologiche (AISEA), Rome, April 2011, whose theme was "Discriminazioni: modelli culturali, retoriche pubbliche e pratiche sociali". I thank the organisers for their hospitality and members of the audience for their instructive comments.

² See Grillo et al. (eds.) 2009 for reviews of the literature.

³ I use "migrants" or "immigrants" as shorthand for this phrase.

⁴ The paper arises from a wider research project on «Muslims, Islam and the Law: A Legal Industry» (MILLI).

⁵ Ghai *vs* Newcastle City Council [2009] EWHC 978 (Admin) (08 May 2009). Decision of Mr. Justice Cranston. <http://www.bailii.org/ew/cases/EWHC/Admin/2009/978.html> [Accessed 19 May 2009].

⁶ Volume 159, Issue 7369,14 May 2009, http://www.lawreports.co.uk/WLRD/2009/QBD/ghai_v_newcastlecc.htm [Accessed 26 November 2009].

⁷ «Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance».

⁸ See reports on the website of the Anglo-Asian Friendship Society: <http://www.anglo-asian.moonfruit.com> [Accessed 24 November 2009].

⁹ «Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or the protection of the rights and freedoms of others».

¹⁰ In Ghai, R. (on the application of) *vs* Newcastle City Council & Ors [2010] EWCA Civ 59 (10 February 2010). Text available at <http://www.bailii.org/ew/cases/EWCA/Civ/2010/59.html> [Accessed 17 February 2010].

¹¹ Eugene Volokh, <http://volokh.com/2010/02/25/islamic-agreements-in-civil-courts-2/> [Accessed 26 January 2011].

¹² Contrary to what is widely believed forced marriage is NOT an Islamic practice.

References

- Berlin I.
2002 *Liberty*, Oxford University Press, Oxford.
- Bowen J. R.
2010 "How Could English Courts Recognize Shariah?", in *University of St. Thomas Law Journal*, 7(3): 411-435.
- Bun K. H.
2006 "Body, Dress and Cultural Exclusion: Experiences of Pakistani Women in 'Global' Hong Kong", in *Asian Ethnicity*, 7(3): 285-302.
- Croucher S.
2006 "Ambivalent Attachments: The Hegemonic Politics of American Nationhood", in *New Political Science*, 28(2): 181-200.
- Eco U.
1976 *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington/London.
- Fournier P.
2010 *Muslim Marriage in Western Courts: Lost in Transplantation*, Ashgate, Farnham
- Gardner K.
2002 *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories amongst Bengali Elders in London*, Berg, Oxford.
- Gramsci A.
1978 *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. Edited and Translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith*, Lawrence and Wishart, London.
- Grillo R., et al. (eds.)
2009 *Legal Practice and Cultural Diversity*, Ashgate, Farnham.
- 2010 *Contesting Diversity in Europe: Alternative Regimes and Moral Orders*, MMG Working Paper 10-02, Max Planck Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity, Göttingen.
- Gumperz J. J.
1982 *Discourse Strategies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hirschl R.
2008 "The Judicialization of Mega-Politics and the Rise of Political Courts", in *Annual Review of Political Science*, 11: 93-118.
- Hoch C.
1993 "Racism and Planning", in *American Planning Association*, 59(4): 451-460.
- Kymlicka W.
1995 *Multicultural Citizenship: A Theory of Liberal Rights*, Clarendon Press, Oxford.
- Leontidou L., H. Donnan, A. Afouxenidis
2005 "Exclusion and Difference along the EU Border: Social and Cultural Markers, Spatialities and Mappings", in *International Journal of Urban and Regional Research*, 29(2): 389-407.
- Marshall T. H.
1964 *Class, Citizenship, and Social Development*, Doubleday and Co., Garden City, New York.
- Michie E. B.
1993 *Outside the Pale: Cultural Exclusion, Gender Difference, and the Victorian Woman Writer*, Cornell University Press, Ithaca.
- Pearl D., W. Menski
1998 *Muslim Family Law*, (3rd Edition), Sweet & Maxwell, London.
- UNDP
2004 *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, United Nations Development Programme, New York.
- van Hensbroek P. B.
2010 "Cultural Citizenship as a Normative Notion for Activist Practices", in *Citizenship Studies*, 14(3): 317-330.

Valentina Rametta

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

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

Gary Snyder, *Turtle Island*

1. Premessa

Una delle dominanti culturali che ha caratterizzato il panorama intellettuale dell'ultimo trentennio del Novecento è stata la riflessione sul paesaggio, sviluppando un repertorio di approcci disciplinari, temi e discorsi che, dall'ecoantropologia di Lanternari fino alle esperienze dell'*Ecological Art*, hanno fatto dell'oggetto-paesaggio la vera chiave ermeneutica e il supremo aspetto formale di tutto il pensiero postmoderno¹. La tendenza alla "paesaggiologia" della cultura contemporanea, sintomo di una rivalutazione intellettuale al cui fondo si trova la volontà di un mutamento dei paradigmi tradizionali, si è trasformata però molto velocemente in uno slogan del postmodernismo accademico, arenandosi entro le secche intellettuali di un uso volgarmente apologetico. Questo carattere paesaggistico del pensiero contemporaneo rivela il paradosso di quella che Lyotard, ormai nel lontano 1979, ha definito la "condizione postmoderna": da un lato, l'esigenza di decentrare e riconfigurare l'orizzonte epistemologico delle categorie culturali e antropologiche, e il tentativo di formulare un nuovo umanesimo attraverso il ritorno del "paradigma escluso" nella cartografia dei saperi umani, e dall'altro la mutazione dello spazio materiale, l'eclissi radicale della natura che il critico neomarxista Fredric Jameson individua come il problema centrale delle società contemporanee:

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

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

In un classico dell'antropologia contemporanea, divenuto molto presto uno dei manifesti ideologici del pensiero postmoderno, Marc Augé indicava nello spazio una delle «figure dell'eccesso» che contraddistinguono la *surmodernité*, «un mondo che non abbiamo ancora imparato a osservare»; ed avvertiva che per misurarne la portata antropologica «abbiamo bisogno di re-imparare a pensare lo spazio» (1996: 33, 37). Il ritorno del paesaggio nella coscienza contemporanea è il tentativo di fare i conti con questa necessità di ripensamento, al centro di un problema epistemologico e antropologico, e di uno scollamento estetico-cognitivo tra soggetto e ambiente che lo stesso Augé individuava nella dialettica tra luoghi e non-luoghi (1996: 711). Il mutamento vertiginoso della spazialità urbana e del paesaggio naturale, che costituiscono il Giano bifronte della nostra modernità (La Cecla 1988, 2008), sono forse pensabili criticamente e antropologicamente in maniera diversa. La congiuntura creatasi tra collasso economico e collasso ambientale è connessa all'esportazione, e ad una espansione prodigiosa del modello economico occidentale in aree fino a oggi non ancora cooptate dagli interessi geopolitici internazionali². L'unificazione tecnico-economica delle diverse realtà geopolitiche, sotto la pressione del capitalismo finanziario internazionale, continua a suscitare reazioni sul piano etnico, religioso, sociale e artistico, intrecciando questi aspetti in un campo eterogeneo di ricollocazione discorsiva delle alterità in gioco, nel quale proprio il paesaggio costituisce un elemento fondamentale di resistenza culturale. In tal senso l'idea di *Wilderness*, del paesaggio selvaggio, emerge con una vocazione antagonista rispetto ai discorsi sul paesaggio *tout court*, immettendo in essi una forma di riattivazione politica e contro-culturale del senso. Questo aspetto deve spingere a riformulare i termini della questione. Il discorso sul paesaggio deve essere liberato da una visione appiattita sull'ideologema "natura vs cultu-

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

Ripartendo dal problema della mutazione dello spazio e dell’eclissi della natura quali fatti emergenti del presente, emerge in parallelo un aspetto antropologico importante: una penetrazione e una colonizzazione storicamente originali della natura e dell’inconscio. Si tratta non solo dell’espansione del *cityscape* e del neocolonialismo economico oltre la portata del sistema mondiale capitalista (Klein 2007), ma della distruzione delle sacche di resistenza ecologica e culturale del Terzo Mondo e delle cosiddette culture di interesse etnografico operata dalla Rivoluzione Verde e dall’espansione degli interessi geopolitici continentali (Jacobs 1991). La distruzione dell’elemento naturale in un’epoca di dissoluzione ambientale implica la riduzione progressiva degli ambiente primari e la conseguente “dislocazione dell’alterità”, di un’esperienza dell’altro deprivata della sua alterità, o più precisamente della “condizione” di alterità, per cui «l’altro della nostra società non è più la Natura, come avveniva nelle società precapitaliste, bensì in qualcos’altro ancora da identificare» (Jameson: 2007: 57). La prospettiva dialettica che emerge da questa riscoperta del paesaggio, come soggetto antropologico e come oggetto culturale, mostra dunque simultaneamente la sparizione della natura di fronte alla progressiva estetizzazione della realtà³, nel momento in cui la perdita di carisma e il contenimento sistematico dell’energia teorica⁴, la retorica dell’identità e della neoetnicità, dell’onnivora omologazione delle alterità su scala globale, ha spinto a ripartire proprio dal paesaggio come nuova entità mentale per ripensare e cartografare i conflitti del presente (Jarvis 1998; Meschiari 2008).

2. Antropologia del paesaggio

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

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

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

di colmare quest'ultimo e ripensare le 'trappole dialettiche' riconoscendo al termine paesaggio il gioco ambivalente, negativo/positivo del ritaglio e della rarefazione (Calenge 2003; Lanternari 2003; Rogier 2009; Turri 1974; Zagari 2011). Questo *détournement*, questa virata di profilo implica non solo un ribaltamento di certe conclusioni critiche, ma soprattutto lo smarcamento dei discorsi prodotti sul paesaggio, e degli epicicli *a latere*, circolati come manifesti di propaganda di un certo nichilismo ermeneutico morbido e ilare⁵. In quest'ottica il termine paesaggio diviene inclusivo e poroso, diviene un concetto *border crossing*, ad autoingerimento, che può accidentalmente produrre novità contenendo l'appiattimento ideologico, a favore di un riverbero delle differenze pensate come l'idea del *bricolage*⁶ di Lévi-Strauss (1996: 30-35), un repertorio dalla composizione eteroclita che interroga i concetti astratti del discorso teorico come segni materiali di una costellazione di esperienze.

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

una visione importata di scarsa penetrazione intellettuale e politica⁷ o come accessorio di una riscrittura *à la mode* dell'argomento⁸, le cui intenzionalità riproducono la deriva commerciale e populista di una cultura che non riesce ad affondare il coltello della critica e stempera la ricerca, il confronto con ciò che è "altro" in un'immagine di facile e immediato consumo di massa (Centini 2003, Meli 2007).

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

3. Sulle tracce della Wilderness

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

di *Wilderness*, concetto che fa i conti con un paesaggio materiale e mentale che è quello della cultura americana, la cui convivenza – tragica e costante – con i nativi è stata il confronto permanente con l’alterità non riducibile e non assimilabile (Lopez 1990; Nash 2001). Per la storia culturale europea non è possibile individuare un’esperienza radicale come questa, poiché il gioco dialettico/dialogico con i grandi spazi selvaggi e con le popolazioni “fuori legge” si era concluso durante il Medioevo, già dall’età dei comuni e dall’intensificarsi della dialettica città/campagna, concettualmente parallela all’invenzione del paesaggio moderno (Lai 2000; Meschiari 2008; Turri 1998). In tal senso Roderick Nash parla del concetto di *Wilderness* come ingrediente fondamentale nella costruzione dell’immaginario e dell’identità americani⁹, cresciuti in un paesaggio che ha mantenuto una continuità almeno fino a duecento anni fa, non disturbata dalle rivoluzioni industriali e dalla lunga storia culturale di un continente come l’Europa¹⁰:

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

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

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

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

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

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

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

trinseca, ostinata volizione, da cui, secondo Vest, sarebbe emersa l'idea di una "volontà della terra": la *Wilderness* non è un oggetto ma si riferisce a uno stato, una condizione, una durata qualitativa senza io¹¹. Hansford Vest insiste sull'idea di *Wilderness* come terra che possiede un intrinseco *will power*, una forza selvaggia fuori dell'ordinario, e per tale ragione questi luoghi erano ritenuti dai primi indoeuropei luoghi sacri:

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

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

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

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

4. La condizione della Wilderness

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

miche tra selvaggio/civilizzato (*scilicet* natura/cultura, da cui dinamico/statico, pericolo/sicuro) non sono solo coppie oppostive di rappresentazione del mondo, ma poggiano su un piano connettivo, vicinale e consistente, una zona di indiscernibilità che tocca e riversa uno nell'altro. La variazione implica l'effetto di una intrusione, che avvicina il gioco dialogico della volizione in un doppio movimento: l'io è un qui e l'altro è un altrove, ma simultaneamente si fa l'esperienza inversa, cioè l'io è un altro/altrove e l'altro è un qui. La chiave di lettura della *Wilderness* americana risiede proprio in questo dislivello percettivo, il quale è storicamente il dislivello tra Vecchio e Nuovo Mondo, altalenante tra due tensioni: il confronto permanente tra il luogo noto, familiare e leggibile, e un luogo ignoto, senza coordinate leggibili¹³. Nel dinamismo di questo confronto/scontro continuo, il pensiero americano ha saputo scorgere un *valore* pregnante nell'alterità del paesaggio selvaggio, paesaggio che è anche, e sempre, alterità di luoghi e popoli. L'idea di *Wilderness* implica che la relazione tra il Sé e l'Altro è innescata a partire dal paesaggio, nel quale la percezione di una differente volontà di controllo sembra essere stata un dato che ontologicamente ha preceduto l'identità. In quanto tale, la *Wilderness* come concezione culturale storicamente determinata è espressione di un dualismo dialogico che conferisce ai due termini in questione una processualità fortemente dinamica. Per la mentalità americana la *Wilderness* rappresenta questo dualismo concentrico, dove il polo della natura, del paesaggio concreto, dell'animale e del confronto permanente con i popoli indigeni del continente non conduce invariabilmente, in una sorta di relazione causa-effetto, all'alternativa tra assimilazione, domesticazione ed estraneità, ma quasi ad una impossibilità di contenere e addomesticare integralmente l'Altro/ve. La riflessione sul rapporto uomo/natura in ambito americano ha una tradizione molto lunga (Buell 1995), sin dai primordi dell'avventura coloniale del continente, e in particolare negli ultimi duecento anni ha sviluppato un corollario di temi connessi in modo fondativo alla convivenza con i nativi (Lopez 1990). Diversamente dal contesto europeo, che di ritorno ha elaborato un'immagine talvolta sfocata, talvolta fantastica dell'alterità del Nuovo Mondo, la *Wilderness* ha portato a emersione un complesso spettro di esperienze dell'altro, non soltanto quale *impasse* «di un io che nel momento in cui è chiamato a rappresentare l'altro, di fatto riconferma se stesso» (Cocchiara 2000: 25), ma di una fascinazione, di una penetrazione della volizione selvatica nella mentalità e nell'ideologia collettiva, che ha prodotto una moltitudine di esperienze tradottesi anche in pratiche di sperimentazione sociale alternative

all'ordine centrale dello Stato (Scriven 1997).

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

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

magma dei documenti più disparati – resoconti di viaggio, diari, memoriali, riflessioni filosofiche e naturalistiche – nella costruzione della grande epopea del processo di civilizzazione e di «conquista della Wilderness» (*ibidem*: 24), questa è indicata con termini che riflettono tutta l'intensità emotiva e il carico di fascino subito, descritta attraverso metafore militari, come in una sfida al limite dell'esposizione. La rilevanza culturale della Wilderness (un'idea di paesaggio che in Europa non ha analoghi, paragonabile forse, per rilievo culturale, alla "scoperta" delle Alpi nell'ultimo quarto del Settecento¹⁴, e alla presa nell'immaginario dell'amalgama tra scienza e letteratura delle *rêverie* geologiche, cfr. Meschiari 2008: 17-45), rappresenta per la mentalità americana l'idea di un confronto inevitabile con una volontà ostile. Il Nuovo Mondo dei pionieri, del *frontiersman*, è un "altro" mondo non misurabile. La geografia fisica delle vaste aree popolate da una vegetazione primordiale, da paesaggi aspri e rocciosi, da popoli selvaggi e da animali ostili, comincia a oscillare ambiguamente tra spirito di controllo e respiro libertario, tra cancellazione e nostalgia. La dimensione materiale della Wilderness intreccia una dimensione spirituale a cavallo di un'invenzione duplice tra luogo e idea, tra natura e cultura, in un paese in formazione pulsante di contraddizioni. La contraddizione è anche l'oscillazione tra due visioni opposte del mondo, tra due sentimenti della natura che Henry David Thoreau individuava nel conflitto tra l'assoluta libertà dello stato selvaggio contrapposta «a una libertà e una cultura puramente civili» (1989: 11).

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

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

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

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

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

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

5. *La Wilderness come scrittura di luoghi*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. *La nostalgia del selvatico*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Shepard invita dunque a “fare ritorno nel Pleistocene”, ponendo la continuità tra l’uomo contemporaneo e il suo antenato arcaico non solo su base anatomica e fisiologica, ma a partire dal patrimonio genetico-cognitivo. Il Post-primitivismo di Shepard non è un modo più semplificato di considerare la vita, ma il tentativo di riguadagnare la reciprocità con le origini selvatiche. Shepard cerca di minare, attraverso la messa in discussione del paradigma storico, il fraintendimento della dimensione ecologica inaccessibile all’ideologia dell’era moderna¹⁶, riportando la cultura e la mente dell’uomo moderno alle radici del pensiero selvaggio (*ibidem*:

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

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

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

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

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

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

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

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

Note

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Nonostante l'assenza esiste però l'*Associazione*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Riferimenti

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

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

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

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

Paolo Favero

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

1. *The Prologue*

This year Italy celebrates its first 150 years of life. The 17th of March, date in which (in 1861) King Vittorio Emanuele II solemnly proclaimed the creation of the kingdom of Italy, has been declared by the Parliament a new (one-off) national holiday. Unleashing a wide series of public events starting already several months before the official festivity, this holiday celebrates Italy's (newly found) sense of nationhood and unity, something that, according to popular knowledge, has always been missing in the country. This decision found indeed its pockets of resistance (among members of separatist party Lega Nord as well as among some German-speaking minorities of South-Tirol, etc.). Yet overall, right and left agreed upon the importance of formally celebrating this event, adding in this way yet another important tail in the contemporary process of national identity making. Overall, Italy's citizens responded well to this invitation. Reaching Italy a few weeks after the celebrations of the 17th of March I saw a country decorated by national flags. So were the streets of Rome, and so were those of Naples and Turin and so were also those of my small hometown in the northwest of Italy. Up there, in my own family, my eight-year-old nephew had convinced his grandfather (who having lived through WWII was immune to any nationalistic feelings) to hang out of the balcony a big national flag. Proudly, this little boy one night also recited to me some words of the national anthem telling me that he had learnt them in school.

I must admit that, as an insider/outsider (cf. Merton 1972), such patriotic feelings appeared indeed fairly peculiar (and also picturesque) to me. Growing up in Italy during the 1970s and 1980s (I left the country in year 1991) this sense of national identity under the tricoloured flag was nothing that my friends and me shared. We all knew we were "Italians", but we would not celebrate that belonging or its symbols. Only exceptions were the raising of national flags during football cups or, for some of us, on the celebration of April 25th, the day of

liberation from fascism. For the rest, such strong belief in the nation was, in our imagination, something belonging mostly to nostalgic Mussolini supporters. Yet, this was all evidently changing now. What I was witnessing to now was indeed an important step in the so far successful attempt at, paraphrasing Hobsbawm and Ranger (1992), inventing a tradition and through that at "manufacturing" (I adopt consciously the term used by Herman and Chomsky 1994) a sense of nationhood. This newly found sense of pride in the nation was in fact the result of a slow yet capillary process that had lasted for the last decade or so and that finally seemed to have found its way into the homes of the Italians. Involving various actors ranging from the media, to the school system, etc. such process funded itself on the incorporation into popular culture of a series of pivotal figures capable of instilling faith and respect in the nation, the state and its representatives. In an epoch characterized by Italy's participation to the "coalition of the willing" and hence by its involvement in war missions in Iraq and Afghanistan, the soldier would (in a repetition of history) emerge as a precious pillar for generating a sense of national pride. The flags raised and the speeches (often bringing God and Homeland in unity) delivered in particular in occasion of the death of some of the Italian soldiers in foreign missions have proved intense moments of national unification.

This paper, which is part of a wider exploration of the cultural politics of nationhood in contemporary Italy, analyses the representation of the soldier in a dialogue between various contexts. Suggesting its centrality in the contemporary construction of nationhood, I will explore the continuities and discontinuities in the representations of soldiers in Italian popular culture focussing primarily on post-war cinema and on contemporary media reports on Italy's involvement in foreign missions of "peace". Offering glimpses also into the history of such representation (hence looking briefly into the work of the writer Edmondo de Amicis and into some schoolbooks dating from fascist era) I will suggest how Italian popular culture has been able to keep

alive a fairly coherent idea of the Italian soldiers as a Good Soldier. He is driven by love and altruism. Perhaps a little egoistic, opportunist and lazy he is however incapable of hurting anyone. He is in any case detached from any historical responsibility. Such representation, I suggest, is widely informed by the self-representation of the Good Italian, an image born to justify Italy's first (failing) colonial enterprise. Elsewhere (cf. Favero 2010) I have showed how this self-representation has historically functioned (and still functions) in Italy as a kind of laundry for reformulating and then setting aside disquieting moments of national shame and how it has been central to the construction of a modern Italian identity. Offering a sense of continuity with the past and allowing for the generation of a sense of nationhood, this representation has been brought again to popular attention in particular in the recent years functioning as a way to explain Italy's participation at wars in foreign territories and to justify the growing wave of racist and homophobic attacks taking place in the country (cf. also Favero 2009).

Material for this article was primarily gathered during fieldwork conducted in Rome between 2005 and 2007¹ among the South Asian community that resides in the central neighbourhood of *Esquilino*. Located near Rome's central station and known for its large presence of migrants, this area, known primarily through its main square called *Piazza Vittorio*, has been, in the recent years, the object of a strong debating and also of direct political interventions. With statistics reporting only thirty-three per cent of the population being mother tongue Italian speakers and with its proximity to the station (in Italy a marker of low status) *Piazza Vittorio* has received a bad reputation as an area of crime and danger, an area losing its "Italian character". While I was working with the local South Asian community, I got attracted by such debates as well as by the ever-growing amount of explicitly xenophobic and homophobic messages exposed in public. I also got exposed to the protests of neighbourhood organization declaring their intent to "clean up" the area. I noticed how these attacks were moving hand in hand also with an overall re-writing of history finalized to the incorporation of fascism as an acceptable political position (something which Italian Constitution prohibits through a specific law called *Legge Scelba*). Finding myself buried in this complex context I progressively shifted my attention towards an analysis of Italian popular culture and to its politics abandoning my focus upon the South Asian community. This is how the work behind the paper was born. The ethnographic material specifically informing this pa-

per is hence a mixture of face-to-face interactions with artists, filmmakers and intellectuals involved in debating/representing questions regarding national identity in contemporary Italy and visual and written material collected from cinema, television, newspapers and the Internet. This material is however also brought in dialogue with a self- or auto-ethnography (cf. Okely and Callaway 1992 and Khosravi 2010), i.e. with my own rethinking of my own memories of the country that I left many years ago. Beginning with a brief contextualization of the historical background for the debate on national identity in Italy, this paper will then proceed to analyze the history of the image of the Good Soldier and then proceed to look into its representation in post-war cinema. I will then conclude showing how the contemporary description of the role of Italian soldier in Iraq and Afghanistan make sense against such a specific background.

2. *The Problematic Making of Nationhood*

Scholars and lovers of Italy alike know very well that in the country national identity has always been a problematic issue. Already at the very birth of the nation, in the 19th century, Massimo d'Azeglio, one of the founding fathers of the unified country, wrote «we have made Italy, now we have to make the Italians». Becoming one of the most famous ways for defining Italianness i.e. paradoxically through its very absence, this sentence gives a sense of how nationhood has historically been experienced in the country, i.e. as a problem to be solved. Nurturing primarily small-scale identifications (the extended family, the city, the region, the political party, the football team) the "Italians" have always been considered to have a critical relationship to the nation-state and its symbols and to never have really united under a sense of national belonging (cf. Ginsborg 1998, Carandini 1995, Casano 1998). Attempts at changing this have indeed taken place and among them Mussolini's stands indeed out as the most conscious one. Aiming at (forcibly) boosting nationalist feelings among "his" people the *Duce* set in motion a proper factory of national identification. He inserted Roman symbols and the national flag in public culture, abolished the use of foreign words, "produced" national heroes, and also signed (in 1926) the Concordat with the Catholic Church, sanctioning its role as a "religion of state".

Despite its vigour, this impressive machine failed in its intent. There are good reasons to believe that, because of its overall failure, fascism ended up contributing to the post-war disenchant-

ment with patriotic symbols, which, appearing in the experiences of the citizens to be too close to the memory of fascism, ended up being toned down in public contexts. We basically had to wait for the new millennium to witness a new attempt at creating a sense of cultural unity, and the celebrations with which I opened this paper are indeed a window onto the so far successful consequences of this endeavour. Jumping to the recent past the figure of Mr. Azeglio Ciampi, President of the country between 1999 and 2006, stands out as a key symbol of this attempt and one allowing us also to locate, somewhat precisely, the time schedule of this process of creation of a new sense of nationhood. In 1999 during his New Year speech to the nation Mr. Ciampi spoke about the importance of cherishing the «proud and conscious profile of our own roots and of national identity»² and about the need to re-think our history in order to strengthen the feeling of national unity. In the following years Ciampi worked very actively for the re-insertion in Italian popular culture of a series of symbols that had been abandoned or forgotten. He ordered, for instance, in year 2000 the re-opening of the *Vittoriano* (the monument also known by foreigners as the “Wedding Cake”, see below) to the visitors, he supported the realization of a military parade to be held yearly on June 2nd, i.e. on Republic day, sanctioning this day’s status as a national holiday, etc. It was hence during the years coinciding with Ciampi’s mandate, that feelings of national unity really started gaining momentum again. And this was indeed a process shared among most Italian political actors. Let us not forget that, while mostly supported by the Left, Mr. Ciampi was actually a “technocrat” and not a professional politician and that besides a participation in the liberal anti-fascist party called *Partito d’Azione* during the end of WWII he had never been involved with any particular political organization. However, this whole process of manufacturing and re-thinking nationhood turned indeed particularly popular among the various rightist parties of the country. For varied reasons be them the desire to “re-patriate” all migrants, xenophobia, populism, anti-communism or simple belief in old fashioned fascist ideals, a whole constellation of parties orchestrated by the Berlusconi-led governments succeeded in cavalcading this wave of nationalism and through that in re-fashioning some, until then, shared accounts of national history (allowing as a side-effect to re-incorporate fascism as an acceptable political position). Debating the re-definitions of the historical meaning of Italian colonialism historian Labanca (in Del Boca 2009:150) wrote the following:

In the last fifteen year, we have faced the return – happening hand in hand with the consolidation of the Berlusconi led centre-right governments – of clues, signs and demonstrations of political culture still tied to old myths and passwords...this is a proper “return to the past”.

I will not go into any further depth with this issue here. Rather I would like to point out how during this process the Army and a set of military symbols have been re-inserted into popular culture functioning as proper pillars for this newly found “Italianness”. Facilitated by the ongoing wave of fear for terrorist attacks and by the creation of a “coalition of the willing” aimed at defeating “Islamic terrorism”, the Italian soldiers have emerged, through their public sanctification in particular in occasion of their own deaths³, as important social figures pivotal to the creation of a sense of nationhood and national unity. Since 2002 we have, in fact, witnessed to the return of popularity of martyrs and national heroes of war and the sacrifice of these men has been functional also in silencing the pacifist movement, in isolating the protest against Italy’s participation in foreign missions of war and any other forms of protest against the ruling government. After all, who can be disrespectful towards a young soldier having sacrificed his life in the struggle against terror?

3. *The Making of the Good Soldier*

In 1921, in the aftermath of WWI and one year before Mussolini’s march on Rome, in a solemn ceremony in the Cathedral of Aquileia the young mother of a soldier who had disappeared on the front, was given the privilege/duty of selecting a corpse among many that had to become the symbol of all those young men who had gone missing during the war. Transported then on an open train wagon moving at walking speed from this north-eastern city of Italy all the way to Rome (so that as many citizens as possible could see it and bring their tribute to it) this corpse was at the end of this ritual travel placed inside the *Vittoriano* (re-Christened from that moment as the “Altar to the Homeland”) and honoured with the golden medal of value (highest among the insignia of the Italian state) with the following motivation:

Worthy son of a brave race and of a millenary civilization, he endured in the most contested trenches, fought with all his courage in the most bloody battles and fell fighting without hoping in anything else but the victory and greatness of the motherland.

This image of the heroic soldier, that was to fully bloom in a few years with the emergence of Fascism, had been, however, the result of a long process of myth making that can be detected in many different fields. In literature, for instance, one of the leading loci for the production of such representations is to be found in 19th century writer's Edmondo de Amicis stories and novels. Described by Umberto Eco as an example of «petty bourgeois pedagogy, class-conscious, paternalistic and sadistic» (cf. Eco 1973:24) De Amicis' tried to instil a blind sense of faith in the young generations in the state, the army etc. institutions that he brought into intimacy with the reader particularly through the recurrent use of the figure of the mother. In "La Vita Militare" (1868) de Amicis writes: «That soldier, once in the field, will let someone kill him with no fear and he will die with the name of his mother on his lips» and further, «homeland is hundred thousand mothers and families like his» (quoted in Del Boca 2005). Mitigated by the figure of the mother, the soldier depicted here fist nicely with historian Gianni Oliva's (2006:6) description of the Italian soldier as «fundamentally good, firmly anchored to the values of the family, and perhaps a little *mammone*⁴». Basically this representation was from its very birth influenced by (and incorporated into) the myth of the Good Italian, that all-pervasive image that, as we saw, postulating the intrinsic sense of goodness of the Italians, had served the country for justifying the failures of colonialism as well as, later on, the cruelty and contradictions through which WWII ended.

The Good Soldier would remain a pillar on which to construct patriotism for Mussolini too. Yet, during his rule, this representation got accompanied by the attempt at constructing also a more belligerent sense of nationhood and hence by a set of stronger, harsher and more militant representations. Convinced, in tune with the image of the Good Italian, that his countrymen lacked both stamina and a sense of unity, Mussolini saw the Italians as a «race of sheep» characterized by an intrinsic «moral weakness», (cf. Gallo 1967:249) and declared his intent to awake them from their slumber. The schoolbooks of the epoch offer us precious insights into the rhetoric of this attempt. The history chapter of an elementary schoolbook printed in 1937 and aimed, as the preface declares, at offering an «imperial education» though the evocation of figures capable of instilling «political greatness and military potency» (p. 3) displays, in a paragraph devoted to the «Fascist Martyrs», the following description of Mussolini's mission:

After having united the Italian land from the Alps to Sicily it was necessary to shape the Italians who, in

the years of the after war, from 1919 and 1922, had lost sense of duty and any feeling of patriotism. Benito Mussolini took on the serious task of putting back on a straight path the Italian people founding the *Fasci di Combattimento*⁵ on the 23rd of March 1919 in Milan (Acuto 1937:93)

It was hence the duty of a special corps of fighters (the *Fasci di combattimento*) to bring, through the use of violence, the Italian "sheep" back upon the "righteous path" and teach them what proper "Italianness" meant.⁶

The militant image promoted by Mussolini was however respectful of motherhood and religion too and hence capable of co-existing with the consolatory self-representation of the Good Italian. This is visible, for instance, in one of the descriptions that Mussolini himself offered regarding the mission of the fascist soldier:

The fascist soldier must serve Italy in purity with a spirit filled of profound mysticism, held up by an unshakeable faith, dominated by an inflexible will, disdainful of opportunity and prudence, as of cowardice, prone to sacrifice and to his faith, convinced about the apostolate to save the great common mother and give her strength and purity (Mussolini quoted in Del Boca 2005: 43).

Schoolbooks are a key arena for understanding this particular blend of militantism and goodness too. In *L'Italia degli Italiani* (Rossi and Monti 1942) we are, for instance, offered side by side with each other a description of the gestures of heroism displayed by Italian soldiers during the battle of Adua (1896) and a celebration of the generosity of Italian voluntarism abroad. Regarding Adua we read:

I have never seen, neither during the unfair, bloody battle nor during the long and painful withdrawal one single gesture of timidity, a single manifestation of relaxation in discipline. What was this if not high military spirit and burning love for the homeland? (1942: 142)

And regarding voluntarism:

Voluntarism is the clear manifestation of that generous and chivalrous spirit that constitutes one of the noblest and most precious qualities of our race. No other race succeeds as the Italian one to lavish its blood in favour of other people and for the liberty and independence of other nations. (*ibidem*: 198-199)

Schoolbooks were hence pivotal to the shaping of an image of the soldier as at once heroic and proud but also as a «bearer of humanity» (Oliva

2006: 8) involved, in the imperial mission only for the purpose of «spreading, with severe costs and sacrifice, the public works needed for civilization: road, railways, canals, civilian constructions, industrial plants, schools» (Rossi and Monti 1942:180). Merging militant heroism with respect for motherhood, love for the other and overall goodness, this Good Soldier was hence a figure that could easily be inserted into the lives of the Italian families.

With the end of the war and the failure of fascism, the desire for a belligerent race faded however out of popular culture while the image of the Good Italian remained a solid pillar in the national imagination of the soldier. The end of WWII with its atrocities, its spread of hatred and its desperation and exhaustion was indeed a moment needing the presence of such an auto-consolatory myth, one that could grant, through its embedded sense of Catholic Piety, a whole nation forgiveness for their sins.⁷ Differently from what happened, for instance, in Germany, where, as Sebald (2004) has described, the bombings of the country were experienced by many as a fair punishment for the crimes committed by Nazism, Italians were by the end of the war eager and quick in setting the memory of those crimes aside and behind. Del Boca sums up this passage in the following way:

From June 1940 to September 1943 Italians fought the same war of aggression as Nazi Germany but, immediately after that, wanted to forget it and have it removed from national consciousness [...] a political manoeuvre shared by the whole antifascist class, to exculpate the country from any responsibilities and to give back to it a sort of moral virginity (2005: 5).

The representation of the Good Italian helped deleting from public consciousness all traces regarding Italy's crimes of war, of its aggressive colonial campaigns, all the intestine atrocities committed after 1943, etc. In this context the Italian soldier got back to being exclusively the Good Samaritan intent in helping the others, a representation that would prove to be enduring in Italian popular culture and that would have its greatest and most evident expression in cinema.

4. *The Naïve, the Coward and the Opportunist: the Good Soldier in Cinema*

Post-war cinema was pivotal in re-producing a softened, familiarized representation of the soldier, one which proved fundamental to his removal from the space of belligerent Fascist patriotism and to his re-insertion into the (at times ironic) space of

everyday family life. In this section I will discuss these cinematographic representations focussing on three films, i.e. *Tutti a Casa* ("Everybody go home", by Luigi Comencini, 1960), *La Grande Guerra* ("The Great War" by Mario Monicelli 1959) and *Mediterraneo* (by Gabriele Salvatores, 1991). Each one a success in terms of audience and critics too, these three films, I suggest, offer iconic representations of the soldier that, dialoguing with the above described historical set of representations, left important traces in popular culture. Common to all the three films is the presentation of the soldier as a fun-loving, simple and fairly naïve character. The central characters in each film are portrayed as being fairly unaware of what is happening around them and hence largely detached (and de-responsabilized) from history. They also share a proximity and love to the local people they encounter in their missions and a devotion to women and to the figure of the mother too. While being at times also depicted as individualist, hypocritical, opportunist and egoist they appear nonetheless to be intrinsically good people whose only real wish is to go back home and live peacefully with their beloved ones. Most commonly unable to act, they are hence incapable of hurting anyone. I will now present the three films selecting a few specific aspects for each of them.

Tutti a Casa displays comedian Alberto Sordi (a key figure in Italian post-war cinema) in the role of Alberto Innocenzi a second lieutenant caught by coincidence outside his casern together with his troops on September the 8th 1943, i.e. at the precise moment in which General Badoglio declares the Armistice sanctioning Italy's change of side (hence being an allied of the British and Americans and an enemy of the Germans). Ending up in a confused crossfire between the invading allied troops (the former enemies now allied) and the Nazi troops (the former allied now enemies) Alberto and his shaking battalion manage to escape. Loosing one soldier at a time (each one egoistically escaping against the order of their Lieutenant) Alberto, unable to understand what is happening around him, finds himself at the end journeying in the company of a Neapolitan soldier suffering from ulcer. In many scenes of this film Alberto embodies the naïveté that I mentioned above. During their escape, for instance, Alberto and his partner find refuge at a peasant's farmhouse where they meet an ex-Captain of the Italian army who had already deposited his uniform. The two have an argument. As the Captain informs him that the Germans would deport anyone caught with the Italian uniform on, Alberto, still proudly wearing his uniform, replies that it is not correct to abandon it. At this point the

Captain asks him why and wonders whether this war did any good to anyone. Sensing the Captain's divergent opinions, Alberto now abandons his militant pride and changes expression: «I did not declare this war, Sir, I never believed in it, I never wanted to take part at it». At this point the general says «Yes, but who was there singing *Nizza Savoia*⁸ on the streets, you were a student weren't you?». And Alberto replies: «Sir, the only patriotic hymn I know is "Mom, soon I will be back to our little home"... I have always been of divergent opinions, mr. Captain».

In this exchange Alberto, in a blend of naïveté and piety (and hypocrisy), is evidently repositioning himself from being a loyal soldier to someone who never really supported Mussolini's regime. He embodies hence the opportunism that has been typical for the end of WWII and that General Badoglio summed up with the sentence «*né sentito né accettato*» («neither heard of, nor accepted») and that made possible the public representation of fascism as a parenthesis of Italian history (and not one of its constitutive traits). Basically, Alberto appears here as morally detached from the events of the war and hence also from his responsibility in them. The film spectator can therefore easily detach him from Mussolini's vision of the cruel soldier able to stand up to comparison with the Germans and, through this re-insertion into the representation of the Good Italian, accept him into family life. The apparent coward, egoistic, ignorant and disorganized character of Alberto's army too, while apparently giving a derogatory image of the Italian battalion, is functional to this "cleaning" of the public image of the soldier. Reproducing the idea that «the Italian soldier is commonly incapable of cold and calculated brutality» (Salvemini quoted in Oliva 2006: 6) this army (composed by individuals from all over Italy) is unable, also because of their sheer individualism, to act and hence to hurt anyone.

The last line in the exchange between Alberto and the Captain quoted above, however, also delicately introduces the theme of the mother displaying the intrinsic soft nature of the soldier and his only desire, i.e. to go back home to his mother. Such sweetness and desire for love is also the ground motivation behind the only heroic act being committed by an Italian soldier in the film. A young man of the battalion will end up, in fact, getting shot down by Nazi troopers in his attempt to protect a young Jewish woman (with whom he had fallen in love) from being caught during a control.

Monicelli's *La Grande Guerra*, one of the most well know blends of Neorealism and Italian comedy (winner of a Golden Lion at the Venice film festival and of a nomination as best foreign film at

the Academy Awards), was exposed in the 1960s to censorship for promoting an idea of the Italian soldier detached from the heroism that has characterized fascist cinema (Zagarrio 2004). Staged in the Italian North-Eastern front in 1916, the film promotes, in tune with most Italian war films (cf. Comencini's film above but also De Sanctis' *Italiani Brava Gente* and Salvatores' *Mediterraneo*, see below) a sense of unity between soldiers coming from different regions (hence speaking different dialects) and different social classes hence promoting an idea of unity in diversity. The film is centred around two main characters each one embodying one particular aspect of the national spirit. One (once again Alberto Sordi) is Oreste Jacovacci, a coward and foolish yet highly patriotic young man from Rome while the other (played by a magnificent Vittorio Gassman) is the charming, individualistic and clever Giovanni Bisacca from Milan, a man with no faith in the war or in the homeland at all. As in *Tutti a casa* in this film too we are offered a representation of the Italian soldier as someone totally detached from the events happening around him. This detachment is simplified, on the one hand, by Oreste's foolishness, cowardice and political unconsciousness (in one tragic-comic scene for instance, he mistakes a group of fellow soldiers reaching the camp for foreign prisoners of war and welcomes them with insults) and on the other hand by Bisacca's egoism and opportunism. These two together try to escape from all potentially dangerous situations and will end up, during one of these escapes, getting caught and then executed by the Austrians. I will get back to their killing later on, for the moment let us instead observe how the naïveté and intrinsic goodness of the Italians is constructed in the film by describing one particular scene that begins with our two heroes lying on the back on a mountain slope listening to the singing of the birds. Suddenly Bisacca senses that one of the songs (that Oreste mistook for the voice of a blackbird) is coming from a human voice. They turn around and spot an Austrian soldier who is intent in preparing a coffee in front of an old farmhouse. Knowing that their duty is to shoot the man down, they get prepared, lying down each one aiming at the enemy with their rifle. No one shoots however. Interrogating each other, Oreste uses the excuse that he is short-sighted while Bisacca says that he is against the war. Quarrelling about who should shoot, they suddenly stare into each other's eyes and say «Let's let him at least have his coffee first, no?»». At that point they witness to the killing of the Austrian by the hands of some fellow Italian soldiers who, coming from behind them, insult them for their incapacity to act. *Tutti a casa* too therefore contributes in presenting

an Italian soldier incapable of hurting anyone and hence de-responsabilized from the tragic events of the war.

This warm characterization is obtained however also through the depiction of the Italian soldier's cowardice and the Austrian's cruelty. Towards the end of the film the two men get executed because they do not or cannot hand over any information regarding their battalion and silently die as humble heroes (no one but the camera witnesses to their act of heroism). While Bisacca dies after having insulted the Austrian Captain, Oreste dies instead shouting «I do not know anything, it is true, I am a coward, everyone knows that!». Oreste's cowardice, despite being derogatory, succeeds in humanizing the soldier and hence in capturing our sympathy vis-à-vis the cruel and harsh behaviour of the Austrians. Not only more convinced about their mission and intrinsically more aggressive than the Italians, the Austrians appear also as lacking in respect for their enemies. During the interrogation Oreste and Bisacca get in fact insulted by the commander in chief who tells his assistant «Italians have no liver [in Italian synonymous to courage], they only know it as something to be cooked with onions!».⁹ As in *La Grande Guerra*, in *Tutti a casa* too the bad foreigners are the cruel and truce necessary counterparts allowing for the Italian soldier to stand out as Good.

A similar set of representations is fundamental also to the portrayal of the soldiers in Italian Academy Award winning feature film from 1991 *Mediterraneo* by Gabriele Salvatores. Here we meet a small entertaining battalion composed of a handful of soldiers coming, once again, from all regions of Italy that have been stranded on a Greek island in the middle of WWII. Deciding to take control of the island and to use it as an outpost for controlling this area of the Aegean, they will, however, end up spending three years there. Totally forgotten from their homeland, their lives will get inextricably linked to those of the local women, kids and elders left behind because of the war on this little paradise. The funny and paradoxical destiny of this army, as well as the good inclinations of its members, are evident already in the first scene of the film. Preparing a proper mini-invasion, this bizarre army is met, right upon landing, by the total absence of human life. Afraid of an ambush they slowly advance towards the inland ending up eventually in the centre of a village where they still cannot detect any signs of life. Fear and preoccupation start spreading in the group. Suddenly, while in the central square, we hear a shootout. Farina, one of the youngest soldiers, has exploded a shot in the air in reaction to a chicken that had jumped onto

his head from a nearby wall. Impulsively, the other soldiers turn around and shoot in his direction. The Lieutenant of the army rushes back and Sergeant Lorusso (played by comedian Diego Abatantuono) intervenes explaining the events. «Mr Lieutenant, Farina was attacked by a chicken and promptly reacted, quite rightly in my own view, and the troop reacted too... Sir, we have been attacked by Greek chicken!». This exchange is just the apotheosis of a series of puns and jokes that characterize this film one where the soldiers are also portrayed as being close to the local population. After the three years spent there they will have gotten accustomed to the local habits (to Greek coffee too!) and basically turned islanders. Farina will go as far as hiding, with the complicity of the Lieutenant, at the moment of departure and hence stay on to live with a local woman (a prostitute) he had fallen in love with. Lorusso, who throughout the film seems to be the one most strongly connected to the homeland and to the desire for fighting the war, will go back to the island after a few years, in disillusionment with Italy, a country that in his view did not allow anything to change. As in the other films described above here the goodness, softness and sympathy of the Italian soldier is constructed also vis-à-vis the foreigners that we get introduced to, i.e. vis-à-vis the formal and rigid British Navy officers who towards the end of the film come to rescue them, the Turkish drug dealer who under the motto «Italians Turks, one face one race» rips them off from all their weapons and belonging and from the Greek men who upon return to the island appear to be much more macho than the Italians are.

Summing up, these three films share a capacity to promote an image of the Italian soldier as intrinsically detached from all responsibilities of the war. Appearing as a nice character, close to the local population, enamoured with mothers, families and women, he seems as someone preoccupied with his life beyond the war more than with war itself. The depiction of the Italian soldier as egoistic, coward, inactive, and opportunist, while apparently being derogatory, seems to actually remove him even further from the realities of the war and into an everyday life that the spectator can easily mirror herself into. In other words, paradoxically enough, being a lazy, coward and opportunist stands out here as a guarantee for intrinsic goodness.

5. *Good Soldiers and Martyrs and Today's Italianness*

It is against this background hence that in the recent years the soldiers have been re-introduced in Italian popular culture and that, in the aftermath of

9/11 and the Iraqi war, national heroes and martyrs, have made their impressive entrance into the lives of Italian families becoming fundamental instruments in the creation of national unity. The attack on Nassiriya in 2003 was indeed the most crucial event in these regards and one deserving of attention. The car-bomb attack on the Italian Army base in this Iraqi city cost in total the life of 28 people (out of which 17 were Italian soldiers) and moved the whole nation. As a reaction, media and public institutions strongly called for national unity. The day of the funerals of the victims the city of Rome got clad with national flags and, in the Basilica of Saint Paul, so did also the coffins of the newly declared “martyrs of Nassiriya”.¹⁰ During the ceremony Cardinal Ruini (at the epoch the President of the Italian Episcopal Conference) proclaimed:

May a sense of gratitude and solidarity for the deceased, the wounded and their families come from the hearth of our people and express its profound unity and its awareness of a shared destiny [...] With this Mass we turn to God, our creator and father, omnipotent and merciful, and to Him we entrust, one by one, the deceased and their families, each one of the wounded, all the Italians, civilians and soldiers, who are in Iraq for accomplishing a great and noble mission. And with them we entrust Him also this beloved homeland of ours, the peace in the world and the respect of human life. May God bless and protect our people and our soldiers.¹¹

Offering a sense of devotion to the Homeland that had not been seen in Italy in the last half-century (and indeed also a unification of the Homeland with God, cf. Favero 2007) Ruini’s words presented to us a Good Soldier intent in protecting both his homeland and peace in the world. Such image came to dominate media reports of the event and took several different rhetorical shapes. A special reportage on national television news TG1 chose to comment the images of the funeral with the voice of an elementary school boy saying:

Dear heroes, we elementary school kids are so sorry that you died, but you made a great gesture of love. You have done so much good to the kids of Iraq and I hope that you are feeling well now in the company of the small angels and that when I die I will be with you for ever.

The image of the nature of the work done by “our soldiers” was hence presented as to fit the representation of the Good Italian. Rather than belligerent macho men intent in shooting down bearded Al-Qaeda terrorists these military heroes

were presented as soft, loving, unselfish, family-oriented men. Such aspects are particularly visible in the words pronounced by Mr. Marcello Pera, then President of the Senate, who in the 2004 commemoration of the Martyrs of Nassiriya, stated:

The men we are today remembering and honouring [...] knew why they were in Nassiriya. They knew that Italy had responded to the call of a population that is trying to free itself from the consequences of a devastating dictatorship. They knew that Italy is there for bringing help, safety and reconstruction. [...] They did know this and died because they believed in it. Our battalion contributes daily with a hundred interventions in the fields of safety, public order, health, school education, civilian and military infrastructure and hydroelectric plants. It intervenes in the cleaning and refurbishment of the roads. It offers assistance to the local hospitals, it cures the population, collaborates in paying retirement fees, protects archaeological heritage and distributes food relief.¹²

In likelihood with the description offered by the old fascist schoolbooks described above (remember Italy being described as intent in «spreading, with severe costs and sacrifice, the public works needed for civilization: road, railways, canals, civilian constructions, industrial plants, schools», Rossi and Monti 1942: 180) the Italian soldiers are here depicted as being intent in another act of voluntarism, nothing more. Why would or could anyone want to kill a whole army of people helping the locals in cleaning the streets, taking care of the elderly and the children? Why would anyone want to kill such peace loving people?

And the images from a photographic book on Nassiriya produced by Italian television RAI in collaboration with the Minister of Foreign Affairs (Santi 2004) exemplify this even better. In this book we see an alternation of portraits of smiling locals apparently always happy to see the Italian soldiers arriving (in one photograph they also wave their hands when they spot an Italian armoured van) and visions of the city from the god-like perspective of the soldiers (hiding on roofs, behind windows etc.) with the banal message that such smiles are made possible by the overlooking protection of these very special Italians guardian angels (Santi 2004: picture 1).

Indeed the choice of highlighting this “peaceful” aspect of Italy’s participation to the war on terror and hiding the most properly belligerent one was, as suggested by some debates following the event, necessary in order to tone down a fundamental ambivalence regarding the formal terms of Italy’s participation to the mission in Iraq. During one interview, Aureliano Amadei, a young film-maker

who survived the attack and who recently has authored a film of this experience entitled “20 Cigarettes” told me that the major issue at stake was that of defending the status of the mission as a mission of peace and not of war. Aureliano’s story is quite interesting. He was in Nassirya for assisting a film director (who died in the blast) in the realization of a fiction film (notice not a documentary) shot on location. The film, that had received the blessings and funding of the Ministry of Culture and of Defence was according to him one of the many proofs that the government needed in order to prove that Italy was in Iraq without taking part at the war. If they could shoot a feature film down there then it needed be a peaceful place, right? «Nassiriya was a mission of peace and the government was ready to do whatever to justify that», said Aureliano. Supporting Aureliano’s thesis are the reports of some of the survivors, who suggested that the base was not designed for the eventuality of a car bomb (as much as the soldiers were not equipped with bullet proof vans and helicopters). Most of the soldiers in Nassiriya in fact did not die because of the blast of the explosive loaded van but because of the “friendly” bullets being shot in all directions by the explosion of the ammunition deposit that has been placed (against all rules) at ground floor. The events in Nassiriya became eventually also the subject also of a television film putting forth the government’s position. Yet Nassiriya became far from an isolated event. More attacks on Italian troops would follow and each time a new wave of nationalism would take place. In November 2007, for instance, the death of Daniele Paladini, a 35 year old Marshal of the Italian Army on another so-called peace mission in Afghanistan got commented by morning program *Uno Mattina*, a populist show catering for the wide masses of housewives, with a five minutes long documentary displaying images of kids in Afghanistan and soldiers in Iraq and with the commentators saying «when they wake up tomorrow, these kids won’t have their friend to play with». And in the case of the attack against two armoured trucks belonging to the regiment Folgore involved in the ISAF force operations in 2009 the same program would offer its own tribute to the newly named “heroes of war” (under the title “Blessed be the peace builders”) with James Blunt singing “Goodbye my lover, goodbye my friend” on top of images displaying portraits of the soldiers who died as well as other images of smiling Italian troopers playing with local kids and talking to local elderly and ending with a close up on a large hand painted sign displayed during the funeral outside the church saying: «May the angels of the Lord smile to you as they escort you to the lights of Paradise. Long Live Italy!».¹³

6. Conclusions

Some years ago during my uncle’s funeral an old man wearing the uniform of the Alpine battalion stepped onto the altar. Carrying a red flag he greets the memory of my uncle and starts reciting out loud a prayer in dialect called “*La Madonna dell’Alpino*” which evokes the moments in which the soldiers lying under the stars in the cold of the mountains find their only refuge in the figure of the divine mother who will protect them from up there. This scene contains in appearance nothing particularly strange. Yet, when looked upon in detail it discloses most of the ambivalences regarding the role of the soldier in contemporary Italian popular culture (as well as explaining some of the paradoxes that characterized the end of WWII). In the first place I must point out in that occasion my uncle was celebrated by his brothers in arms because of his activities as a partisan and not as a regular soldier. After the Armistice of 1943 he, with his friends, had in fact chosen to fight against the Army they had earlier on represented and had joined the partisan movement that was organizing its activities in the mountains of our area. No one in the audience saw anything contradictory, however, in the fact that his friend, he too a partisan, would celebrate this piece of partisan history wearing the uniform of the Royal Alpine Army. Nor would anyone comment upon the fact that while wearing that uniform this man had carried onto the altar the flag of the partisan group. This flag in itself then contained its own paradoxes. It was red yet had no insignia of the communist movement (which had been a fundamental source of inspiration and funding for the partisans). In a scenario largely dominated by two forces, i.e. the communists and the Catholics, my uncle belonged in fact to a grouping that was anti-Bolshevik and anti-Catholic. So, while being red, no symbols of communism appeared on their flag. Finally, paradoxically enough despite their anti-Catholicism and secularism, my uncle’s friend recited a prayer to the Madonna. Yet, in the audience, no one experienced any particular contradiction in this either.

This event therefore exemplifies the way in which the soldier is a figure that has absorbed and condensed many of the contradictions that have characterized Italian history starting from Italy’s failed imperial plan, to the painful end of WWII and to today’s ambivalent role in the war on terror. An ambivalent character, the soldier, is one of the many embodiments of the self-representation of the Good Italian, and has been presented throughout Italian history as intrinsically good. Driven by love and altruism the Good Soldier may perhaps be a little egoistic, opportunist and lazy too. Yet,

the condensation of such apparently contradictory qualities turn him into a tame character incapable of hurting anyone. Firmly detached from any responsibility in the events of history the Good Soldier still functions as a solid pillar on which to construct a sense of Italian nationhood and patriotism.



Santi 2004: picture 1

Note

* Note: all translations from Italian are by the author of the article.

¹ Funding for this research was granted by the Swedish Research Council.

² <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/12/29/identita-nazionale-riforme-nel-messaggio-di-ciampi.html>

³ So far approximately seventy soldiers have passed away in the missions in Iraq and Afghanistan.

⁴ I kept the term in Italian given its strong connotative power in that language. Yet, if translated, the term could mean “mommy-dependent”.

⁵ The “Fasci di Combattimento” was Mussolini’s own army constructed for spreading, with the use of violence, the message of fascism.

⁶ Cherishing this militant character of his soldiers, in 1938, after the cruel bombing of Barcelona, Mussolini expressed his happiness regarding the fact that Italians could generate “horror for their aggressiveness rather than enjoyment as mandolin-players” (quoted in Del Boca 2005:46).

⁷ As has been pointed out by several historians (cf. Del Boca 2005, 2008 and 1991, Oliva 2006 and 2007, Rochat 2005) Italy did commit sever crimes of war across Libya, Ethiopia, Somalia, Greece, the Balcans etc.

⁸ “Nizza Savoia” are the opening words of a patriotic song celebrating the fascist occupation of the Mediterranean.

⁹ This depiction of the coward Italian soldier would later on also be used in another film, *Captain Corelli’s mandolin*, where a tough Penelope Cruz at the beginning of the film says: «An Italian with courage is a joke of nature!».

¹⁰ After this a lot of streets and square in Italy would be called “Martyrs of Nassiriya”.

¹¹ <http://www.grillonews.it/index.php?module=Error&type=admin&op=noexist&modname=&modfile=>

¹² <http://www.senato.it/presidente14leg/21572/21572/40104/composizioneattopresidente.htm>

¹³ Indeed no mention was ever made to the fact that the same battalion, the Folgore, was at the centre of a (quickly silenced) scandal regarding rapes committed at the expenses of local women during the “peace” mission in Somalia between 1992 and 1994.

References

- Acuto A.
1937 *Il mio libro di preparazione agli esami d’ammissione alle scuole medie inferiori*, Nuove Edizioni Guasco, Torino.
- Amadei A. - Trento F.
2005 *Venti sigarette a Nassiriya*, Einaudi, Torino.
- Carandini G.
1995 *Il disordine italiano: i postumi delle fedi ideologiche*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F.
1998 *Paeninsula: l’Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari.
- Del Boca A.
1991 *Gli Italiani in Libia. Dal Fascismo a Gheddafi*, Laterza, Roma-Bari.
2005 *Italiani Brava Gente?*, Neri Pozza, Vicenza.
- Del Boca A. (ed.)
2009 *La Storia Negata: il revisionismo e il suo uso politico*, Neri Pozza, Vicenza.
- Favero P.
2007 «“Celebrity Survivor”: Televised Faith and the Rebirth of Patriotism in Post 9/11 Italy», in *Left Curve*, Okland CA, n. 31: 106-108.
2009 “The Spectacle of Multicultural Art and the Invisibility of Politics: A Review of the Documentary Film ‘L’Orchestra di Piazza Vittorio’ (by Agostino Ferrente, Italy 2006)”, in *Social Anthropology*: 345-350.
2010 “Italians, the ‘Good People’: Reflections on National Self-Representation in Contemporary Debates on Xenophobia and War”, in *Outlines. Journal of Critical Practice*: 138-153.
- Gallo M.
1967 *Vita di Mussolini*, Laterza, Roma-Bari.

- Ginsborg P.
1998 *L'Italia del tempo presente: famiglia, società civile, Stato (1980-1996)*, Einaudi, Torino.
- Herman, E. S., Chomsky N.
1994 *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Vintage Books, London.
- Hobsbawm E., Ranger T.
1992 *The Invention of Tradition*, Canto, Cambridge.
- Khosravi S.
2010 *'Illegal' Traveller: An Auto-Ethnography of Borders*, Macmillian, Palgrave.
- Labanca N.
2009 "Perché ritorna la 'brava gente'. Revisioni recenti sulla storia dell'espansione coloniale italiana", in A. Del Boca (ed.), 2009: 69-106.
- Merton R. K.
1972 «Insiders and Outsiders. Chapter in Sociology of Knowledge», in *American Journal of Sociology*, 78, 1: 9-47.
- Okely J., Callaway H.
1992 *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London.
- Oliva G.
2006 *"Si ammazza troppo poco": i crimini di Guerra italiani 1940-43*, Mondadori, Milano.
2007 *L'ombra nera*, Mondadori, Milano.
- Pullini P.
1939 *Il libro della III classe*, Il resto del Carlino, Bologna.
- Rochat G.
2005 *Le guerre italiane 1935-1943*, Einaudi, Torino.
- Paggi L.
1996 "Antifascism and the reshaping of democratic consensus in post-1945 Italy", in *New German Critique*, (67): 101- 110.
- Sebald W. G.
2004 *On the Natural History of Destruction*, The Modern Library, New York.
- Zagarrio V.
2004 *Cinema e fascismo. Film, modelli, immaginari*, Marsilio, Venezia.

Stefano degli Uberti

Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell'altrove nel Senegal urbano

1. Introduzione

Il fenomeno delle 'migrazioni clandestine in piroga', dalle coste del Senegal verso le isole Canarie, è solo il capitolo più recente di una storia dell'emigrazione senegalese fuori dell'Africa, che risale agli anni '20 del XX secolo e al ruolo assunto dai *tirailleurs senegalais* nell'ingrossare le fila delle forze francesi durante la 1^a Guerra Mondiale (Diop 2008; Bertoncetto-Bredeloup 2004). Da allora le trasformazioni del paesaggio urbano e rurale favorite dagli investimenti immobiliari, la visibilità dei progetti di co-sviluppo promossi in patria dai migranti e dalle loro associazioni nate all'estero (Grillo-Riccio 2004), il ruolo e la forte coesione transnazionale delle reti Murid (Ebin 1992), la valenza economica e culturale assunta dalle rimesse materiali e sociali (Levitt 1998), e nondimeno i racconti, i comportamenti, le rappresentazioni veicolate dai migranti nei loro ritorni temporanei e sui migranti dagli attori politico-istituzionali, e dai media senegalesi e internazionali (Riccio 2005; degli Uberti 2010), hanno contribuito allo sviluppo delle emigrazioni senegalesi e al desiderio di migrare tra chi resta in patria.

Nello studio delle migrazioni dal Senegal, interrogarsi sull'aspirazione a viaggiare, significa comprendere anche come si sviluppa l'idea di 'altrove' che contribuisce a dar forma ai progetti migratori. Essa diventa la premessa per una decostruzione e messa in discussione delle interpretazioni macro-analitiche e della retorica ufficiale sulle migrazioni dall'Africa, troppo spesso descritte come il meccanicistico effetto di sottosviluppo e povertà. «Partire non si decide senza una consultazione, senza una preparazione, senza l'assunzione d'impegni, ma anche senza illusioni» (Laacher 2003: 158). Bisogna quindi riconoscere come le rotte della migrazione, lungo le quali si muovono flussi di uomini, siano, prima di tutto, immaginate. Nelle sue trasformazioni storiche, il 'desiderio di migrare' che sostanzia le esperienze degli individui, induce a riflettere sul ruolo giocato dall'immaginazione nel dar vita e nel modellare 'un'idea d'Europa' e più ampiamente dell'altrove, come meta reale, o 'immaginaria', del viaggio migratorio.

L'adozione di una prospettiva più attenta ai contesti locali di provenienza dei migranti, e a chi rimane, per scelta volontaria o per mancanza di alternative (Carling 2002), un'attenzione insomma alle quotidiane dinamiche sociali e culturali che si avvicendano sull'"altra sponda" (Riccio-Lagomarsino 2010), può favorire una comprensione di come si articolano le dinamiche – nazionali e transnazionali, individuali e collettive – che promuovono la costruzione dell'idea di altrove in Senegal, riformulandone l'interpretazione quasi sempre appiattita sull'immagine di individui che anelino ad un orizzonte deterritorializzato: l'El Dorado.

Con tale prospettiva focalizzerò lo sguardo sugli spazi urbani di M'bour e Saly dove si situano le pratiche e le narrazioni quotidiane di alcuni attori sociali che contribuiscono a configurarne le percezioni e le rappresentazioni. Parafrasando l'interrogativo di Appadurai mi chiederò quali siano la natura e il senso di un «luogo», come esperienza vissuta all'interno di un mondo globalizzato (1991: 191). Attraverso una lente etnografica sul 'turismo internazionale', discuterò il fenomeno di 'turismificazione' (Wang 2000) – la creazione dello spazio attraverso il turismo, cui sono soggetti luoghi e persone – esplorando il ruolo che questo assume, per molti senegalesi impiegati nel settore turistico, come contesto sociale significativa in cui essi 'fanno esperienza della mobilità ed elaborano una rappresentazione dell'altrove'¹.

Immaginare l'altrove può diventare un laboratorio per comprendere e rileggere l'esistenza personale. Nelle pagine seguenti descriverò le diverse modalità attraverso cui si costruisce l'idea di altrove nella vita sociale dei giovani di M'bour e Saly impiegati a vario titolo nel settore turistico. Il ruolo che 'immaginare l'altrove' assume nel pensare e costruire la quotidianità senegalese sarà illustrato in particolare con le parole e l'esperienza di Malik, una giovane guida turistica.

Questo lavoro s'inserisce all'interno di un più ampio progetto di ricerca teso ad indagare il rapporto tra 'migrazione', 'spazio' e 'immaginazione' nella costruzione sociale della dimensione migra-

toria tra migranti ‘clandestini’ e non-migranti nel contesto urbano senegalese. Le osservazioni e le testimonianze qui presentate sono il frutto di un’attività etnografica condotta a *Thiaroye-sur-Mer*, nella periferia di Dakar, e nell’area urbana e peri-urbana di M’bour e Saly².

2. M’bour e Saly: la turismificazione dello spazio

Partito da Dakar, dopo un viaggio di circa tre ore, sono arrivato nella regione della Petite Côte uno dei primi giorni di luglio del 2009, durante l’*hivernage* (stagione delle piogge) che solitamente è periodo di bassa stagione turistica. Seduto sui gradini prospicienti l’entrata dell’*Hôtel de Ville*, non è difficile scorgere molti cittadini di M’bour che, vestiti di tutto punto, sostano davanti al municipio o si susseguono sulla trafficata *rue Nationale* n. 1 con le loro auto BMW o Volkswagen dalla targa tedesca, testimoniando il rapporto di preferenza, ormai decennale, che molti di essi intrattengono con la Germania³. Alle automobili si alternano i pulmini di proprietà delle diverse strutture hoteliere che fanno la spola tra le due località, suggerendo come, ad eccezione del personale specializzato, la maggioranza degli impiegati negli hotel di Saly vengano da M’bour e dintorni⁴.

Questa istantanea di vita quotidiana che ben si affianca alla galleria d’immagini e personaggi ritratti con critica ironia da Fatou Diome (2004: 136-137), mi ha accompagnato durante le peregrinazioni sulla *rue Nationale* e attraverso il mercato di *Escale*. Quest’ultimo si trova nell’omonimo quartiere dove hanno sede le principali attività economiche ed amministrative della città e mantiene ancora nel nome e nelle sbiadite facciate dei suoi edifici coloniali con i tetti in zinco e ardesia, per la maggior parte riutilizzati e nobilitati da un alone antico soltanto agli occhi dei turisti, la memoria storica dei primi decenni del XIX sec., quando il porto era scalo mercantile nelle rotte internazionali dei commercianti francesi.

Nel 1922 si colloca la nascita del primo nucleo urbano quando, per fuggire la malattia del sonno, l’autorità coloniale francese insediata inizialmente a *Nianing*, decise di trasferire nel territorio più salubre di M’bour lo scalo delle attività economiche dei commercianti di Marsiglia e Bordeaux⁵. La fertilità del terreno, le ampie possibilità di pesca favorite da un clima mite, furono i principali moventi che connotarono M’bour come un punto di convergenza e popolamento per diversi gruppi etnici fin dal XV sec. In alcuni testi e tra i miei stessi interlocutori la storia di M’bour è, infatti, stata rappresentata in modo ricorrente come il frutto dell’incontro, di

un ‘*brassage culturel*’ di molteplici gruppi come i Mandeng, i Lébou, i Wolof, i Peul, gli Haalpulaar e i Djola della Casamance. Storicamente descritta come spazio d’incroci socio-culturali, M’bour si è nel tempo caratterizzata come località geograficamente strategica per il transito e il traffico commerciale – distante 49 km. da Thiess, 83 da Dakar e 110 da Kaolak; – aspetti ulteriormente favoriti dall’importanza della città come sede del principale mercato ittico del paese.

Percorrendo la *rue Nationale* n. 1, come nota un venditore di t-shirt: «Nei quartieri di M’bour-Serer e Chateau d’Eau la maggior parte delle abitazioni sono oggi case in affitto di proprietà di stranieri europei e senegalesi immigrati»⁶, nonché di alcuni notabili della città e funzionari pubblici di Dakar. Come quello di *Gran Bour*, questi quartieri hanno i caratteri di un paesaggio in trasformazione dove costruzioni in lamiera, coperture in paglia ed edifici in mattone si mischiano ed alternano in modo assolutamente spontaneo e disordinato. Gli edifici a più piani in affitto o le case dei migranti nelle siepi e nella decorazione floreale dei cancelli ricordano piuttosto i motivi di uno «stile europeo» (Figg. I, II). «Quartieri per niente *cool!*»; «quartieri per pensionati e gente che si accontenta»⁷; queste sono le parole con cui gruppetti di ragazzi ventenni, indicando queste aree, segnate da una rete di stradine in sabbia rossa, esprimono lo scontento verso il turismo, un fenomeno che, nonostante gli introiti economici prodotti a Saly non promuoverebbe di fatto alcun miglioramento sociale per M’bour e la sua popolazione.

La progressiva turismificazione dello spazio di M’bour non si esprime solo nell’architettura dei luoghi e delle pratiche professionali quotidiane, ma anche a livello iconografico, nella cartellonistica pubblicitaria e nelle molte insegne di negozi che promuovono l’offerta di strutture turistiche in un paese di sogno: «Sénégal: pour vivre plusieurs rêves» (Fig. III). Nondimeno la produzione dello spazio mostra di realizzarsi attraverso un «atto di narrazione» (Donald 1997: 183) o quelle che De Certeau definisce «retoriche pedonali» (2001). Nel linguaggio turistico così come nelle narrazioni di molti abitanti, l’identità spaziale di M’bour si configura nel contrasto con Saly⁸; il suo contesto spaziale è percepito attraverso immagini e rappresentazioni che stabiliscono tra M’bour e Saly dei «confini culturali» (Simonicca 2006). La costante opposizione tra un “loro” e un “noi” attraverso cui è descritto lo spazio urbano, esprime, spesso con toni aspri, la distanza tra ‘senegalese’ e ‘*toubab*’ come nelle parole rivoltemi da un’anziana passeggera che con me effettuò il viaggio da Dakar a M’bour in taxi⁹.

Sei diretto a Saly? Perché tu non scendi a Saly? È là che stanno i turisti...è là che devi andare! Dove ci sono i toubab!! Torna a casa tua...torna tra i toubab...tu non puoi rimanere qui a M'bour se no tu sei perduto! (24.07.09).

Significativa opposizione che connota la percezione dello spazio urbano di M'bour e Saly è quella tra 'tradizione' e 'modernità' come immagini di due rigidi estremi. Questo aspetto è sembrato emergere fin dai primi giorni a M'bour quando, sprovvisto di una mappa della città, ho cercato maggiori informazioni presso l'ufficio locale del turismo, ricevendo una cartina della città redatta a penna nel 2008 dallo stesso funzionario attualmente in carica, Samba (Fig. IV).

I quartieri si dividono in etnie; ad ogni quartiere è legata un'etnia. [...] In origine c'erano solo Tefesse e Escale; non c'erano la zona Sonatel o GranBour. Come vedi, quindi, la storia di M'bour è una storia di molti popoli...di incroci culturali. M'bour è un incrocio di molte etnie... i wolof, i bambara, i toucouleur... (10.07.09 - Samba, agente turistico, M'bour).

M'bour si può dire che è la più "culturale" del Senegal...è la città in cui i quartieri non a caso hanno ancora il nome delle etnie (08.07.09 - Ndiouma, Enda, M'bour).

La cartina ricevuta da Samba è simbolica della rappresentazione che di M'bour si desidera trasmettere al turista: una città dove la divisione ancora netta dei quartieri diventa patrimonio culturale, suggerendo la possibilità di cogliere tra le strade della città i segni e la storia del processo di popolamento e sviluppo urbano avvenuto in decenni, a opera di vari gruppi etnici. Lontano da un intento di testimonianza o memoria storica, l'identità di M'bour si manifesta, all'interno della dimensione turistica, attraverso una rappresentazione della città dove l'accento è posto sulla sua origine intrinsecamente 'interculturale'. I flussi culturali globali prodotti dal turismo appaiono allora innescare, come notano Geschiere-Meyer, la costruzione di nuovi confini tanto quanto la riaffermazione di antichi (1999) attraverso delle pratiche sociali di «invenzione della tradizione» o «neotradizionalismo urbano» (Hobsbawm 1994). L'incrocio culturale (*brassage culturel*) è assunto come emblema di una supposta natura della città stessa, dove oggi, come allora, è presente e si può rivivere la tradizione culturale locale.

L'opposizione 'tradizione/modernità' attraverso cui è socialmente costruito lo spazio di M'bour riconferma l'idea di confini culturali interconnessi

e fluidi in rapporto ai diversi attori sociali di riferimento. Il 'tradizionalismo' di cui si ammanta l'immagine di M'bour agli occhi dei turisti, genera una rappresentazione tipizzata che è funzionale all'opera di promozione turistica; mentre tra la popolazione di M'bour è in atto un processo che, non solo in modo difensivo e chiuso, ma anche creativo, produce o riproduce differenze culturali e specificità identitarie del contesto locale nel tentativo di dare un nuovo senso all'influenza di un fenomeno globale come il turismo internazionale. L'accento posto su specifici aspetti della storia di M'bour, insieme all'importanza attribuita ad alcune abitudini e pratiche sociali comunitarie, stabiliscono una separazione, esprimendo in modi diversi la ricerca di un equilibrio tra «i flussi della globalizzazione» e i processi di «chiusura culturale» (Geschiere-Meyer 1999: 2).

Nella costruzione turistica del contesto urbano di M'bour, i confini culturali e le dicotomie emerse nelle narrazioni degli interlocutori hanno svelato l'esistenza non di una sola, ma di una pluralità di rappresentazioni; nondimeno è emersa un'interessante e complessa combinazione di criteri geografici, linguistici e significati sociali.

L'esigua manciata di chilometri, otto, che distanzia M'bour da Saly, diventa significativamente grande nelle azioni e nelle parole delle persone che animano la vita quotidiana.

3. *L'altrove non è là-bas! La costruzione sociale di un altrove locale*

Le immagini, i discorsi, i gesti di cui ho fatto esperienza nell'attraversare le località di M'bour e Saly hanno mostrato come alle molteplici prospettive o posizionamenti con cui gli attori vivono gli spazi sociali, corrispondono altrettanti modi di attribuire significato ad essi. Le rappresentazioni sociali delle località di M'bour e Saly, costruitesi attorno alle idee di 'autenticità', 'tradizione', 'esotismo', sono state riformulate all'interno di un discorso turistico dominante che si presenta in una duplice forma: l'espressione di un 'esotismo balneare di lusso' a Saly e la promozione di M'bour come una località dove rivivere l'autenticità della cultura tradizionale senegalese.

L'enfasi riposta sull'origine 'interculturale' di M'bour, come frutto di un progressivo stanziamento di molteplici gruppi etnici promuove una rappresentazione della città dove il *brassage culturel* non si presenta solo come una caratteristica inscritta nella sua identità culturale, ma si configura, nel rapporto con Saly, come elemento attraverso cui lo spazio urbano è percepito socialmente nell'opposi-

zione tradizione/modernità.

Sono emblematici, a questo proposito, i significati veicolati dalle pratiche discorsive che hanno accompagnato l'organizzazione della prima edizione del Festival delle Culture di M'bour (Fescum) che si è tenuta dal 16-20 dicembre 2009, in un periodo di alta stagione turistica. «La cultura si colloca all'origine e alla fine nello sviluppo»: è con queste parole, pronunciate in passato dal padre della patria e poeta Leopold Sedar Senghor, nato a pochi chilometri da M'bour (Joal), che il sindaco chiarisce le due anime della città che connotano il festival: la celebrazione della diversità culturale della Petite Côte e la promozione del turismo locale. Il Fescum si propone di «offrire alle popolazioni di M'bour uno spazio che permetta di esprimere la loro diversità culturale e di partecipare al rilancio della città attraverso la cultura: spettacoli, danze, esposizioni d'arte, conferenze, presentazione della moda e delle acconciature. Il festival si pone come un evento turistico annuale che consenta a M'bour di farsi conoscere all'estero».

Il Fescum mostra l'aspetto cosmopolita di M'bour, un crogiuolo culturale, un luogo di incrocio multiculturale, multietnico e multirazziale. Si ritiene che la cultura sia al centro della costruzione della personalità umana e allo stesso tempo, favorisca l'incontro con l'altro, favorisca e rinforzi la solidarietà tra i popoli (18.12.09 - El Hadji, sindaco, M'bour).

Un grande carnevale ha permesso di veder sfilare dei gruppi di Sérèr, Poular, Diola, Mandingue, Balante, Laobe, Lébou. Questo affresco ha fatto da sfondo a tutte le attività artistiche e culturali dei differenti gruppi e ha dimostrato un perfetto cosmopolitismo (18.12.09 - Babakar, ordinatore del Fescum)¹⁰.

Al centro di questo intreccio di segni, pratiche, significati, apparentemente discordanti sembra trasparire quell'attitudine cosmopolita che Glick Schiller *et al.* considerano come un processo di «simultaneo radicamento e apertura alle emozioni, esperienze e aspirazioni umane» (2011: 399; Werbner 2006; 2008). Sia le parate dei vari gruppi etnici, icona di un *brassage* 'multiculturale' e 'multietnico', sia il richiamo, nei discorsi degli organizzatori del Fescum, a una natura cosmopolita della città di M'bour, appaiono contribuire, piuttosto, a un processo di produzione della località di un'immagine 'situata' del cosmopolita, in altre parole di un 'cosmopolita locale'. Questa immagine difficilmente è in sintonia con una definizione che lo rappresenta esclusivamente come membro di un'élite di «intelletuali generalmente sempre in pista, in giro per il mondo» (Hannerz 2001: 132; Vertovec 2009).

Le pratiche culturali e i discorsi menzionati assumono un significato differente in rapporto ai loro attori: la popolazione locale e i turisti. Attraverso le sue manifestazioni culturali, il Fescum appare, da un lato, ribadire dei confini e la specificità culturale di M'bour rispetto a Saly, riaffermando un isomorfismo tra 'spazio' e 'identità', mentre dall'altro favorisce la costruzione di uno spazio locale cosmopolita che si manifesta nel sentirsi appartenenti, come cittadini di M'bour, a una rete di legami inserita nel più ampio contesto globale.

La Cultura al servizio dello Sviluppo sarà il tema di questa prima edizione. Il comitato organizzatore annuncia la partecipazione a questo festival di numerosi ospiti [...]: i rappresentanti della città belga di Mölenbeck, di quella tedesca di Bielefeld, di quella inglese di Penzance (23.10.10 - "Walf Quotidien").

Nel contesto del Fescum, emerge chiaramente come la tradizione di *brassage culturel* sia stata reinventata in modo funzionale all'interno della dimensione turistica e in tempi più recenti, sotto l'influsso dei processi di globalizzazione, abbia trovato una riformulazione della sua natura d'interrelazionalità nella dimensione del cosmopolitismo, inteso «in primo luogo come un orientamento, una volontà di interagire con l'Altro» (Hannerz 2001: 131). La ridefinizione di una certa 'indigenità', ossia la tradizionale 'identità interculturale', in rapporto al moderno contesto turistico, diventa per una parte della cittadinanza di M'bour un fattore decisivo nella capacità di rileggere la propria dimensione esistenziale all'interno di una cornice globale.

Le affermazioni del sindaco di M'bour e del coordinatore del Festival richiamano le parole di Callari Galli quando ricorda che «lo sviluppo del turismo culturale può [...] divenire un'opportunità per valorizzare il [proprio] passato, la [propria] storia, la [propria] eredità ma allo stesso tempo un modo per poter partecipare a una cultura in grado di uscire da se stessa per comunicare con le molte diversità che oggi sono in contatto – a livello reale e/o virtuale – tra di loro» (2001: 16).

In questa prospettiva forse, è proprio nella costruzione sociale di M'bour come spazio cosmopolita, così come è inteso da Hannerz, che alcuni cittadini si confrontano ed elaborano una risposta a quella 'modernità' (Matera 2008) che prende forma nelle molteplici rappresentazioni di cui è oggetto Saly e che si manifesta in modo sempre più frequente nella pratica dei matrimoni misti¹¹.

Se la produzione di uno specifico senso di spazialità di M'bour è costruito attorno ad alcuni criteri quali la storia, il linguaggio, lo spazio, questa rappresentazione è valorizzata in contrapposizione

con il messaggio trasmesso dalle numerose insegne di negozi e dalla cartellonistica pubblicitaria che promuovono i confort e i servizi offerti dalle strutture turistiche di Saly. «*Chouffer paradis*» (insegna collocata sulla soglia di un salone da parrucchiere), «*Le Petit Eden*» (il nome di un hotel in costruzione) o lo slogan «*Si le Paradis est déjà sur la terre?*» (insegna che pubblicizza un nuovissimo resort di Saly) sono soltanto alcune delle insegne (Figg. 5, 6) attraverso cui i turisti sono indotti a percepire Saly come immagine di 'una terra paradisiaca' dove poter soddisfare il proprio desiderio d'esotismo.

Questa idea è inoltre ulteriormente accentuata dalla periodica presenza dei cittadini di Dakar (*dakarois*) e di connazionali emigrati di ritorno dall'estero, che spesso trascorrono qualche settimana nei resorts della piccola città balneare, rinforzando tra i residenti l'immagine di un migrante che è sempre più *toubabisés* (Salomon 2009b: 153), e accrescendo una forma di auto-rappresentazione che, nell'assimilazione con il turista straniero, è una risposta al bisogno di riconoscimento e affermazione sociale nel proprio contesto di provenienza.

I Senegalesi che vengono qui sono soprattutto quelli che ritornano dall'Europa! Quando ritornano, [...] non vanno dalla propria moglie ma vengono direttamente qui; restano un paio di settimane e poi ripartono, senza dire niente alla famiglia (17.07.09 - Marlène, venditrice snackbar, Saly).

Molti sono i "ricchi" di Dakar che vengono a trascorrere il w-end a M'bour: [...] avvocati e ricchi signori che con il loro trolley vanno verso le entrate degli hotels (07.08.09 - Babakar, boutiqueur, Saly Portudal).

Allo stesso tempo, però, questi segni connotano lo spazio, culturalmente e simbolicamente, anche per tutti coloro che vivono la città giorno per giorno. Nell'esperienza quotidiana dei pescatori di M'bour, delle guide locali, così come degli anziani cittadini, dei migranti di ritorno e dei *dakarois*, l'area di Saly diventa piuttosto la rappresentazione dell'Europa.

Disceso dal *septeplaces*, nel giorno della mia prima visita a Saly, il mio sguardo correva con curiosità sulle strade ordinate e ben asfaltate, sulle vetrine illuminate dei negozi e sulle facciate dal profumo di nuovo dei numerosi servizi di ristorazione e connessione a internet. È nell'atmosfera di questo scenario che Ousmane aveva richiamato la mia attenzione urlando: «Turista italiano?...turista spagnolo? Benvenuto in Europa, qui siamo nella moderna Saly! Dall'altra parte di questa strada c'è invece il villaggio tradizionale. Avanti...giusto per il piacere degli occhi, vieni con me e ti farò conoscere il mondo!»¹².

Stefano: Perché Saly si dice che sia l'Europa?

Malik: "Perché di solito [in Europa] non puoi andarci...e a Saly c'è lavoro, ma non è facile trovarlo; ma allo stesso tempo là ci sono tutti i comfort, le potenzialità che non ci sono qui a M'bour" (07.07.09 - Malik, M'bour).

[Seduti in riva al mare, nella spiaggia di M'bour, Babakar commenta] Guardali! I cityboys si riconoscono a distanza, per come vestono, per come camminano. [...] Vengono qui a M'bour non per il mare ma per trascorrere una giornata nella piscina, nei lussi di un resort, per provare l'esperienza del comfort europeo. Per questo, spendono lo stipendio che hanno guadagnato in una settimana! (02.08.09 - Babakar, M'bour)

Nelle rappresentazioni turistiche e nella percezione di molti abitanti di M'bour una retorica della migrazione che stabilisce una contrapposizione tra "qui e là" delinea l'immagine di uno spazio sociale segnato da confini culturali molteplici. In questo caso, il confine che marca la divisione degli spazi urbani di M'bour e Saly, all'interno della stessa stazione balneare, esprime metaforicamente la distanza tra 'senegalese' e 'toubab', tra Africa ed Europa. Dal punto di vista degli abitanti di M'bour, la distanza si evidenzia, nondimeno, nei confronti della stessa capitale Dakar, che rappresenterebbe una realtà sregolata di pericolosa occidentalizzazione rispetto a quella di M'bour, emblema di una certa 'senegalesità' che garantisce ancora la continuità e la conservazione di pratiche di vita sociale "tradizionali".

Dakar è come Parigi dove tutto è fitto, ci sono troppe persone ma non c'è spazio per le persone, per incontrarsi e stare insieme. Invece a M'bour è spaziosa, tu puoi entrare dove vuoi. La gente è più solidale. Qui si beve ancora il tè e la vita è ancora comunitaria (30.05.09 - Gabriel, guida locale. M'bour).

Per me Dakar è la *bourgeoisie*. [...] Spesso le persone tornano dal lavoro e sono sole; le persone non ti salutano per strada, soprattutto al quartiere centrale Plateau. Io non riuscirei a esprimerti quello che penso di loro, vuol dire: "Essere senegalesi e vivere all'europea" (18.07.09 - Segretario biblioteca della missione Luterana, M'bour).

A M'bour il processo di valorizzazione del passato storico pre-coloniale della città e della 'cultura tradizionale', di cui sarebbe ancora oggi espressione, è un aspetto centrale sia nel processo della sua promozione turistica sia nella costruzione sociale di uno 'spazio locale africano' contrapposto a quello di Dakar, ma soprattutto di Saly, rappresentazioni

di una 'modernità europea domesticata' (Geschie-re-Rowlands 1996). Come suggeriscono le testimonianze seguenti, proprio in rapporto a questa valorizzazione del passato storico locale, che contribuisce alla formazione della frontiera tra 'qui' e 'là', s'inscrive la costruzione sociale di un'idea d'altrove.

[Con Babakar all'uscita da *Le Rools*, nota discoteca di Saly] Guarda quei ragazzi, hai sentito come parlano? Loro sono di Dakar. Ma ti pare possibile che per darsi un tono debbano mettersi ad imitare il modo di parlare francese dei parigini? Fanno ridere! Imitano gli europei, imitano la loro parlata francese e magari là non ci sono mai stati.

Io amo le notti di Saly; da mezzanotte fino alle cinque! Le notti in discoteca, tra gli europei, sono come un viaggio. Quando la vita s'illumina..come in una notte di Parigi! Ma dalle cinque in poi incominciano i rumori: "Paa paa, Bhee bhee, e allora si ritorna alla solita M'bour, si torna alla vita di sempre. Di giorno c'è rumore; la vita è diversa a Saly!" (03.08.09 – Sidati, *boutiquier*, M'bour)

Per lo spazio di alcune ore, le serate in discoteca, gli incontri con gli europei e la vita mondana a cui si può partecipare imitando la parlata dei parigini o vestendo come un rapper americano, diventano il veicolo attraverso cui molti giovani di M'bour, e provenienti da Dakar, fanno esperienza di un altrove: si proiettano in un tempo 'altro' o, per dirla con il linguaggio di Bourdieu, somatizzano "un'altra" cultura attraverso un processo d'incorporazione (1992), inteso come le modalità attraverso cui le persone «abitano» i loro corpi, così che questi si «abituano»¹³. In quest'ottica, emerge come faccia parte delle disposizioni del corpo anche l'impiego di particolari linguaggi o parole, così come alcune disposizioni più scontate come l'intonazione, i gesti, il gusto: l'apprezzamento o il rifiuto verso particolari forme d'abbigliamento, di alimentazione o di comportamento, possono modificarsi nel tempo.

La notte, non diversamente da come osserva Fouquet nella sua etnografia sul fenomeno della prostituzione a Dakar, «è associata con l'inedito, l'ignoto, l'allegria, la bellezza, la festa e la temerarietà, che dischiudono in filigrana la possibilità di 'raccontare la propria storia', di impegnarsi nella riformulazione inedita del sé; [la notte] è il tempo delle possibilità, della libertà, dell'invenzione del sé» (2007a: 117), di quell'«esilio immaginario» (*Ibidem*: 119) che si configura come una modalità di domesticazione dei significati trasmessi dalla società internazionale e rielaborati all'interno della località d'appartenenza.

La costruzione sociale e l'esperienza di un 'altrove locale', si configurano come prodotti storici, frutto di processi informali e selettivi dei soggetti, che quindi non si elaborano in riferimento ad una generalizzata idea di El Dorado. Tra molti abitanti di M'bour, soprattutto impiegati nel settore turistico, Saly non è percepita quindi soltanto come «una banlieue tropicale dell'Europa» (Salomon 2009b: 151), ma diventa il termine di riferimento nella costruzione di un altrove locale che non è geograficamente tanto distante ma è piuttosto qui e ora (Fouquet 2007b). L'idea di un 'altrove locale' dischiude una forte problematicità nell'uso delle nozioni di "vicinanza" e "lontananza"; esse trovano una configurazione di senso in rapporto a coordinate temporali e non necessariamente spaziali. Come osserva Scarduelli, «ciò che è culturalmente lontano spesso è geograficamente vicino o vicinissimo, mentre ciò che è culturalmente familiare può essere trovato in luoghi remoti» (2003: 15).

Questa sembra essere la condizione esistenziale vissuta da molti *antiquaires*¹⁴, e più in generale dalle guide turistiche, nel rapporto con i turisti, cui si volgerà l'attenzione nella sezione seguente dando voce all'esperienza di Malik.

4. L'esperienza di Malik: guida turistica tra due mondi

Primogenito di cinque figli, Malik è un ragazzo di trent'anni di origine peul, dagli occhi svegli, il sorriso accattivante e la parlantina svelta, simile a un *car rapide*¹⁵, come lui stesso si definisce: «Ero bravo nel mio lavoro di guida, ero un *car rapide*; con le mie parole portavo i turisti dove volevano, non c'erano fermate, non c'erano confini, o ce ne potevano essere infiniti, lo decidevo io!»¹⁶. Malik vive a M'bour da dodici anni, in una casa con terrazza nel quartiere di Chateau d'Eau Nord, ultima di una lunga serie di abitazioni in cui egli ha vissuto in seguito ai frequenti spostamenti dovuti alla professione del padre, guardia penitenziaria, oggi in pensione e impiegato come guardia di sicurezza presso uno dei *campements* di Saly. Fin dalla tenera età Malik si è trovato a viaggiare molto; a suo dire, dopo trent'anni sono ormai rimaste poche le città del Senegal dove egli non abbia lasciato le sue impronte nella terra.

Ci sono molte persone che non hanno mai visto la sabbia; non sono mai state alla spiaggia. Ci sono tantissime persone che si vantano di essere nate a Dakar, e non hanno mai messo i piedi fuori dalla capitale. [...] Molte persone conoscono il loro paese soltanto sulla mappa. Io conosco il mio paese... io lo conosco molto

bene! Tamba, Matam, Kolda, Thiès, Lingère, Dahara, Ziguinshor, Touba. [...] Arrivare a M'bour mi ha dato la possibilità di conoscere ancora di più e di viaggiare ancora di più perché ho incominciato a lavorare nel turismo. La vita di mio papà mi ha permesso di conoscere; il turismo e l'automobile ti permettono di viaggiare e di conoscere il tuo paese. Mi mancano soltanto poche città da scoprire (01.08.09 – Malik, M'bour).

Dopo una breve formazione scolastica durante la quale ha raggiunto la licenza media, Malik ha deciso di interrompere gli studi per incominciare a far esperienza nel turismo. A ventisei anni, inizia a lavorare come cucciore presso l'hotel *Teranga*, a Saly, dove rimarrà per circa due anni. Con i proventi di quest'attività, decide di acquistare un'automobile e incomincia a lavorare come chauffeur e guida, trasportando i turisti a visitare Saly e le altre località turistiche del Senegal. Privo del brevetto ufficiale di guida turistica, Malik svolge il proprio lavoro vicino alle strutture turistiche e si preoccupa di incontrare i turisti sulle spiagge di Saly, appoggiandosi alla boutique di un amico, Bibi.

Tra i ragazzi che frequentano la *boutique* si distingue El Hadji, non solo un collega ma un carissimo amico, con il quale Malik è in stretto contatto anche dopo che egli parte per la Svezia al fianco di una ragazza svedese. Negli anni di attività nel settore turistico, ha occasione di conoscere alcune ragazze alle quali rimane particolarmente legato: Malik mi racconta di Claudine e Mathilde, due ragazze francesi che vedrà periodicamente nell'arco di più di quattro anni; Elsie, invece, è una ragazza haitiana con cui s'instaurerà un rapporto di profondo affetto, allargato anche agli altri membri della famiglia di Malik e che avrà un coronamento nel matrimonio celebrato nel mese di gennaio 2011.

Dopo circa un anno e mezzo d'intensa attività come guida turistica, a causa di urgenti esigenze familiari, Malik sarà obbligato, con non poco rammarico, a vendere la sua automobile; da allora, disoccupato e impegnato nel tentativo di reinserirsi nel sistema lavorativo con ogni sforzo, troverà soltanto un lavoro temporaneo come apprendista sarto, presso la bottega di un amico.

Io ho venduto la macchina perché era necessario fare dei lavori urgenti per la casa di mio padre. Ci sono persone che quando fanno i soldi li spendono per fare delle feste...io non l'ho fatto! Non li ho buttati fuori dalla finestra! Per me l'automobile era il lavoro...non è stato facile per me ma l'ho fatto con piacere e con dovere, senza neanche pensarci perché era necessario per la mia famiglia (05.07.09).

Il lavoro di guida turistica, sebbene sia una pro-

fessione soggetta a lunghi periodi d'inattività dovuti al suo carattere stagionale, è descritta da Malik come un'attività molto impegnativa e coinvolgente che richiede una profonda dedizione e spesso la rinuncia al tempo della propria vita non lavorativa.

Quando lavoravo con i turisti non c'era mai tempo per incontrarsi con gli amici...la vita personale diventava parte di quella vissuta con i turisti. Spesso i tuoi tempi diventavano quelli dei turisti. Poteva capitare di non vedere i vicini di casa per mesi e poi durante alcune serate organizzate a Saly per i turisti, succedeva di incontrarsi per una settimana di seguito. Gli amici che non lavoravano nel turismo li vedevo anche meno (13.07.09).

Chi lavora nel turismo non ha più una propria vita... o forse ne ha un'altra. Ha quella del turista. Torni a casa verso le 2 di notte e la mattina devi svegliarti molto presto, verso le 7 per essere disponibile con i turisti che la notte prima non "hanno fatto serata" (13.07.09).

Noi – mi spiega Malik – di sera dobbiamo andare vestiti bene... con un bel pantalone o una camicia di marca. Durante il giorno ci si aspetta che portiamo il vestito tradizionale, dei braccialetti o i capelli rasta ma allo stesso tempo dobbiamo avere una pettinatura curata. Insomma dobbiamo essere nickel... e tradizionali! (11.07.09)

La guida turistica ha molti doveri [...] deve saper sempre rispondere alle loro aspettative, alla loro continua curiosità. I turisti vogliono conoscere la "realtà dell'Africa" (08.07.09). Ci sono altre persone che vengono quasi esclusivamente per mangiare. Quando gli parli della storia e della cultura del paese loro non ti ascoltano per niente. E allora a quel punto se sei una brava guida tu devi lasciar stare la cultura e incominci a parlare di cibo, di come sarà il ristorante quando andranno a mangiare (17.07.09).

Quando mi telefonano Claudine o Elsie...quando mi telefona El Hadji dalla Svezia, mi parte la testa e avrei un forte desiderio di raggiungerlo perché mi sento parte di lui. Io mi sento parte del loro mondo! Quando ti parlo di loro, "Là-bas", per me sono esperienze vissute (01.08.09).

Sebbene si parli generalmente di cosmopolitismo facendo riferimento a delle soggettività, le parole di Malik suggeriscono il carattere creativo e comunicativo di questo fenomeno, scaturito dall'incontro, che quindi appare opportuno comprendere come frutto di un processo relazionale, storicamente localizzato (Werbner 2008; cfr. Glick-Schiller *et al.* 2011: 403). Sembra esserci un'importante corre-

lazione tra la dimensione glocale (Robertson 1994) assunta dal contesto sociale di M'bour e Saly, favorita dal processo di turismificazione dello spazio urbano, e la cosmopolitizzazione delle attitudini e dei valori di molti attori sociali.

Attraverso i mass media, l'incontro e l'esperienza turistica con i clienti, Malik ha acquisito una conoscenza dei turisti, del loro contesto socio-culturale di provenienza. Questa conoscenza, seppur generica, della storia culturale dei turisti, se da un lato permette alle guide turistiche di focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti della propria cultura o tradizione, accentuando una rappresentazione che ritrae il contesto sociale come un luogo esotico inalterato, dall'altro si serve di una forma di comunicazione che fa un largo uso dei riferimenti ad una "cultura popolare globale".

Sebbene non tutti gli ambienti turistici e i ruoli professionali siano favorevoli ad alimentare dei valori cosmopoliti, per molte guide come Malik, è l'incontro turistico che sembra diventare lo spazio liminale da cui scaturisce e si esprime una forma di «cosmopolitismo vernacolare»¹⁷ (Diouf 2000; Riccio 2005; Werbner 2008), un senso di appartenenza che travalica i confini di M'bour trovando i propri riferimenti in un sentimento di condivisione delle esperienze legate agli amici emigrati o a quelle dei turisti nel loro paese di provenienza.

Spesso mi sembra che nelle escursioni dove accompagno persone come Mathilde a scoprire il Senegal – mi spiega Malik – non sono io che le porto a fare un viaggio o un giro turistico, ma sono loro che mi fanno viaggiare, che portano via una parte di me; ti trasportano in un'altra realtà e poi tu ti senti sospeso...non sai più esattamente dove sei. Ti senti di qua e di là. Penso spesso di scrivere a Mathilde una lettera perché io nella vita sento che ci sono due modi di essere diversi, abitudini o costumi diversi che non voglio perdere (07.08.09).

Spesso lavorare nel turismo era un po' come vivere in vacanza o in un'altra vita perché i turisti ogni tanto m'invitavano a trascorrere le serate o i w-end nel loro stesso albergo. Io ho visitato molti di questi hotels e villaggi turistici. Ma non è così per tutti. Molti abitanti di M'bour non sono mai venuti a Saly (17.08.09).

Ogni tanto mi sembra quasi di non riuscire a comprendere il Senegal. Io vivo qui ma molto spesso non riesco neanche a capire che cosa succede intorno a me. E se invece si parla di crisi in Europa, so che cosa pensare ma non so dove voltare la testa! (05.07.09)

Col tempo la dimensione lavorativa e quella personale si sovrappongono, rendendo molto più

indefinito il confine: la quotidiana esperienza della guida con i turisti diventa la propria quotidianità. Se la condizione esistenziale di Malik è sospesa tra due universi culturali ed esistenziali apparentemente separati, è nel momento in cui, come afferma Malik: «Non si ha più la propria vita, [...] ma si diventa parte di quella del turista» che egli si apre alla dimensione dell'altrove, trasportato in viaggio dai turisti.

Se per la guida turistica «l'essere a cavallo tra due mondi [...] finisce per costituire l'essenza della sua professione» (Aime 2005: 84), nel caso di Malik questa esperienza di attraversamento, intreccio e sovrapposizione di mondi ha una valenza a livello esistenziale; le sue affermazioni suggeriscono come, nella capacità d'informare di senso le pratiche e gli spazi sociali in cui egli opera quotidianamente, s'inscrive la possibilità di trascendere culturalmente, all'interno di un orizzonte immaginario (Crapanzano 2007), non solo i confini sociali ma anche quelli geografici.

La possibilità di continuare a partecipare di una realtà *altra*, si esprime nelle descrizioni e nelle opinioni di Malik, in contrapposizione al proprio contesto sociale privato, percepito come uno spazio strutturato dal binomio dentro/fuori.

Qui [a casa]...in questo quartiere, è onestamente come stare in una casa di riposo per pensionati. Prima, [quando lavoravo] passavo la maggior parte del mio tempo al lavoro, con gli Europei (27.08.09).

Ricordo che ogni tanto El Hadji mi confidava che ormai non sapeva neanche più come rimorchiare (*draguer*) una ragazza senegalese perché eravamo sempre insieme a quelle europee. E in effetti, io condividevo la sua idea. Il lavoro ci assorbiva al punto che spesso io mi sentivo come se fossi escluso o esterno alla società senegalese. Anch'io le ragazze che ho avuto erano tutte delle turiste. Ho avuto una ragazza senegalese, ma viveva in Francia. Ora in un certo senso mi vedo con una ragazza del quartiere. Del resto non avevo mai tempo di conoscere le senegalesi perché ero tutto il tempo insieme a quelle straniere (23.08.09).

I confini culturali che emergono nella descrizione dell'esperienza esistenziale di Malik come guida turistica informano un processo di costruzione identitaria che si nutre delle rappresentazioni turismificate degli spazi urbani di M'bour e Saly.

Nella costruzione turistica di una certa "africanità" le guide come Malik appaiono situarsi in modo duplice e ambivalente nel rapporto tra i turisti e i 'locali'. Se da un lato attraverso l'uso estetico e simbolizzato del proprio corpo le guide tendono a qualificarsi come 'locali', o rappresentarsi tali

più di quanto effettivamente possono apparire nelle pratiche di vita quotidiana, d'altro lato una pratica d'incorporazione estetica e sociale di un'alterità occidentale (es. lo stile dell'abbigliamento), unita al posizionamento distaccato assunto verso espressioni di localismo (che agli occhi dei turisti sono segni di 'tradizionalismo'), emergono come le premesse per un processo di ridefinizione del sé.

Nel sentirsi «trasportato dai turisti» Malik parla di un'esperienza di mobilità e configura l'immaginario di un altrove che non rinvia necessariamente a una realtà lontana nello spazio. Analogamente a come osserva Salazar nel suo studio sulle guide turistiche in Indonesia e Tanzania – molte delle quali desidererebbero viaggiare all'estero per sperimentare l'alterità se ne avessero i mezzi finanziari – Malik «non ha fisicamente bisogno di girare per il mondo per sviluppare un'attitudine cosmopolita; è il mondo che viene semplicemente verso di [lui]» (2010: 61-62).

Grazie alle potenzialità offerte da internet e dall'uso di una webcam, Malik ritrova ad esempio in Tolosa, la città in cui vive Claudine, delle profonde similarità con M'bour.

Io a quest'ora non dovrei essere in Senegal, dovrei essere a Tolosa vicino a Claudine perché è una cosa che ci eravamo più volte detti. È per questo che ogni tanto ho lo spirito un po' altrove (11.08.09).

Tolosa è una città veramente tranquilla! Più volte Claudine mi ha mostrato con la webcam attraverso le finestre della sua stanza, la vita di Tolosa. Le luci serali, i tavolini, le passeggiate vicino ai locali, le notti trascorse a chiacchierare con gli amici fino a notte tarda... Queste sono cose che facciamo anche noi qui. Sono cose che apprezzo! (18.07.09)

A Tolosa gli abitanti hanno un modo di parlare molto diverso rispetto a quelli di Marsiglia, Lione o Parigi. Ci sono delle parlate differenti!!

[Con atteggiamento volutamente polemico chiedo a Malik come egli possa conoscere ed affermare questo con così decisa certezza senza esserci mai stato]

Tu non consideri che noi qui abbiamo molti amici; si conoscono molte persone provenienti da molti luoghi. Noi qui in Senegal abbiamo delle informazioni vissute (06.07.09).

Insieme a Claudine aveva programmato di sistemare l'appartamento dove avrebbe abitato, e che più volte aveva visto in webcam, al punto da conoscerlo come se ci avesse vissuto.

Ci sentivamo spesso con Claudine. Io ho la mia stanza là a Tolosa...me l'ha fatta vedere Claudine con la

telecamera. Lei mi ha fatto più volte vedere la casa, ed io le davo dei consigli su come intervenire sui muri... su come intervenire di qua e di là. Per questo lavoro, ho trascorso del tempo a pensare come progettare le cose al meglio. È strano, sai, vivere qui e al tempo stesso lavorare là, senza viverci...senza neanche mai averci vissuto (01.08.09).

Come osserva Weiss a proposito delle dinamiche che s'innescano all'interno dei saloni di barbiere, le fantasie di Malik sono reali e giacciono all'intersezione tra le possibilità globali e l'immaginazione locale (2004: 226). L'immaginario dell'altrove si configura quindi in modo duplice: come la costruzione sociale di un altrove locale, connesso alla dimensione professionale di guida e alla percezione dello spazio turistico in Senegal; come un altrove geografico dai riferimenti contestualmente specifici, che quindi mette in discussione l'idea *naïve* che l'Europa sia collettivamente percepita come uno stereotipato El Dorado. Contrariamente alle rappresentazioni trasmesse dai media sui migranti, l'idea d'Europa attraverso cui prende forma l'esperienza dell'alterità – certo un altrove immaginato – non risulta percepito come un El Dorado, come un mondo omogeneo che riflette le rappresentazioni veicolate dai migranti di ritorno in Senegal. Le parole di Malik descrivono, piuttosto, un mosaico, un puzzle d'immagini che danno forma a rappresentazioni sociali e geografiche, frutto dell'incontro spesso intimo tra la guida e il turista, ma meno patinate di quelle turistiche. Non è un caso che queste rappresentazioni immaginarie non siano alimentate dai migranti di ritorno, ma piuttosto dai turisti stranieri in visita in Senegal. Né i turisti, né le guide locali fanno conoscenza della realtà, ma piuttosto fruiscono di un'interpretazione soggettiva e contestualmente specifica di essa, frutto di uno scambio e di un'interazione tra turista e guida, dove quest'ultima si trova a negoziare tra degli «immaginari turistici globali» e le proprie «aspirazioni cosmopolite» (cfr. Salazar 2010).

5. Conclusioni

L'osservazione del paesaggio urbano e le «retoriche pedonali» (De Certeau 2001) raccolte tra gli attori sociali coinvolti nella ricerca, hanno messo in luce lo stretto rapporto che sussiste tra le rappresentazioni dello spazio, i valori che ad esso sono socialmente assegnati e il processo di costruzione identitaria che ha visto protagoniste le guide locali. Nelle aree urbane di M'bour e Saly, l'incontro tra *host* e *guest* diventa momento centrale nello sviluppo di molteplici rappresentazioni dello spazio, che a loro

volta descrivono molteplici modi di vivere lo spazio.

È nelle rappresentazioni o immagini di questi contesti culturali e geografici, fortemente turismificati, ma a mio parere non necessariamente stereotipati (come evidenziato nel caso di rapporti più confidenziali tra guide locali e turisti), che trova sviluppo un 'immaginario altrove'. In questo quadro, il tentativo di definire la mobilità ha implicato la decifrazione di come e che cosa sia percepito come frontiera; in particolare, l'analisi di come sia costruito socialmente lo spazio dell'area urbana di M'bour e Saly ha mostrato che l'esperienza della mobilità e dell'attraversamento, solitamente concepita in termini di spostamento geografico dei migranti, si configura culturalmente all'interno di uno stesso contesto locale.

Il processo di turismificazione che ha caratterizzato molti senegalesi impiegati nel settore turistico e le stesse località di M'bour e Saly ha mutato il modo in cui molti individui percepiscono e descrivono se stessi; questi luoghi si sono configurati come lo spazio semantico dove 'si fa esperienza di un altrove' culturale, piuttosto che geografico. Le rappresentazioni dello spazio e l'idea di altrove si dimostrano quindi tutt'altro che un gioco letterario, mostrando gli effetti concreti e tangibili che hanno nelle varie sfere della vita quotidiana, come i racconti di Malik hanno cercato di suggerire. Se l'altrove risulta inscritto in un territorio globale, e la sua percezione non risponde necessariamente ad un criterio di distanza geografica, il "desiderio dell'altrove" non prende forma sulla base di rappresentazioni e fantasmi elaborati sulle società del Nord, ma piuttosto in rapporto ad esperienze soggettive e contestualmente specifiche.

Lo sguardo etnografico sulle pratiche sociali e sui linguaggi che informano la percezione, descrizione e 'costruzione sociale di un altrove locale' contraddice la convinzione diffusa che la spinta a migrare si nutra di una rappresentazione stereotipata dell'Europa come El Dorado. Si è dimostrato come la rappresentazione dell'Europa, o più in generale dell'altrove, vada disaggregata e ripensata nella sua complessità e molteplicità, in rapporto alla comprensione più approfondita dei processi culturali e d'interazione sociale da cui scaturisce. A prescindere dall'influenza culturale dei media e dei migranti periodicamente di ritorno in Senegal, e di fronte alle difficoltà politico-sociali ed economiche che ostacolano la mobilità e la riuscita sociale, molteplici sono apparse le pratiche e i contesti sociali della vita quotidiana dove gli interlocutori della mia ricerca hanno sviluppato una propria esperienza dell'altrove.

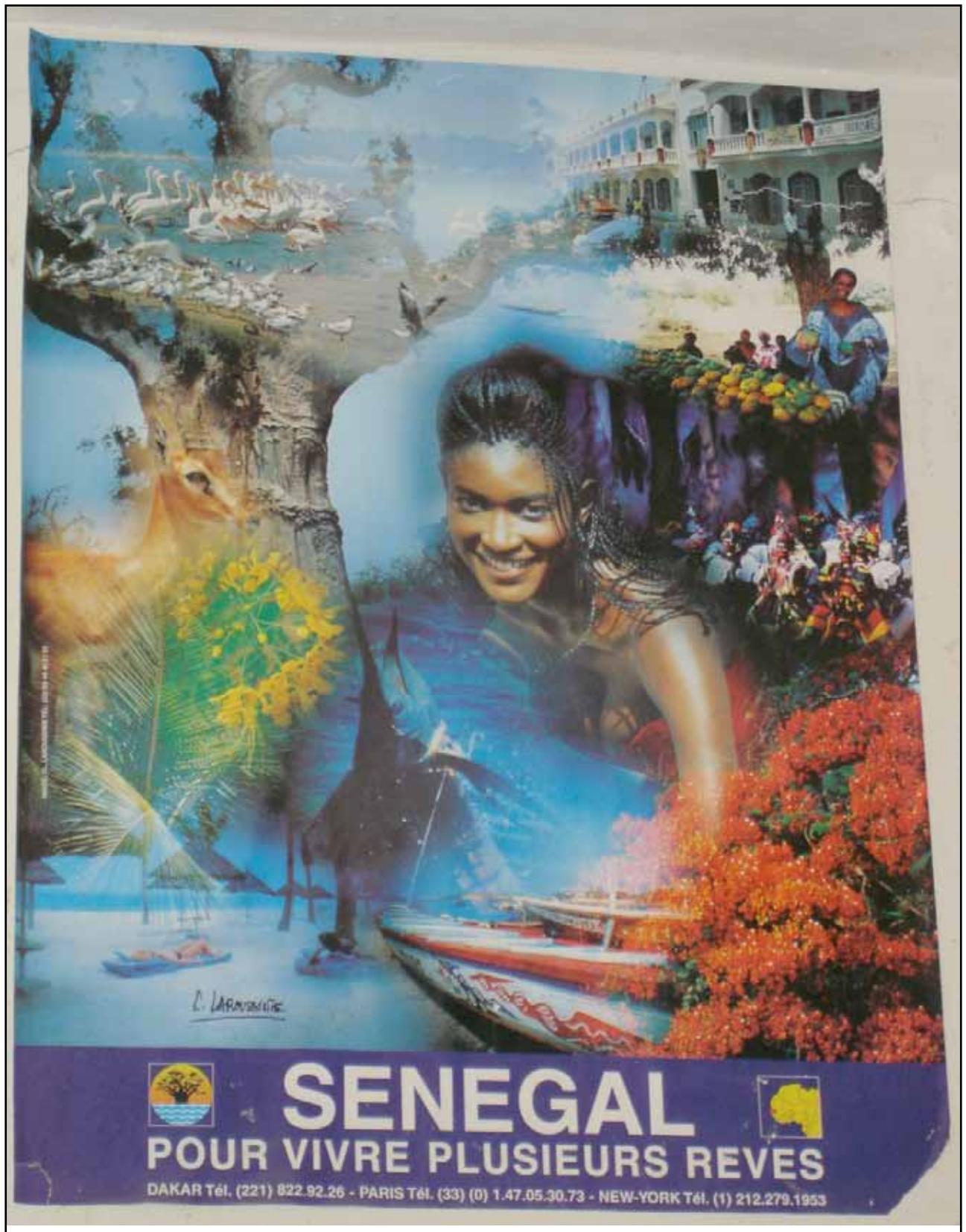
I processi di costruzione sociale degli spazi pubblici e domestici, le pratiche verbali e non verbali, sono apparsi elementi significativi nel contribuire a dar forma alle traiettorie culturali ed esistenziali (Appadurai 2001) di queste persone, nel configurarsi come dispositivi simbolici in grado di alimentare tanto un nuovo senso di appartenenza al contesto in cui vivono quanto un legame con un 'altrove immaginato'. Forse, è attraverso il continuo coltivare questo senso di appartenenza, in una molteplicità di forme ed espressioni, pratiche e simboliche, che molte guide turistiche locali mostrano la capacità di andare 'oltre' i confini della propria condizione di «involontaria immobilità» (Carling 2002).



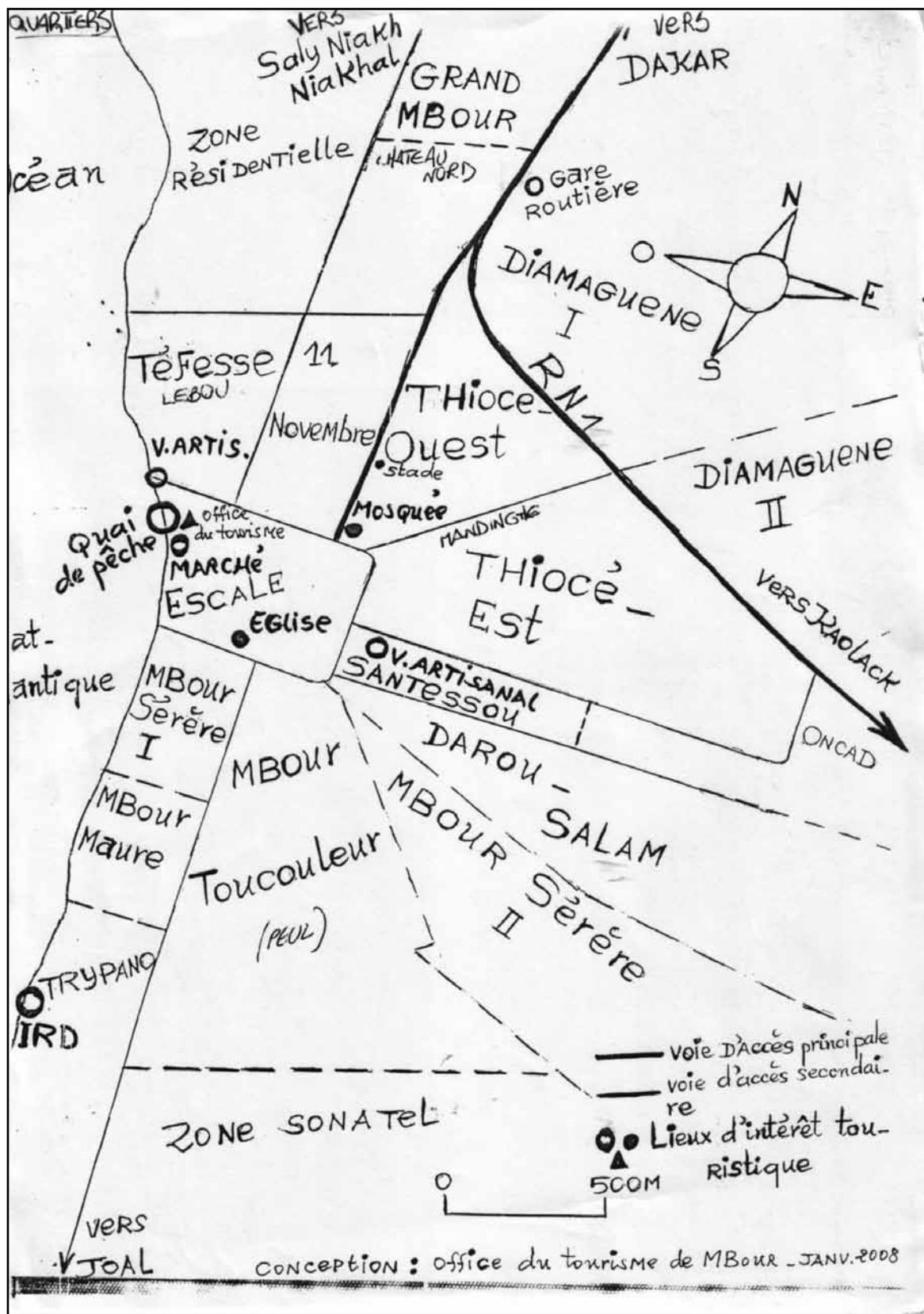
1 - Edificio per abitazioni multifamiliari nel quartiere di Chateau d'Eau (foto degli Uberti, 2009)



2 - Abitazione privata, quartiere di Chateau d'Eau Nord (foto degli Uberti, 2009)



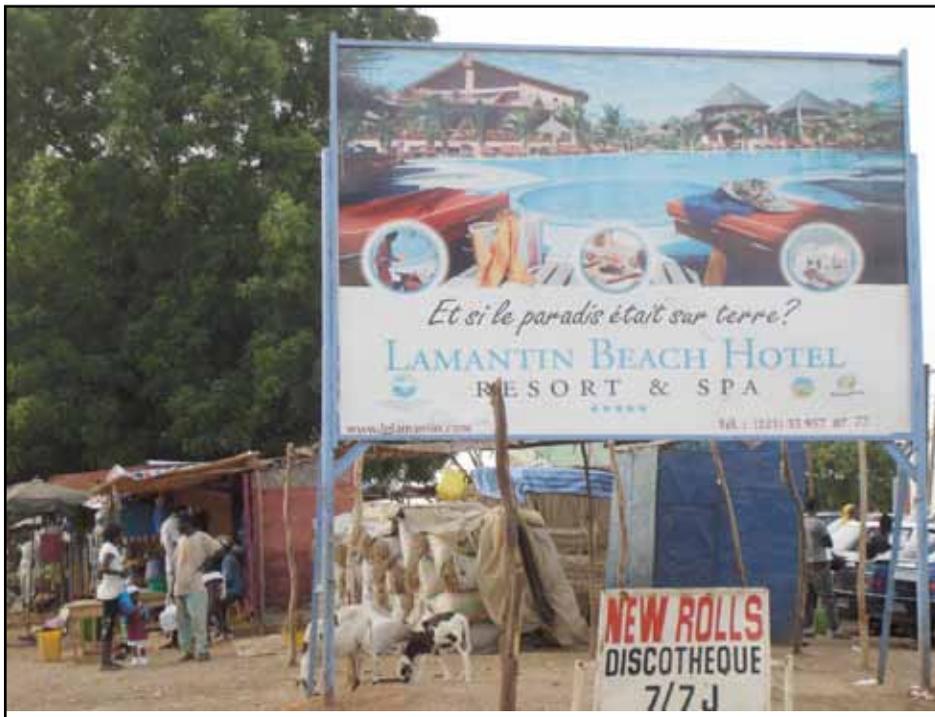
3 - Poster pubblicitario presente nell'Ufficio del Turismo di M'bour (foto degli Uberti, 2009)



4 - Cartina della città di M'bour (realizzata dall'Ufficio del Turismo di M'bour)



5 - 'Eden – Rifugio di passaggio'. Struttura alberghiera e ristorante situato sul Boulevard Demba Diop (foto degli Uberti, 2009)



6 - Tabellone pubblicitario situato sul Boulevard Demba Diop (foto degli Uberti, 2009)

Note

¹ ‘Turismificazione’ fa riferimento ai processi socio-economici e socio-culturali attraverso cui una società ed il suo ambiente sono stati trasformati in spettacoli, attrazioni, campi di gioco, siti di consumo (Wang 2000: 197)

² A conversazioni informali e oltre trenta interviste semi-strutturate, realizzate da Marzo a Settembre 2009, si è affiancata una pratica di osservazione partecipante condotta in luoghi pubblici (strade, piazze, mercati, spiagge) e privati (abitazioni di migranti e loro familiari, amici e residenti del quartiere).

³ Con l’apertura del club francofono *Palm Beach* (1981), la Petite Côte, e in particolare le aree urbane di M’bour e Saly, diventano spazi di villeggiatura, caratterizzati dalla presenza di funzionari e militari francesi; agli anni ‘90 risale quella di turisti tedeschi che favoriranno lo sviluppo della prima generazione di migranti originari della Petite Côte ospiti degli amici europei (Marfaing 2003); più recente è l’arrivo di turisti italiani e spagnoli.

⁴ Le opportunità lavorative, soprattutto per i giovani non impiegati nella pesca artigianale, si concentrano nei settori collaterali dell’industria turistica: l’artigianato, i servizi, l’arredamento, la ferramenta e i trasporti (comprese attività informali come aiuto-autista o l’affitto di automobili private).

⁵ Le note storiche qui raccolte sono il frutto degli incontri con Samba Niebe Ba, professore di liceo e giornalista accreditato per la sezione locale del quotidiano *Sud-Quotidien*, e di alcune tesi di laurea consultate presso l’UCAD.

⁶ 05.07.09 – venditore, M’bour.

⁷ 10.08.09 – Note dal diario di campo.

⁸ Inaugurata nel 1983, la stazione balneare di Saly accoglie insieme a M’bour il 30% della totalità dei turisti non residenti in Senegal (Viallet 2003). L’orientamento al turismo balneare ha favorito un’immagine della località come centro del turismo “esotico” di massa, rappresentato dalle cosiddette 4S: «*Sea, Sun, Sand and Sex*» (Ciss 1983).

⁹ In Senegal “*toubab*” significa “europeo”, ed è il termine di lingua wolof usato per identificare i francesi e più in generale gli uomini di pelle bianca. Tuttavia, il termine acquisisce un significato più ampio quando è usato come archetipo; “*Toubab* diventa e sinonimo di agire e pensare come un occidentale: senza un Dio eccetto

‘*Xalis*’ (denaro), privo di solidarietà, tolleranza, moderazione, ospitalità e dignità (i principali valori senegalesi) (Riccio 2006: 259-260).

¹⁰ Dichiarazioni riportate nell’articolo di Samba Niébé Ba - Sénégal: Festival des cultures - M’bour exhibe sa diversité ethnique (18 Dicembre 2009) - <http://fr.allafrica.com/stories/200912180740.html>

¹¹ Il matrimonio misto, riletto come *brassage culturel*, non è un fenomeno recente, ma s’inserisce nella storia del Senegal. Le unioni con degli uomini europei s’inscrivono nella storia coloniale del Senegal come una forma di “matrimonio alla moda” di cui i primi casi risalgono al XVII° secolo, a Saly Portudal, Joal e Rufisque (Salomon 2009a).

¹² 04.07.09 – Ousmane, guida turistica, Saly.

¹³ «Questo gioco di parole – nota Scheper-Hughes – si rifà alla nozione di “*habitus*” di Mauss [1965], termine più tardi ripreso da Bourdieu, e con cui Mauss intendeva riferirsi a tutte le abitudini apprese e a tutte quelle tecniche somatiche che rappresentano l’arte culturale di utilizzare il, ed essere nel, corpo (e nel mondo)» (Scheper-Hughes 2000: 284). *L’habitus* così come definito da Bourdieu fa riferimento ad un insieme di disposizioni che rimandano a un sapere comune implicito ed esplicito interiorizzato dai soggetti nelle loro cognizioni, nei comportamenti, fino alle posture del corpo e ai sentimenti (Bourdieu 1992).

¹⁴ “*Antiquaire*” è riferito ai giovani senegalesi che percorrono le spiagge della Petite Côte, sostano davanti alla soglia degli hotels e fanno affari adescando i turisti o indirizzandoli verso le *boutiques* dei complici, mercanti di oggetti presunti antichi.

¹⁵ Inconfondibili per le coloratissime decorazioni gialle e blu e per le scritte inneggianti ad Allah che ne ricoprono la carrozzeria, i *cars rapides* sono uno dei principali mezzi di trasporto dei cittadini di Dakar.

¹⁶ 10.07.09 – Malik, M’bour.

¹⁷ Con l’espressione “cosmopolitismo vernacolare”, un ossimoro che unisce contraddittoriamente le nozioni di specificità locale e illuminismo universale, si descrive la realtà di un “cosmopolitismo dal basso” in cui “ciò che è locale, parrocchiale, radicato, culturalmente specifico e popolare coesiste con ciò che è translocale, transnazionale, trascendente, elitario, illuminato, universalista e modernista” (Werbner 2006: 496; Diouf 2000).

Bibliografia

- Aime M.
2005 *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Appadurai A.
1991 "Global ethnoscapas: Notes and queries for a transnational anthropology", in Fox R. (ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present*, School of American Research Press, Santa Fe: 191-210.
2001 *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- Bertoncello B., Bredeloup S.
2004 *Colporteurs africains à Marseille. Un siècle d'aventures*, Autrement, Parigi.
- Bourdieu P.
2003 *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.
- Callari Galli M.
2001 "Dal casco coloniale al videotape. Antropologia culturale e turismo nella società contemporanea", in *Afriche e Orienti*, Dossier. *Sguardi antropologici sul turismo*, III-IV: 10-17.
- Carling J.
2002 "Migration in the age of involuntary immobility: theoretical reflections and Cape Verdean experiences", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(5): 5-42.
- Ciss G.
1983 *Le développement touristique de la Petite Côte sénégalaise*, tesi di dottorato in Geografia, Università di Bordeaux III (non pubblicata).
- Crapanzano V.
2007 *Orizzonti dell'Immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Certeau M.
2001 *L'invenzione del quotidiano*, Ed. Lavoro, Roma.
- degli Uberti S.
2010 "Da 'Modou modou' a 'Européen': rappresentazioni e auto-rappresentazioni. Il caso delle 'migrazioni clandestine in piroga' dal Senegal", in *Mondi Migranti*, Dossier. *L'Altra sponda delle Migrazioni: i contesti d'origine*, III: 99-116.
- Diome F.
2004 *Sognando Maldini*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Diop M-C.
2008 *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Crepos-Karthala-ONU-Habitat, Parigi.
- Diouf M.
2000 "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", in *Public Culture*, vol. 12, n. 3: 679-702.
- Donald J.
1997 "This, here, now: imagining the modern city", in Westwood S., Williams J. (ed.), *Imagining cities. Scripts, signs, memory*, Routledge, London and New York: 181-201.
- Ebin V.
1992 "A la recherche de nouveaux poissons: Stratégies commerciales mourides en temps de crise", in *Politique Africaine*, n. 45: 86-99.
- Festival delle Culture di M'bour (Fescum): <http://festivaldembour.ifrance.com/>
- Fouquet T.
2007a "Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche et du lointain", in *Autrepart*, vol. 41: 83-97.
2007b "De la prostitution clandestine aux désirs de l'Ailleurs: une 'ethnographie de l'extraversion' a Dakar", in *Politique Africaine*, vol. 107: 102-123.
- Geschiere, P., Meyer B.
1999 "Introduction", in Id., *Globalisation and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Blackwell, Londra: 1-16.
- Geschiere P., Rowlands M.
1996 "The Domestication of Modernity: Different Trajectories", in *Africa*, vol. 66 (4): 552-555.
- Glick-Schiller N., Darieva T., Gruner-Domic S.
2011 "Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n. 3: 399-418.
- Grillo R.D., Riccio B.
2004 "Translocal Development: Italy-Senegal", in *Population, Space and Place*, X: 99-111.
- Hannerz U.
2001 *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Hobsbawm E.J.
1994 "Come si inventa una tradizione", in Hobsbawm E.J., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.

- Laacher S.
2003 "Partir pour le bout de la terre", in *Critique internationale*, 19 aprile: 157-170.
- Levitt P.
1998 "Social remittances: migration driven local-level forms of cultural diffusion", in *International Migration Review*, vol. 32, n. 4: 926-48.
- Marfaing L.
2003 *Les Sénégalais en Allemagne. Quotidien et stratégies de retour*, Karthala, Parigi.
- Matera V.
2008 "La modernità è altrove. Immaginario e antropologia", in Carmagnola F., Matera V. (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, UTET, Torino: 135-156.
- Mauss M.
1991 "Le tecniche del corpo", in *Teoria Generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino: 384-409.
- Riccio B.
2005 "Talkin' about migration. Some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal", in *Stichproben - Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien (Vienna Journal of African Studies)*, VIII: 99-118.
2006 "'Toubab' e 'Vu Cumpra'. Le percezioni italiane dei transmigranti senegalesi e la critica afro-musulmana della società italiana", in R. Grillo, J. Pratt, *Le politiche del riconoscimento delle differenze. Multiculturalismo all'italiana*, Guaraldi, Rimini: 241-264.
- Riccio B., Lagomarsino F. (a cura di)
2010 "Incurioni. L'altra sponda delle migrazioni: I contesti d'origine. Introduzione", in *Mondi Migranti, Dossier. L'Altra sponda delle Migrazioni: i contesti d'origine*, III, Franco Angeli, Milano: 25-31.
- Robertson R.
1994 "Globalisation or Glocalisation?", in *Journal of International Communication*, vol. 1, n. 1: 33-52.
- Salazar B.N.
2010 "Tourism and Cosmopolitanism: a view from below", in *Journal of Tourism Anthropology*, vol. 1, n. 1: 55-69.
- Salomon C.
2009a "Vers le Nord", in *Autrepart*, vol. 1, n. 49: 223-240.
2009b "Antiquaires et businessmen de la Petite Côte du Sénégal. Le Commerce des illusions amoureuses (Sénégal)", in *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 49 (1-2), n. 193-194: 147-173.
- Scarduelli P.
2003 *Antropologia dell'Occidente*, Meltemi, Roma.
- Scheper-Hughes N.
2000 "Il sapere incorporato: pensare il corpo attraverso un'antropologia medica critica", in Borofsky R., *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma: 281-295.
- Simonicca A.
2006 *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Meltemi, Roma.
- Vertovec S.
2009 *Cosmopolitanism in attitude, practice and competence*, MMG working paper 09-08 - http://www.mmg.mpg.de/documents/wp/WP_09-08_Vertovec_Cosmopolitanism.pdf.
- Viallet B.
2003 *Etude de la requalification de la station balnéaire de Saly Portudal*, studio realizzato per la SAPCO sotto la direzione di Ousmane Ndoeye (non pubblicato).
- Wang N.
2000 *Tourism and Modernity: A Sociological Analysis*, Oxford Pergamon Press, Oxford.
- Weiss B.
2004 "Street Dreams: Inhabiting Masculine Fantasy in Neoliberal Tanzania", in Weiss, B., *Producing African futures: ritual and reproduction in a neoliberal age*, Brill, Leiden.
- Werbner P.
2006 "Vernacular Cosmopolitanism", in *Theory, Culture and Society*, vol. 23, n. 2-3: 496-498.
2008 "Introduction: Towards a New Cosmopolitan Anthropology", in Id., *Anthropology and the New Cosmopolitanism. Rooted, Feminist and Vernacular Perspectives*, Oxford, Berg: 1-32.

La cura dell'uchimvi: nota sulla medicina tradizionale dei Wahehe della Tanzania*

L'individuo non è la forma iniziale né più acuta in cui si presenti la vita. Esso non è dato al sapere se non al termine d'un lungo movimento di spazializzazione i cui strumenti decisivi sono stati un certo uso del linguaggio e una difficile concezione della morte.
(Foucault 1969: 195)

1. Breve introduzione storico-etnografica

I Wahehe¹ vivono attualmente nella regione di Iringa (parte centro-meridionale della Tanzania). La regione si estende fra i fiumi Grande Ruaha e Kilombero, raggiunge in media i 1400-1500 m. s.l.m. e coincide quasi per intero con il territorio che tradizionalmente era abitato dai Wahehe e veniva indicato con il termine *Uhehe* (lett. "territorio abitato dai Wahehe") (cfr. Letcher 1918: 164-172).

Secondo il mito, i Wahehe discendono da Mfwimi:

Il termine *mfwimi* significa "cacciatore". I Wahehe narrano di un certo "cacciatore", proveniente dall'Usagara, membro di una tribù che veniva dalla Nubia. Costui andò a caccia nella regione di Ng'uruhe e qui rese incinta una certa Semduda, cui non volle rivelare il proprio nome. Le disse solo: «Se la creatura che nascerà sarà un maschio lo chiamerai Mfwimi!». Poi scomparve e di lui non si seppe più nulla (Crema 1987: 12; cfr. anche Mumford 1934: 203).

I pochi elementi riportati da padre Crema (prete missionario vissuto trentasei anni presso la popolazione in questione) sul mito di fondazione hehe, integrati ai dati etnologici e archeologici, oltre che linguistici, possono fornirci qualche indizio sulla provenienza dei Wahehe. Innanzitutto è necessario partire dal nome dell'antenato eponimo Mfwimi, che in kihehe (lingua parlata tradizionalmente dai Wahehe) significa 'cacciatore', rinviando dunque ad una delle principali attività svolte dai popoli di origine bantu che erano soliti alternare periodi

di attività agricole a periodi di caccia. Bisogna poi tener conto dei luoghi menzionati in questo breve racconto: Usagara, Nubia e Ng'uruhe. Il primo è un monte situato a nord dell'Uhehe, a ridosso del lago Vittoria; il secondo è una regione del nord-est dell'Africa; il regno di Ng'uruhe, infine, si trovava nella regione di Iringa ed è il luogo da dove proviene il primo capo storicamente attestato dei Wahehe: Muniyumba (cfr. Redmayne 1968: 411). In questa breve descrizione si può dunque riconoscere la cronaca di un popolo di origine bantu, che sappiamo essersi mosso, in ondate successive, dal nord-est dell'Africa in direzione sud (cfr. Sutton 1997: 9-11), per arrivare fino all'attuale Tanzania dove, presumibilmente, ha trovato condizioni adeguate al suo insediamento².

Intorno al 1830, il capo dei Wasangu³, Muniyumba, del clan dei Vayinga, proveniente dal regno di Ng'uruhe, invase l'Uhehe grazie alla superiorità militare del suo esercito rispetto ai suoi vicini, dovuta al possesso di armi da fuoco ottenute dagli Arabi in cambio di schiavi. A seguito dell'invasione, Muniyumba riunì sotto il suo comando i vari clan hehe e fece fronte alle incursioni dei Wangoni, provenienti dal sud dell'Africa. A questo periodo risalgono le prime attestazioni storicamente documentate del popolo hehe (cfr. Roberts 1997: 69-71). Come giustamente sottolinea Alice Bellagamba: «coloro che oggi si riconoscono Wahehe sono il conglomerato di quei piccoli gruppi che abitavano originariamente la regione e dei numerosi prigionieri di guerra fatti nel breve arco di tempo dell'ascesa dei Vayinga» (Bellagamba 1991b: 544-545).

Nel 1855 circa nacque Mkwawa, figlio di Muniyumba, e colui che divenne il più illustre capo hehe, tanto da meritarsi l'appellativo di *mtwa* (in swahili "re"). Egli continuò l'opera del padre sconfiggendo definitivamente i Wangoni e combattendo una serie di guerre vittoriose contro le tribù limitrofe, fra le quali quella dei Masai che da questo momento arrestarono la loro avanzata verso sud (cfr. Roberts 1997: 69):

Mkwawa era costantemente in guerra. Una ragione

potrebbe essere che il suo potere era fondato primariamente sul suo esercito piuttosto che sull'organizzazione politica. Egli governò, come aveva fatto suo padre Munyigumba, in parte attraverso uomini nominati da lui stesso, principalmente provenienti dalla propria famiglia, e in parte attraverso capi formalmente indipendenti (*ibidem*: 70).

Mkwawa, avendo espanso i suoi domini ed avendo eliminato le popolazioni cuscinetto fra il suo regno e le colonie della Germania presenti nel territorio dell'allora Tanganyika, si trovò ben presto a dovere ingaggiare una dura e relativamente lunga guerra di resistenza con i tedeschi, vincendo peraltro alcune famose battaglie come quella del 17 agosto 1891 (cfr. Redmayne 1968: 409). La libertà dell'Uhehe dal dominio tedesco durò fino al 1894, anno in cui l'esercito colonizzatore riportò una vittoria schiacciante su Mkwawa, il quale dovette fuggire dal suo quartier generale, situato a Kalengae, conquistato dai tedeschi. La latitanza del *mtwa* dei Wahehe durò fino al 1898, quando, ormai braccato dal nemico, si uccise per non essere catturato (cfr. *ivi*).

Con la sconfitta nella Prima Guerra mondiale, la Germania è costretta a rinunciare alle proprie colonie e il Tanganyika passerà sotto il dominio inglese. Così come avevano fatto i loro predecessori, anche gli Inglesi sfrutteranno i nuovi territori per ottenere soprattutto caffè, arachidi e avorio. Nel 1961 il Paese ottenne l'indipendenza dall'Inghilterra e nel 1964 si unì politicamente all'isola di Zanzibar dando vita alla Repubblica Unita della Tanzania⁴. Fra i fautori principali di questo processo vi fu Julius Nyerere, primo presidente della nuova nazione e autore dell'*Ujamaa*, complesso piano di sviluppo economico e sociale di ispirazione socialista, che fra gli altri ebbe l'effetto di sradicare dai territori di appartenenza le varie popolazioni per distribuirle più equamente su tutto il territorio nazionale al fine di evitare l'insorgere di scontri. Questo tipo di politica sociale ha determinato:

[...] una pluralità di situazioni etniche, perché [...] accanto ai Wahehe, che costituiscono la maggior parte della popolazione, troviamo anche gruppi di Masai, di Wabena, di Wakinga, unitamente a persone che provengono dalle zone più lontane della Tanzania. Vi è anche una pluralità culturale, poiché ciascuno di questi gruppi, per quanto minoritario rispetto ai Wahehe, porta con sé una diversa eredità (Bellagamba 1991b: 545).

L'attività lavorativa principale dei Wahehe è l'agricoltura. A questa si integrano l'allevamento e il lavoro salariato; inoltre, fra gli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, molti Wahehe furono arruolati fra le fila del nascente esercito della Tan-

zania per il loro rinomato valore di guerrieri⁵. Essendo sostanzialmente dei contadini, lo stile di vita dei Wahehe è legato all'alternanza di due stagioni: la *masika* (stagione delle piogge) e la *kiangazi* (stagione secca). Ciascuna stagione dura circa sei mesi. La *masika* comincia a novembre-dicembre e finisce ad aprile-maggio, la *kiangazi* va da aprile-maggio fino ad ottobre-novembre.

I prodotti principali della dieta hehe sono il mais, i fagioli e il riso (quest'ultimo viene mangiato, però, solo in rare occasioni a causa del suo elevato costo). Nella regione di Iringa esistono due varietà di fagioli: la *maharage* (o *maharagwe*), che è il fagiolo comune, e la *kunde*, varietà di fagiolo più piccolo del precedente e dal colore violaceo. Dal mais macinato si ottiene una farina che, mescolata ad acqua e cotta, serve ad ottenere l'*ugali*, il piatto principale del pasto hehe. Oggi però i prodotti tradizionali sono stati affiancati da pomodori, cipolle e patate dolci. Il mais viene seminato generalmente nel mese di dicembre, mentre i fagioli possono essere piantati in due diversi periodi dell'anno: la prima volta fra novembre e dicembre e la seconda a marzo. Entrambi i prodotti (mais e fagioli) vengono raccolti nei mesi che vanno da giugno ad agosto (cfr. Crema: 124-125).

I pochi animali posseduti da una famiglia hehe sono mucche, capre, pecore e galline. Le prime vengono sfruttate principalmente per il loro latte, mentre gli altri animali vengono consumati, spesso, durante particolari riti o in speciali occasioni⁶.

I Wahehe celebrano numerose cerimonie e rituali, per lo più inerenti al "ciclo della vita"⁷. La prima cerimonia è quella concernente la nascita. La comunicazione dello stato di gravidanza avviene secondo tempi e modalità ben precisi. Generalmente, infatti, la donna comunicherà la notizia della propria gravidanza al marito soltanto un mese dopo avere avuto i primi segnali. Il marito, a sua volta, comunicherà la notizia al proprio padre soltanto un mese dopo averla ricevuta egli stesso e così di seguito fino ad arrivare alla madre della ragazza che sarà l'ultima ad essere informata. Dal momento in cui la donna sa di essere gravida deve rispettare alcuni divieti comportamentali la trasgressione dei quali potrebbe causare un parto difficile, la morte della madre, del bambino o di entrambi. Uno dei divieti più importanti da rispettare riguarda il consumo dello *msilo* (animale tabù) della famiglia del marito. La violazione di tale divieto da parte della madre, infatti, costringerebbe il bambino a venire meno ad una importante norma sociale⁸. Avvenuta la nascita, il bambino viene presentato prima ai parenti più stretti e poi alla comunità. Durante questa occasione gli affini si recano a salutare il nuovo arrivato portandogli alcuni doni: per lo più qualche scellino

tanzaniano o un po' di farina di mais per l'*ugali*. In passato venivano portati in dono una zappa e un bastone, nel caso della nascita di un maschio, e un mortaio, nel caso di una femmina. Questi regali avevano un chiaro valore simbolico riferibile ai principali doveri degli uomini e delle donne all'interno della società hehe: i primi dovevano lavorare la terra e difendere la propria casa, le seconde dovevano preparare il cibo.

Altro momento importante del ciclo della vita è l'iniziazione all'età adulta. Nel caso dei ragazzi, essa avviene per opera del nonno e degli zii della linea paterna e non sembra, dai dati emersi dalla ricerca, che questa fase richieda particolari sequenze rituali. Più articolata è, invece, l'iniziazione delle ragazze che, almeno in passato, avveniva secondo diverse fasi: la prima era *u luvungo lwa lifio* ("istruzione nascosta"); la seconda era *u luvungo lya libanzu* ("istruzione della festa delle palme"); la terza *u luvungo lwa likulo* ("istruzione della crescita"); la quarta ed ultima fase, infine, era chiamata *u luvungo lwa kugalusa* ("istruzione dello sposalizio"). Durante la prima fase alla ragazza veniva assegnata una *muwunzi* ("madrina") scelta dalla madre fra le parenti della linea paterna. Dopo aver scelto una *mfudasi* (una sorta di amica o comare che ha già subito il *u luvungo lwa lifio*), la ragazza veniva sottoposta al *nimbisi* ("clitoridectomia"). Durante le rimanenti fasi, alla ragazza venivano impartite delle istruzioni, spesso anche attraverso prove fisiche, su come comportarsi in società e con il futuro marito.

Superati i riti di iniziazione alla pubertà, i giovani sono pronti al matrimonio, altro rito fondamentale per l'intera società. I Wahebe sono divisi in gruppi patrilineari esogamici e hanno una regola di residenza di tipo patrilocale. Il matrimonio è una faccenda che riguarda non solo i futuri sposi, ma anche i loro parenti e i loro amici. Infatti, sono i genitori del ragazzo che scelgono la sposa per il loro figlio e sono sempre questi ad avviare le trattative necessarie ad effettuare lo sposalizio. Nel caso in cui il padre della ragazza accetti la proposta di matrimonio raduna, in un giorno prestabilito, tutta la sua parentela per discutere insieme il prezzo della sposa che tutti i parenti della linea paterna del ragazzo devono versare. A questa riunione sono presenti anche il futuro marito e i *wanyalugendo* (lett. "coloro che viaggiano"). Questi sono spesso amici o parenti incaricati dalla famiglia del ragazzo di trattare con la famiglia della ragazza. Il giorno del matrimonio lo sposo, accompagnato da tutta la sua parentela, si reca a casa della famiglia della sposa dove i parenti di quest'ultima hanno già dato inizio alla preparazione di tutto ciò che occorre per celebrare la festa. Arrivata la sera, gli sposi vengono lasciati da soli e da quel momento sono marito e moglie.

Altro momento fondamentale della vita sociale hehe, a causa della sua connessione con il culto degli antenati, la religione e la cura delle malattie, è rappresentato dai riti funebri. Come scrive Egidio Crema:

La venerazione verso i propri morti è uno degli aspetti più interessanti della vita dei Wahebe, e questa scaturisce dalla fede in una certa sopravvivenza. [...] La morte pone fine all'esistenza terrena dell'individuo, ma ne rimane vivo il ricordo, congiunto all'aspetto emotivo e sentimentale da parte dei suoi parenti. Il defunto acquista, in tal modo, una vitalità nuova, continuando a vivere e ad agire nell'aldilà, o verrà distrutto se fu un "malvagio", cioè un attentatore al bene del gruppo (Crema 1987: 146-147).

Per comprendere a pieno il rapporto dei Wahebe con il mondo degli antenati è opportuno a questo punto descrivere, anche se brevemente, la struttura dell'universo religioso e la cosmologia hehe. Al vertice del mondo vi è *Nguluvi*⁹, che all'occorrenza può essere chiamato anche *Mgava* (Creatore), o *Mbuya* (Ordinatore). Al di sotto dell'Essere Supremo vi sono i *masoka* (antenati) a cui i Wahebe si rivolgono affinché intercedano presso *Nguluvi* su ogni aspetto della loro vita. Ai *masoka* (sing. *liso-ka*), che possono essere chiamati anche *mashetani* (sing. *shetani*)¹⁰, si chiede, infatti, di intervenire per avere un abbondante raccolto, in caso di malattia, per incrementare i propri guadagni o aumentare il proprio potere. Non tutti possono entrare a pieno diritto a far parte del mondo degli antenati dal momento che sono necessari alcuni requisiti fondamentali. Il defunto, infatti, deve avere avuto una prole numerosa, non aver mai dato adito a scandali e aver fatto qualcosa di importante per la comunità.

Un rapporto privilegiato con gli spiriti degli antenati è riconosciuto dalla comunità al *mganga wa kienyeji* (lett. "dottore locale" o "del villaggio"). A lui, come si vedrà in seguito, ci si rivolge in caso di grave malattia, di siccità e, più in generale, in tutti quei casi in cui ci si sente minacciati sia al livello individuale che sociale.

Prima della diffusione delle grandi religioni, soprattutto Cattolicesimo e Islam, presso i Wahebe i morti non venivano seppelliti immediatamente dopo il decesso: il cadavere veniva legato a un albero e lasciato imputridire. Soltanto quando non rimanevano che le ossa il defunto era seppellito¹¹. Nel periodo del raccolto i parenti del defunto raccoglievano anche i prodotti della persona scomparsa e li distribuivano fra tutti gli affini di linea paterna e ai cugini di primo grado della linea materna «per non dividere la famiglia». In questa occasione si festeggiava l'ingresso ufficiale del defunto nel

mondo degli antenati con canti e danze tradizionali, che sono di due tipi: la *kudua* (swahili) o *kuduva* (kihehe) e la *njuga* (swahili) o *mangala* (kihehe)¹².

La *kudua* è una danza svolta in tutte le occasioni di ritrovo; nel caso dei riti funebri viene eseguita al mattino e nel primo pomeriggio. Non sono necessari particolari strumenti ed è ballata principalmente da donne anche se non è raro vedere gli uomini cimentarsi in tale danza. È qui che le donne intonano i canti in cui si chiede agli antenati di benedire i bambini. Dalle cinque del pomeriggio circa fino alle dieci del mattino del giorno dopo si effettua la *njuga*. Questa è una danza che può essere eseguita soltanto dagli uomini che «hanno questo dono»¹³. Gli oggetti rituali necessari sono: i *mangala* (da cui la danza prende il nome), gli *ngoma* e, infine, la *nyngo*. I *mangala* sono dei sonagli metallici a forma di conchiglia tenuti insieme da una cordicella e legati alle caviglie dei danzatori; gli *ngoma* sono due tamburi di diversa misura e la *nyngo* è una pelle di capra indossata da un partecipante alla danza. Questa viene effettuata girando intorno al punto dove si trovano gli *ngoma* e i cantori, che possono essere sia uomini che donne, e saltando ritmicamente sui piedi. In alcuni casi, quando la fatica si fa sentire di più, due o più danzatori cambiano il ritmo del loro passo e si affrontano in un duello simbolico accompagnato dal *vigeregere* (acuto urlo di gioia effettuato attraverso un movimento verticale della lingua). Come già notato da Evans-Pritchard a proposito di una danza simile presso gli Azande:

Lo si vede [nel caso di Evans-Pritchard si tratta di un anti-stregone, mentre nel caso qui osservato di uno qualsiasi dei danzatori] mimare un calcio [...] in direzione di un altro collega; la sua sortita dà luogo ad un animato duello tra i due. Si fanno avanti nella pista di danza, lanciandosi a vicenda occhiate torve, fanno alcuni preliminari e indi danno vita ad un focoso duello di danza (Evans-Pritchard 1976: 225).

Nel frattempo, le donne, che si trovano al di fuori del cerchio dei danzatori, agitano delle stoffe al di sopra della testa dei partecipanti alla danza. Queste hanno lo scopo di conferire potenza ai danzatori più affaticati¹⁴. In passato gli uomini che prendevano parte alla danza dovevano presentarsi ai funerali coperti solo da un tessuto che ne celava il sesso: i più bravi e valorosi fra di essi venivano vestiti dalle donne con i *kanga* e i *kikoi* (tessuti femminili tradizionali). Oggi alla danza ci si presenta completamente vestiti, ma gli uomini ricevono ancora i tessuti da parte delle donne.

Nel momento in cui un uomo indossa i *mangala* per prendere parte alla *njuga* è costretto a danzare per tutta la durata dei funerali. L'abbandono del

rito funebre da parte di un danzatore è considerato una grave offesa verso il defunto e i suoi parenti. Altro aspetto da mettere in rilievo è la presenza di un danzatore che indossa la *nyngo* (la pelle di capra). Tale travestimento, a detta degli informatori, serve per benedire le greggi e per ricordare i tempi in cui i Wahehe si vestivano con la pelle dei loro animali. Infine, non è da trascurare il costante e abbondante uso di *pombe* (bevanda alcolica ottenuta dal succo di mais fermentato) per tutta la durata del rito, sia da parte dei danzatori che da parte degli astanti.

L'avvento del Cristianesimo e dell'Islam ha lasciato sostanzialmente invariato il rapporto dei Wahehe con i loro defunti. Come già detto, i cambiamenti riguardano soprattutto le modalità di seppellimento. Infatti, oggi i defunti vengono seppelliti immediatamente e non si aspetta più che il raccolto sia pronto per sancire l'ingresso dello spirito fra gli antenati, ma si attende un periodo convenzionale di quaranta giorni.

2. La medicina tradizionale hehe

Nel 1977 Byron J. Good osservava che: «La malattia ha rappresentato per gli antropologi un campo fondamentale d'indagine della relatività culturale, ovvero dello studio dei processi di costruzione del significato della realtà "naturale"» (Good 2006: 31). In queste poche righe è sintetizzata la questione principale che gli antropologi e il personale medico hanno dovuto affrontare nel momento in cui si sono trovati a lavorare in contesti differenti rispetto ai loro quadri culturali di riferimento e ai luoghi di formazione. Alcune delle domande che essi si sono posti possono essere così formulate: quando un individuo si può ritenere malato? Quali sono i sintomi e i parametri che vengono presi in esame per dichiarare una persona affetta da una certa malattia? E quelli per dichiarare, invece, un paziente guarito? E, infine, la malattia e la guarigione dipendono esclusivamente da determinati parametri bio-fisiologici o vengono presi in considerazione altri fattori? Nelle prossime pagine descriverò alcuni dei principali aspetti relativi a quella parte del sapere tradizionale che indicherò come 'medicina tradizionale hehe' e affronterò la questione di come questo si sia modificato e adattato, non solo insinuandosi fra i meccanismi e le procedure della medicina ufficiale, ma anche in conseguenza della comparsa di nuove malattie, nella fattispecie l'HIV/AIDS¹⁵.

Bisogna innanzitutto notare che l'arte di curare, fra i Wahehe, non è mai esercitata da tutti gli operatori allo stesso modo: essa si attua in maniera diversa sia per quanto riguarda l'identificazione del disturbo, sia per l'individuazione delle cause e, infi-

ne, nella somministrazione della cura: «due curatori non affronteranno nello stesso modo la stessa malattia: radici diverse, diverse combinazioni, diversi modi di somministrarle» (Bellagamba 1991a: 59).

All'interno di questa grande eterogeneità, tuttavia, esistono degli elementi che possono essere individuati tenendo ben presente, però, che a causa della loro fluidità e dinamicità essi devono essere considerati più che altro un modello generale da cui non sono escluse le eccezioni e le sovrapposizioni di livelli. Questi elementi riguardano principalmente la gravità delle malattie e l'eziologia. Per quanto riguarda il primo caso le patologie, per i Wahehe, si collocano lungo una scala gerarchica che va dai semplici disturbi quotidiani fino ai casi di gravi malattie. Nel caso dei primi si interviene generalmente con rimedi erboristici somministrati da non specialisti (si tratta usualmente di parenti o amici); nel secondo caso, invece, è necessario l'intervento di personale specializzato che operi sul paziente anche "magicamente".

Per quanto riguarda l'eziologia patologica, quattro sono le cause che provocano l'insorgere dei vari disturbi: *Mungu* (dio)¹⁶, gli uomini, la trasgressione della *mila* (lett. "usanza", da intendere come complesso di regole tradizionali) e gli spiriti (*majini*, *mashetani* o *masoka*). Da *Mungu* provengono tutti quei disturbi di ordine quotidiano che non richiedono particolari competenze per essere trattati e possono essere curati senza l'aiuto di uno specialista. A questa categoria appartengono: l'epilessia ereditaria; i *vidudu* (germi), che sono responsabili degli accessi, della mancanza di latte nelle donne e delle ferite; i *madudu* (parassiti), responsabili di disturbi intestinali; e, infine, la *babati mbya* (la "malasorte") (cfr. Bellagamba 1991b: 551-552). Dagli uomini provengono tutti quei disturbi che vengono classificati come *uchawi* ("stregoneria")¹⁷. Quest'ultima rappresenta una seria minaccia per l'individuo verso cui è rivolta, la sua parentela e, in alcuni casi, il suo vicinato. Le malattie che dipendono dalla *uchawi* devono essere trattate da specialisti. Alcuni dei disturbi provocati dai *wachawi* (plurale di *mchawi*, lett. "stregone") sono: la pazzia, la sterilità femminile, l'impotenza e le febbri improvvise. Alcuni dei principali mezzi impiegati dallo stregone per rendere efficace la sua stregoneria sono: l'*ishariko*, ovvero una trappola sistemata nei pressi del sentiero su cui passerà la vittima o i suoi parenti e che provoca gonfiori alle gambe; la *mbepo* (lett. "vento") simile alla prima, ma che ha l'effetto di provocare la pazzia; la *kapembe*, che è un corno di animale pieno di erbe medicinali che viene lanciato su un gruppo di case vicine facendone ammalare gli abitanti con delle forti febbri. Il *mchawi* può agire sia per conto proprio che su commissione e

oltre ad arrecare danno può far ottenere potenza e supremazia attraverso la preparazione di alcuni particolari oggetti. Il più famoso di questi è il *lyang'ombe*: un braccialetto di metallo indossato da colui che vuole ottenere maggior potere e che viene "attivato" facendo colare sopra di esso il sangue di un pollo sgozzato. Il proprietario del *lyang'ombe* è una persona molto potente, temuta e, si pensa, capace anche di uccidere. Questo strumento magico, inoltre, è posseduto anche dai *waganga* (plurale di *mganga*) *wa kienyeji* (lett. "dottori locali" o "del villaggio") su cui mi soffermerò più avanti.

Dalla trasgressione della tradizione o "usanza" (*mila*) provengono quei disturbi la cui «causa è da ricondurre a un patrimonio di conoscenze, di norme, di regole che i Wahehe ritengono propri della loro cultura» (*ibidem*: 555) e che qualcuno ha violato creando un disequilibrio nell'ordine cosmico che i membri della comunità devono ristabilire (Edgeton-Winans 1964: 761-764). Una pratica finalizzata a scoprire e colpire i responsabili di trasgressione della *mila* è la *litego* (lett. "trappola"). Questa ha la funzione di scoprire i ladri e provocare loro delle forti ed improvvise febbri che li possono condurre alla morte. Se il soggetto colpito vuole liberarsi dagli effetti di questa "trappola", deve consegnare il maltolto. La *litego* può colpire anche i parenti del ladro e agire all'interno della famiglia anche per diversi anni. In questo caso, dal momento che generalmente è impossibile restituire la refurtiva, i parenti della vittima della *litego* devono recarsi presso un *mganga* perché uccida alcuni animali sulle tombe degli antenati. In questo modo, si restituisce simbolicamente la refurtiva e si ristabilisce l'ordine (*ibidem*: 745-764). Altra pratica simile alla *litego* è il *litambulilo*, che ha lo scopo di scoprire gli adulteri e, nel caso in cui i colpevoli non vogliano confessare, colpirli fino alla morte (Crema 1987: 171-172).

Infine, le malattie possono essere provocate dagli spiriti ancestrali chiamati *masoka* o *mashetani*. Questi ultimi possono tormentare i loro discendenti inviando loro forme momentanee di pazzia, perché non hanno ricordato i loro antenati durante lo svolgimento dei vari riti della comunità, perché hanno trascurato la cura delle tombe dei loro padri, o, infine, perché hanno infranto lo *msilo* (tabù alimentare) della famiglia di appartenenza (cfr. Bellagamba 1991b: 557-558).

L'eziologia medica dei Wahehe sopra descritta non ha nulla di sistematico e codificato, ma presenta una estrema dinamicità in cui i quattro livelli spesso si intersecano e alcuni termini possono passare da un campo ad un altro per poi ritornare, eventualmente, a quello di origine:

Il linguaggio della causalità si organizza intorno ad

una serie di nuclei portatori di significato, da cui si irraggiano molteplici reti di associazioni. I diversi termini sono fra loro collegati in una trama, fatta da connessioni sempre e comunque parziali, suscettibili di modificarsi, nel discorso, a seconda delle motivazioni e degli orizzonti di riferimento dell'interlocutore e, nella prassi dell'interpretazione, in rapporto alle esigenze del corso terapeutico (*ibidem*: 558-559).

3. Il *mganga wa kienyeji*

La persona che ha le competenze adeguate ed è legittimata dalla società a curare le malattie e i disturbi sia fisici che psicosomatici presso i Wahehe di Nzihhi, il villaggio dove ho svolto la mia ricerca¹⁸, è, come ho anticipato, il *mganga wa kienyeji* (plur. *waganga wa kienyeji*) che vuol dire letteralmente “dottore locale” o “del villaggio”¹⁹:

La sua conoscenza è *wa kienyeji* [...] “locale”, nel senso più letterale del termine, perché legata a un luogo d'origine: lì gli antenati acquisirono, per volontà dell'Essere Supremo, la conoscenza delle erbe, lì sono le loro tombe, lì il *mganga* ha imparato a riconoscere le diverse piante, lì torna a raccoglierle pur lavorando lontano; in quel luogo costruirà la casa una volta lasciata ai figli la sua attività e in quel luogo sarà seppellito (Bellagamba 1991a: 59).

L'addestramento del *mganga* comincia fin da bambino e avviene tramite un parente, spesso il padre, anch'egli “dottore del villaggio”. Durante la prima fase dell'iniziazione il ragazzo comincia a distinguere i vari tipi di vegetali, le loro proprietà e gli scopi per cui sono utilizzati. In seguito:

la base di conoscenze ereditata può essere accresciuta viaggiando e confrontandosi con interpretazioni differenti della malattia; incontrando colleghi, oggi-giorno frequentando anche i seminari governativi sui principi che guidano l'approccio biomedico al problema della salute (*ibidem*: 60).

Altro aspetto importante per diventare *mganga*, oltre all'apprendistato, è il possesso del *lisoka* (plur. *masoka*, “spirito dell'antenato”), il quale guida il curatore durante lo svolgimento delle sue attività: tutti possono dirsi *mganga*, ma soltanto colui che possiede il *lisoka* e, allo stesso tempo, ne è posseduto viene considerato un grande curatore ed è interpellato in situazioni gravi. In cambio dei poteri concessi dallo spirito, egli deve osservare alcuni divieti: non può, per esempio, fare del male alla gente; non può allontanarsi per più di un giorno dal villaggio; infine, non può bere *pombe*. Come

lo stesso *mganga* con cui ho lavorato ha dichiarato, inoltre, è tenuto ad accompagnare personalmente all'ospedale i pazienti che non è in grado di curare. Il rapporto *mganga-lisoka* raggiunge il suo apice nel *munya-lisoka* (lett. “posseduto dallo spirito”), nel momento cioè in cui lo spirito dell'antenato si impadronisce del guaritore:

Nel *munya-lisoka*, [...] il legame con i defunti, che gli altri conservano in virtù del ricordo e dei riti appropriati, è diretto e continuo. Il suo consiglio, e la sua diagnosi hanno l'autorità e il peso di un consiglio dato dai morti, la sua arte ha il potere che viene dagli antenati, da coloro che sono aria, vivono in tutti i luoghi e in nessun luogo (Bellagamba 1991a: 61).

Il *mganga* è per molti aspetti una figura speculare a quella del *mchawi* (“stregone”), i cui tratti sono talmente simili alla prima che, in alcuni casi, le due funzioni possono essere confuse e assolve dallo stesso individuo. Anche il *mchawi* possiede le proprie medicine, i propri strumenti, anche lui ha ereditato le proprie conoscenze e, soprattutto, possiede uno spirito-guida (cfr. *ibidem*: 67). Non esistono criteri organici e sicuri per distinguere il *mganga* dal *mchawi*: le due figure sono distinte esclusivamente dalla comunità di cui fanno parte. Se una persona si reca presso un individuo per guarire da una malattia o farsi togliere l'*uchimvi* (“malocchio”, “jettatura”) allora si tratta di un *mganga*. Se un soggetto, invece, si reca dallo stesso individuo dotato di quei poteri ultraterreni per ottenere ricchezza o per danneggiare qualcuno allora è un *mchawi*. In altre parole: «la posizione del grande curatore è sempre ambigua. Egli vive in una dimensione di eccezionalità più o meno accentuata, sul filo del giudizio collettivo: basta una mossa sbagliata, una consulenza non propriamente onesta a far di lui uno stregone» (Bellagamba 1991a: 68).

Il *mchawi* può agire per invidia o collera nei confronti di altre persone particolarmente fortunate; oppure, per il desiderio, da parte di terze persone, di accrescere la propria ricchezza smisuratamente e in maniera improvvisa²⁰. Le azioni del *mchawi* hanno l'effetto, in genere, di accecare la vittima designata per renderla inabile al lavoro, di infonderle la pazzia, di farla diventare sterile o, infine, di farne morire i figli (cfr. Bellagamba 1991a: 68).

A Nzihhi la medicina tradizionale è esercitata dal *mganga* Nyembeke, un uomo di circa sessantacinque anni che è nato e vissuto per tutta la vita nel villaggio. Egli racconta di aver cominciato la sua attività in una notte del 1980, quando fu rapito dal suo *lisoka* che lo portò a circa 5 km di distanza da Nzihhi e, giunti sotto un grande baobab, insegnò all'uomo tutte le medicine di cui egli ha avuto biso-

gno durante la sua carriera di curatore. Nyembeke in un primo momento ebbe paura, ma lo spirito gli rispose che «anche i soldati hanno paura, ma nella battaglia avanzano e anche lui avrebbe dovuto essere come un soldato»²¹. Il *lisoka* disse a Nyembeke che lui avrebbe dovuto curare tutti coloro che si sarebbero presentati alla sua porta e, nel caso in cui non fosse stato in grado di curare un paziente, egli lo avrebbe portato di persona all'ospedale; inoltre, il *mganga* non avrebbe mai più dovuto lasciare il proprio villaggio per più di un giorno. Infine, a Nyembeke è fatto divieto di bere *pombe* e di richiedere un pagamento esplicito ai suoi pazienti. Di fatto però, riceve dei doni che gli hanno permesso di raggiungere un certo benessere economico.

Passata la notte in cui il *lisoka* insegnò le medicine, Nyembeke ritornò a casa dove trovò tutta la sua parentela in agitazione per l'inspiegabile scomparsa. Quello stesso giorno si presentò presso la sua abitazione un uomo che, in preda alla disperazione perché le sue mucche continuavano a morire senza nessuna causa apparente, chiedeva il suo aiuto. Il neo-curatore, sorpreso dalla richiesta dell'uomo, in un primo momento si rifiutò di aiutarlo, ma richiamato dallo spirito che gli ricordò la sua missione²², fu costretto ad accettare di aiutare il suo primo paziente: «oggi quell'uomo è padrone di molte centinaia di mucche».

Le malattie che il *mganga* di Nzihì sostiene di saper curare riguardano i disturbi alle gambe, l'impotenza, la sterilità femminile e l'*uchimvi* (lett. "malocchio"), mentre quelle che lo stesso Nyembeke dichiara di non riuscire assolutamente a curare sono, per esempio, il colera e l'AIDS. La maggior parte dei disturbi considerati curabili viene trattata con radici e piante raccolte dallo stesso *mganga* e preparate per essere bevute o applicate sulle parti del corpo interessate²³. Altre malattie, soprattutto quelle che hanno come causa una trasgressione della tradizione, vengono curate tramite il sacrificio di animali sulle tombe degli antenati.

4. La cura dell'uchimvi

Secondo i Wahebe, l'*uchimvi* è un disturbo che colpisce sia uomini che donne, adulti e bambini ed è considerato il frutto di una azione magica esercitata da uno *mchawi*. Questo disturbo si manifesta usualmente tramite stati diarroici, violenti mal di testa e febbri continue oltre che per un senso di malessere generale al livello sia corporeo sia psichico. L'*uchimvi* rientra nella categoria dei disturbi che per essere curati necessitano dell'intervento di un *mganga*. Quest'ultimo si reca dal suo paziente, dopo diverse settimane di sofferenze, su richiesta

dei parenti della vittima del "malocchio". In questa fase, il paziente è soggetto a delle vere e proprie crisi psichiche, che si manifestano con urla, tremori e, in alcuni casi, impossibilità nella deambulazione dovuta probabilmente al lungo periodo di sofferenza²⁴. I parenti, per evitare che compia gesti inconsulti verso se stesso e verso gli altri, chiudono il malato in una stanza e chiamano il *mganga*. Quest'ultimo, arrivato sul posto, chiede ai parenti di liberare il suo paziente dalla "prigionia", ma essi si rifiutano «perché hanno paura»²⁵. Come evidenziato in precedenza, la follia, secondo i Wahebe, è spesso provocata dagli spiriti che entrano nel corpo degli uomini a seguito della trasgressione di qualche obbligo sociale o religioso, o possono essere inviati da altri uomini per provocare la malattia. In ogni caso, lo spirito può affliggere non solo il diretto interessato ma anche i parenti, gli amici e i vicini di casa. Recludendo l'infermo si tenta di arginare anche la potenza malefica dello spirito e, in questo modo, di preservare la comunità dalla malattia. La richiesta di liberazione viene reiterata fin quando non è esaudita.

Da questo momento il paziente si trova sotto la tutela del *mganga*. Egli si preoccupa di portare il suo assistito in un luogo che cambia di volta in volta in base alle indicazioni dei *mashetani*. Si tratta spesso di baobab, di grandi massi o della tomba di qualche antenato, meglio se vicino a corsi d'acqua. Questi luoghi hanno un carattere significativo dal punto di vista spirituale, a causa del loro ruolo centrale nella comunicazione con il mondo ultraterreno. Per quanto concerne gli alberi e i massi, diversi informatori hanno dichiarato che in passato i Wahebe erano soliti effettuare i loro riti presso questi luoghi, in particolar modo i riti funebri. In queste occasioni, infatti, il defunto veniva legato ad un grande albero in attesa che la putrefazione degli organi e l'azione degli animali liberasse l'anima del defunto dal corpo, passaggio obbligato affinché potesse entrare a far parte del mondo degli antenati²⁶. A questo punto comincia il rito vero e proprio, i cui strumenti necessari sono: una lama bene affilata; un *kibuyu*, uno strumento ottenuto da una piccola zucca essiccata al sole; e, infine, radici, cortecce di alberi ed erbe polverizzate e riposte in piccoli contenitori. Affiancato da uno dei suoi figli, che ha la funzione di aiutante, Nyembeke comincia ad intonare i seguenti canti:

- 1) Anche se si alza il sole è quello che fa soffrire le persone.
Anche se il sole è forte e splende nel cielo tutto questo unisce nella sofferenza.
Dio, che sei là sopra aiutami ad aiutare queste persone nei loro problemi.

Dio è colui che può fare tutte le cose,
 è colui che può guarire.
 Anche io per mezzo di Dio posso guarire
 questa persona che ha dei problemi.

2) C'è un insetto (*mdudu*) che è stato messo da uomini
 per fare male ad altri uomini.
 Dio, visto che c'è questo insetto
 che crea la sofferenza nelle persone
 dammi la forza per poterlo sconfiggere.
 Ti prego *Nguluvi*, toglì questo spirito (*shetani*).
 poiché *Nguluvi* ha creato gli alberi, i fiumi, le montagne,
 ogni cosa è stata fatta da lui.
 Ti prego *Nguluvi* che sei nel cielo, aiutami a togliere questo
 insetto che insieme al suo stregone vola sulle case per
 fare male alle persone.
 Fallo scendere a terra cosicché io lo possa combattere.

3) Per *Nguluvi* noi siamo solo dei bambini
 che vengono cresciuti.
 Se anche facciamo cose cattive
 noi galleggiamo nell'acqua
 e lui dall'alto ci vede.
 Oltre che pregare *Nguluvi* non possiamo
 fare niente nei suoi confronti
 visto che lui ha potuto tutto.
 Anche se sei capace di girarti il corpo
 in modo che la pancia sia dietro e la schiena avanti
 lascia stare e torna a pregare.
 Anche colui che ha fatto l'*uchimvi*
 non ha nessuna possibilità davanti a *Nguluvi*.
Nguluvi ha il potere di farti guarire, non ti preoccupare²⁷.

I canti sono eseguiti a due voci, le quali ripeton
 alternativamente gli stessi versi creando un
 effetto ossessivo, e permettono allo spirito-guida
 di impossessarsi del *kibuyu*, che nel frattempo è
 stato posto sotto i piedi del *mganga*. Quelli sopra
 trascritti possono essere definiti come canti intro-
 duttivi in cui il *medicine-man* cerca di costruire una
 sorta di paesaggio immaginario. È come se l'azione
 del *mchawi* andasse al di là del fatto riguardante il
 singolo paziente per essere collocata in una dimen-
 sione destoricizzata e mitica in cui l'*uchimvi* che ha
 colpito il paziente è la sofferenza che colpisce tutti
 gli uomini. Il tempo storico si trasforma in tempo
 mitico: un tempo senza tempo. Infatti, il primo ver-
 so del primo dei tre canti qui riportati comincia evi-
 denziando che la sofferenza inizia con il sorgere del
 sole, ovvero in un momento critico poiché è allora
 che il mondo degli spiriti e il mondo degli uomini
 vengono in contatto (cfr. Caillois 1999: 7-25). Tale
 ipotesi trova nuovamente riscontro nei riti funebri
 hehe. Mi riferisco all'usanza di eseguire due danze
 durante il rito di ingresso del defunto nel mondo
 degli antenati: la *kudua* e la *njuga* o *mangala*. La

prima, come si ricorderà, è effettuata in prevalenza,
 ma non esclusivamente, da donne durante la matti-
 na del giorno in cui si celebra l'ingresso del defunto
 nel mondo degli antenati; mentre la seconda viene
 eseguita dalle cinque di sera circa del medesimo
 giorno, ovvero all'imbrunire, fino al mattino suc-
 cessivo. Durante la *kudua* si eseguono i canti che
 hanno come argomento principale i bambini e la
 loro protezione da parte degli antenati. Nel secon-
 do caso, si invocano i nomi degli antenati e se ne ri-
 cordano le gesta. Si nota quindi una netta divisione
 del tempo in cui il giorno viene identificato come
 momento di vita, attraverso il continuo riferimento
 ai bambini che rappresentano la perpetuazione del
 gruppo e, quindi, della vita degli uomini. Al contra-
 rio, la notte viene rappresentata come il momento
 della morte, attraverso il riferimento agli antenati
 e, quindi, al mondo degli spiriti. Il sole che sorge,
 secondo questa ottica, è il momento in cui i due
 mondi, che normalmente dovrebbero essere netta-
 mente divisi, entrano in contatto dando vita a delle
 anomalie cosmologiche responsabili anche della
 sofferenza degli uomini.

Dopo aver fornito un quadro generale sulla si-
 tuazione da cui dipendono le anomalie e la sofferen-
 za, nel secondo canto, Nyembeke concentra la sua
 attenzione e quella del paziente sulla causa specifi-
 ca del disturbo che viene identificato come *mdudu*
 (insetto) in un primo momento e, in seguito, come
shetani (spirito). Questi passaggi danno forma alla
 malattia consentendo al paziente di immaginarla.
 Egli istituisce la seguente equazione: *mdudu* = *she-*
tani = *malattia*. L'identificazione fra questi diversi
 termini è ugualmente necessaria alla comprensione
 della malattia. Infatti, è proprio grazie a tale equa-
 zione e ai parametri spaziali e mistici che il *mganga*
 traccia durante i canti introduttivi, che si gettano
 le basi per una comprensione o, se si preferisce un
 completamento, della malattia da parte dello stesso
 paziente²⁸. Infine, è da notare l'interessante verso
 in cui Nyembeke parla del volo dello stregone so-
 pra le case per arrecare il male alle persone. Qui si
 assiste ad una variante di quello che nella letteratu-
 ra antropologica è definito "volo magico", attestato
 ampiamente in diverse parti del mondo (cfr. Eliade
 1988: 507-509)²⁹. Nel terzo canto l'attenzione vie-
 ne spostata dal tempo e dalle vicende degli uomini
 alla sfera celeste. *Nguluvi* e la sua onnipotenza sono
 l'argomento principale di contro alla impotenza
 di fronte a dio da parte degli uomini. Il terapeuta
 chiede la potenza dell'Essere Supremo allo scopo
 di curare il paziente.

Eseguiti i canti introduttivi, Nyembeke entra
 in uno stato di semi-incoscienza e gli spiriti si im-
 possessano del *kibuyu*, che è utilizzato come una
 maraca. I *mashetani* parlano, a questo punto, per

mezzo del *mganga* con il loro linguaggio ultraterreno. Come è largamente attestato in diversi contesti etnologici, la lingua utilizzata in questo caso è totalmente, o quasi, incomprensibile ai non iniziati³⁰.

Avvenuta la possessione, il *mganga* è pronto ad affrontare il *mdudu* (lett. “verme”) che qualcuno ha messo nel corpo del suo paziente. Egli pratica delle incisioni lungo tutto il corpo del paziente e, in seguito, applica sulle ferite degli impacchi confezionati con le erbe e le radici medicinali³¹. Anche la pratica di incidere il corpo a scopo terapeutico è un dato riscontrabile all'interno del quadro culturale hehe. Famoso, infatti, è il caso di Lighton Chuda, chiamato Chikanga (lett. “coraggio”), riportato da Alison Redmayne. Costui ebbe una grande notorietà proprio presso la popolazione in questione fra il 1956 e il 1965, per le sue doti di grande curatore. Nella trascrizione di una seduta di Chikanga, riportata dalla stessa Redmayne, si legge: «Egli [Chikanga] disse loro di andare a farsi fare dei piccoli tagli sui pollici, sul collo e sui piedi, e di tornare, dopo due giorni, per avere risposta alle loro domande» (Redmayne 1980: 150). Le ferite sono provocate, come molti informatori hanno confermato, per fare uscire il sangue “cattivo” e il *mdudu* che qualche *mchawi* ha messo nel corpo del malato. Esse servono, quindi, alla purificazione del corpo. Questa pratica è da connettere alla credenza che il sangue rappresenti la vita stessa e, mantenendolo puro, si garantisca la salute dell'organismo³²; al contrario, l'applicazione di erbe ha lo scopo di ripristinare l'integrità del corpo e di proteggere il paziente nel futuro.

Effettuate le incisioni, il paziente viene trasportato presso un fiume o un torrente. Ritengo ragionevole supporre che, a causa della sua posizione nella sequenza rituale, l'acqua in questo caso non rappresenti più un luogo d'accesso favorevole alla comunicazione fra mondo terreno ed ultraterreno, come precedentemente osservato, bensì, citando Eliade, la: «sostanza magica e medicinale per eccellenza. [Essa] guarisce, ringiovanisce, dona la vita eterna» (Eliade 1976: 199).

In ultima istanza vorrei sottolineare come all'interno del rito di cura dell'*uchimvi* appena descritto siano numerose le analogie con lo sciamanismo³³, in particolare con quello che Klaus E. Müller definisce come *sciamanismo di possessione*. Secondo il filosofo e teologo:

Tipico di questa forma di sciamanismo è l'intimo legame – a vita – con una data potenza spirituale (o divinità), in cui si riconoscono alcuni tratti degli spiriti personali delle tipologie precedenti. Tale divinità è addirittura oggetto di una venerazione culturale [tanto che] vengono celebrati riti in suo onore e presentate offerte votive e sacrificali. [...] *La funzione terapeutica*

resta centrale, tuttavia [...] lo sciamano viene consultato anche per i suoi poteri di divinazione e la sua capacità di prevedere il futuro. La sua clientela abituale è formata dalla comunità di villaggio. Diversamente da quanto accadeva nello sciamanismo «classico», l'anima dello sciamano non intraprende più viaggi nell'aldilà, non ci troviamo dunque più in presenza di sedute estatiche, bensì di sedute di possessione: lo spirito a cui lo sciamano si è votato entra nel suo corpo e, attraverso di lui, guarisce o trasmette informazioni (Müller 2001: 32)³⁴.

Concluso il rito di cura dell'*uchimvi*, il paziente è dichiarato da Nyembeke guarito. Tuttavia dal momento che l'*uchimvi* è spesso associato all'HIV/AIDS, i pazienti spesso sono costretti a sottoporsi a più di una seduta.

5. *La cura dell'uchimvi e il trattamento dell'HIV/AIDS*

In Tanzania, l'HIV/AIDS è indicata con l'acronimo *UKIMWI* che sta per *Upungufu wa Kinga Mwilini* (lett. “mancanza di difesa nel corpo”). I primi casi di soggetti sieropositivi nel paese furono diagnosticati nel 1983 nella regione di Kagera, situata nella parte nord-occidentale della Tanzania, al confine con l'Uganda. Fin da subito studiosi e politici si accorsero che il problema aveva già colpito una buona parte della popolazione (il 7,7% delle donne e il 6,3% degli uomini) e nel 1985 il governo decise di varare un'azione di contrasto per impedire il veloce propagarsi dell'epidemia. Questo programma di intervento prevedeva diverse fasi successive (da attuarsi fra il 1985 e il 2002) e mirava alla creazione di strutture adatte ad accogliere e curare i malati, addestrare il personale sanitario alla nuova epidemia e sensibilizzare l'opinione pubblica attraverso campagne di informazione pensate per i mass-media e le scuole (cfr. AA. VV. 2008: 11-12). Attualmente le regioni della Tanzania più colpite sono quella di Iringa, dove si trova il villaggio di Nzihhi e la gran parte della popolazione hehe, con il 18,2% di soggetti sieropositivi; la regione di Mbeya (15,9%) e quella di Dar es Salaam (10,9%).

Con la comparsa in Tanzania dell'HIV/AIDS, all'inizio degli anni Ottanta, i “dottori locali” come Nyembeke sono stati messi di fronte ad una nuova sfida diventando, loro malgrado, i punti d'incontro della cultura tradizionale e della modernità. Infatti, detentori di saperi e pratiche che si perpetuavano di padre in figlio, essi hanno dovuto affrontare con i loro mezzi un male totalmente nuovo e dalle proporzioni ragguardevoli che ha avuto un impatto non trascurabile sulla società hehe.

Come ho già accennato nel paragrafo preceden-

te, spesso l'*uchimvi* è diagnosticato da parte del *mganga* Nyembeke a seguito di una precisa sintomatologia le cui manifestazioni più frequenti sono: violenti cefalee, febbre, diarrea e malessere diffuso. Generalmente, a questi sintomi corrisponde un consequenziale calo di peso del soggetto affetto da "malocchio". L'HIV/AIDS, proprio a causa della sua sintomatologia iniziale simile a quella dell'*uchimvi*, è stata identificata dal *mganga* con il "malocchio" e come tale trattato. Tutti gli informatori sieropositivi con cui ho parlato hanno dichiarato di essersi sottoposti sia alle terapie mediche oggi somministrate dalle strutture sanitarie create dallo Stato tanzaniano sia alle cure del *mganga*, spiegandomi di essere stati curati perché affetti da *uchimvi*.

Proprio questa somiglianza di sintomi con quelli dell'*uchimvi* e di altre categorie diagnostiche della medicina hehe (come l'*ugandaganga*, letteralmente "la malattia che fa dimagrire", o la *mkunguru baridi*, letteralmente "la malattia del freddo"), che erano trattate dai *waganga* prima che si cominciasse a conoscere la sindrome da immunodeficienza, ha permesso di far sostenere ai *medicin-men* che l'HIV/AIDS è una malattia esistita da sempre e che può essere gestita con metodi tradizionali. L'argomento secondo cui l'AIDS «non costituisce qualcosa di nuovo, [ma] essa rappresenterebbe solamente il termine occidentale per descrivere una serie di affezioni da sempre presenti» (Quaranta 2006: 125) lascia un margine di azione a Nyembeke, il quale dichiara di non saper curare l'HIV/AIDS, ma di essere perfettamente in grado di curare le malattie e i disturbi che esistono da sempre nella sua terra.

Apparentemente, sembrerebbe di trovarsi di fronte a un argomento contraddittorio: come è possibile che il *mganga* dichiari di non sapere curare l'HIV/AIDS e tuttavia diagnostichi ed esegua il rito di cura dell'*uchimvi* anche a tutti coloro che sono affetti dalla sindrome da immunodeficienza? Si può rendere conto di questa contraddizione facendo riferimento al modello teorico di Arthur Kleinman sulla *disease*, *illness* e *sickness*. Secondo l'antropologo americano, come è noto, ogni cultura affronta le varie patologie su tre livelli diversi: professionale, familiare e sociale (Kleinman 2006: 9-10). Da ognuno di questi livelli è possibile ricavare dei Modelli Esplicativi (ME). Essi:

sono legati a sistemi specifici di conoscenza e di valori localizzati in differenti settori e sottosettori sociali del sistema medico. Per questo sono prodotti storici e sociopolitici. Le relazioni mediche [...] possono essere studiate e confrontate come transazioni tra differenti ME e tra sistemi cognitivi e le posizioni a cui sono connessi nella struttura sociale. A livello culturale, possiamo concepire queste transazioni tra differenti idiomi

coi quali separati settori del sistema medico esprimono la malattia come una rete psicoculturale di credenze e di esperienze. Non di rado, i ME si trovano in conflitto (*ibidem*: 13-14).

Ciò significa che i vari livelli culturali e sociali possono rispondere in modo diversificato ai bisogni che la difesa della salute impone. Inoltre, ai tre livelli di relazioni sociali da cui si ottengono i ME, Kleinman fa corrispondere tre diversi termini i quali hanno lo scopo di sottolineare la complessità del concetto di malattia. Il primo termine è *disease* (patologia). Esso è associato ai ME che fanno riferimento a figure professionali ed è caratterizzato dalle particolari teorie elaborate sulla causa della patologia e del suo trattamento. Spesso, tali teorie sono espresse attraverso un idioma tecnico proprio di figure specializzate. Il termine *illness*, o esperienza di malattia, fa generalmente riferimento ai ME elaborati a livello familiare e sociale ed è caratterizzato da un idioma non tecnico e abbastanza concreto in cui le spiegazioni eziologiche di una malattia e dei suoi problemi e impedimenti sono fornite dagli individui colpiti dalla patologia stessa, dai familiari e amici più prossimi o da individui legittimati, al livello sociale, a trattare le patologie. Con il termine *illness*, inoltre, vengono indicati i ME forniti da quelli che usualmente vengono definiti con i termini "curatore" o "*medicin-men*" che, pur avendo conoscenze e tecniche differenti rispetto agli altri componenti del gruppo, esprimono le nozioni in loro possesso utilizzando dei codici comunicativi condivisi dal gruppo di cui fanno parte. Infine, il termine *sickness* è da intendere come l'assetto di forme culturali e comportamentali volto alla difesa della salute psicofisica e che coinvolge non soltanto il personale che a vario titolo si occupa della cura dei disturbi o i pazienti, ma tutta la comunità (cfr. Kleinman 2006: 15-16).

Il caso qui presentato rientra all'interno di quello che Kleinman designerebbe come livello della *illness*. È evidente, infatti, come il ME fornito da Nyembeke sia fortemente legato non solo alla tradizione hehe, ma anche alla legittimazione del proprio ruolo all'interno della società di appartenenza. Sostanzialmente, il *mganga*, attribuendo all'HIV/AIDS le caratteristiche dell'*uchimvi*, non farebbe altro che ricondurre la malattia a schemi culturali che rendono la stessa un evento concreto e tangibile, dovuto non al "caso" (rapporti sessuali, trasmissione madre-figlio, trasfusioni ecc.), ma ad una precisa volontà di fare del male da parte di terzi («C'è un insetto che è stato messo da uomini per fare male ad altri uomini» o ancora «Ti prego *Nguluvi* che sei nel cielo, aiutami a togliere questo insetto che insieme al suo stregone vola sulle case per

fare male alle persone»³⁵.

Ritengo che rendere “concreta” la malattia, attraverso l’attribuzione di una forma, sia utile al paziente per rendere la patologia comprensibile e affrontabile tramite un processo di incorporazione. In questo processo il corpo non è soltanto prodotto biologico, ma anche un processo storico e culturale che viene plasmato dagli eventi, ma, allo stesso tempo, influenza il corso delle vicende (cfr. Merleau-Ponty 2003; Csordas 2003: 19-42). Come nota Csordas:

Se assumiamo che l’incorporazione sia una condizione esistenziale in cui il corpo è la fonte soggettiva e il terreno intersoggettivo dell’esperienza, dobbiamo allora riconoscere che gli studi inclusi sotto la rubrica “incorporazione” non riguardano il corpo in sé. Essi riguardano invece la cultura e l’esperienza, nella misura in cui queste possono essere comprese dal punto di vista dell’essere-nel-mondo corporeo (Csordas 2003:19).

Anche attraverso il rito di cura dell’*uchimvi*³⁶, il paziente fa esperienza di una realtà sconosciuta che, tramite l’intervento del *mganga*, comincia a essere definita e conosciuta grazie all’attribuzione di significati sia biofisiologici sia simbolici. In definitiva, la relazione *mganga*-paziente, nel caso dell’HIV/AIDS, presso i Wahehe è l’attribuzione di un senso ad un evento grave e temibile che mette in crisi l’*essere-nel-mondo* non solo dei soggetti sieropositivi, ma di tutta la comunità³⁷.

Note

* Il presente articolo è un estratto, riveduto e in parte modificato, della mia tesi di laurea specialistica in Antropologia Culturale ed Etnologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Palermo sul tema: *AIDS, rito e cultura fra i Wahehe della Tanzania* (a.a. 2009/2010, relatore Prof. Salvatore D’Onofrio). Questo lavoro è il frutto di una ricerca sul campo effettuata fra la fine di marzo e i primi di giugno del 2009. Nonostante la brevità, rispetto agli standard canonici del *fieldwork* antropologico, ritengo che il periodo di lavoro sul campo sia stato utile quanto meno per individuare alcuni aspetti concernenti la malattia e la cura presso i Wahehe. Tale processo di individuazione non sarebbe stato possibile senza il supporto della Onlus italiana Asantesana, che dal 2002 lavora nella regione di Iringa, e della gente del villaggio che con me ha voluto parlare, a volte, di questioni estremamente intime e delicate.

¹ In questo lavoro seguirò le regole dello swahili (lingua ufficiale della Tanzania correntemente parlata in tutto il Paese) per riferirmi agli appartenenti alla società in questione. Quindi per indicare un aspetto culturale o sociale utilizzerò il termine *hehe*, mentre per indicare una persona appartenente a questa etnia utilizzerò il termine swahili *Mhehe*, parola formata dal prefisso della prima classe *M-*, utilizzato per indicare un essere vivente al singolare, e dalla radice *-hehe*. Se le persone sono due o più utilizzerò il termine *Wahehe*, parola formata dal prefisso *Wa-*, utilizzato per indicare gli esseri viventi al plurale, e dalla radice *-hehe*. Il prefisso *Ki-*, infine, è utilizzato in swahili anche (ma non solo) per indicare le diverse lingue parlate; con il termine *Kihehe*, quindi indicherò la parlata dei Wahehe.

² Sulle migrazioni dei popoli bantu cfr. Ki-Zerbo 1977: 224-225.

³ Popolazione della Tanzania originaria dell’attuale regione di Mbeya.

⁴ Per maggiori informazioni sulla storia recente della Tanzania cfr. Ki-Zerbo 1977; Crema 1987.

⁵ Ritengo questo dato interessante dal momento che il glorioso passato militare dei Wahehe è ancora oggi tenuto in alta considerazione, come ho potuto riscontrare durante i colloqui con i miei informatori, tanto da paragonare l’attività del *mganga wa kinyeji*, e il coraggio con cui questi affronta le malattie e gli spiriti malvagi, all’attività e al coraggio dei soldati in battaglia (*infra*, nota 21).

⁶ Fra questi, particolare rilevanza hanno i riti per im-
petrare la pioggia. In questo caso gli anziani delle fami-
glie più importanti (nel caso in cui il rito sia svolto da
una o più comunità di villaggio) o il capo famiglia con i
suoi affini (nel caso in cui il rito sia eseguito da un solo
gruppo domestico) si riuniscono presso la tomba di un
antenato e sgozzano un capretto. Facendo colare il san-
gue sulla tomba essi chiedono la pioggia. Alla fine dei
canti con cui si ringraziano e si ricordano i nomi degli
antenati, i partecipanti al rito consumano la carne dell'a-
nimale sacrificato.

⁷ Tutte le informazioni sugli usi rituali dei Wahehe,
tranne che nei casi che andrò puntualmente segnalando,
sono tratte da Crema (1987).

⁸ Cfr. Crema 1987: 28-29, cui rimando anche per una
lista più dettagliata dei divieti che una donna incinta
deve rispettare.

⁹ A proposito di questo dio, Ernst Dammann scri-
veva: «Per quel che riguarda il *Nguluwi*, “maiale”, dei
Bena, degli Hehe e dei Safwa del Tanganyika, è opinabile
un originario totemismo. Può darsi piuttosto che *Ngulu-
vi* fosse il nome di un antenato, per esempio, di un capo
tribù, come è stato attestato per il *Nguluwe* dei Kinga e il
Nguruvi dei Safwa» (Dammann 1968: 37).

¹⁰ Il termine *lisoka/masoka* proviene dal kihehe e
sembra riferirsi in particolar modo agli spiriti degli an-
tenati; mentre il termine *shetani/mashetani* appartiene
allo swahili e viene utilizzato per indicare gli spiriti in
generale.

¹¹ Per quanto concerne le doppie esequie rinvio,
solo a titolo esemplificativo, al classico lavoro di Robert
Hertz (1970: 1-83) e quelli più recenti di Adriano Favole
(2003; 2007: 125-135).

¹² L'informazione mi è stata fornita dal sig. Kali S., Mhehe
di sessantacinque anni, residente nel villaggio di Nzih.

¹³ A proposito della possibilità o meno di ballare que-
sta danza è bene precisare che gli uomini, generalmente
all'età di 14-16 anni possono provare a danzarla. Se il
ragazzo è giudicato capace di effettuare la *njuga* allora
potrà farlo ad ogni funerale a cui prenderà parte, ma se
non è capace la prima volta gli sarà preclusa la possibilità
di danzare in ogni altra occasione. Non mi sono chiari,
allo stadio attuale della ricerca, i criteri secondo i qua-
li viene giudicata la capacità di un ragazzo di ballare o
meno la *njuga*.

¹⁴ L'ipotesi della trasmissione di potenza è conferma-
ta, oltre che da alcuni informatori come il sig. Kindole
L., *mwenyekiti* (letteralmente “presidente”. Si tratta di

una carica politica che ha responsabilità di governo su
una circoscrizione formata in genere da due o tre villaggi
attigui) di Nzih, anche dal fatto che le stoffe sostituisco-
no le code di mucca, utilizzate in passato. Queste ultime
rappresentano un simbolo di potere in molte culture
africane (cfr. Bonhomme 2003: 63-68).

¹⁵ Qui e nelle pagine seguenti mi baserò sulla defini-
zione di medicina di Tullio Seppilli, secondo il quale con
tale termine «possiamo sostanzialmente intendere, in
ogni contesto storico-sociale, l'assetto delle forme cultu-
rali, comportamentali ed organizzative concernenti [...] la
difesa della salute e dell'equilibrio psichico» (Seppilli
2008: 623). Con i termini medicina tradizionale, indiche-
rò, quindi, tutto quel complesso di pratiche e conoscen-
ze di cui scrive Seppilli e che affondano le loro radici
nella cultura propria dei Wahehe; invece con i termini
medicina ufficiale mi riferirò alle conoscenze e alle prati-
che proprie della scienza medica di origine occidentale.

¹⁶ È preferibile, in questo caso, utilizzare il termine
Mungu, che rimanda all'idea di Essere Supremo, piut-
tosto che il termine *Nguluwi*, legato invece al dio tradi-
zionale hehe. Questo perché anche i Wahehe che hanno
una religione diversa da quella tradizionale ritengono
che i disturbi che esporrò di seguito siano inviati dall'Es-
sere Supremo indipendentemente dal credo di apparte-
nenza di ogni singolo individuo.

¹⁷ Con il termine *uchawi* (“stregoneria”) i Wahehe
indicano generalmente un concetto astratto e generico
inerente all'attività del *mchawi* (“stregone”), mentre con
il termine *uchimvi* (“malocchio”, “jettatura”) viene indi-
cata un'azione “magica” che ha lo scopo di colpire una
o più persone.

¹⁸ Il villaggio si trova a circa 30 km da Iringa, il capo-
luogo del distretto, e a 12 km da Kalenga, l'antico quar-
tier generale di Mkwawa, in direzione nord-ovest.

¹⁹ Tutte le notizie relative all'attività del *mganga wa
kienyeji*, dove non specificato, sono state fornite dal Si-
gnor Nyembeke, *mganga* del villaggio di Nzih nel corso
di due lunghi incontri.

²⁰ In questo caso il mandante della *uchawi* è spesso
identificato con un parente, un amico o, comunque, una
persona molto vicina alla vittima del *mchawi*, secondo
dei meccanismi presenti in diversi luoghi, fra i quali, per
esempio, la Sicilia. Come nota infatti Elsa Guggino: «In-
sistente è [...] l'indicazione dell'insieme sociale prossi-
mo alla vita dei protagonisti, dei parenti in primo luogo
e poi del vicinato, come mandanti delle fatture o di qua-
lunque maleficio. [...] Il maleficio ha sempre profonde
ragioni rintracciate nell'immediato microcosmo econo-
mico e sociale» (Guggino 1993: 19).

²¹ Ritengo estremamente interessante il paragone dell'attività del *mganga* con quella del soldato dal momento che, insieme ad altri che si vedranno in seguito, è un elemento presente all'interno del fenomeno dello sciamanismo. Come scrive Michel Perrin, infatti: «Les chamanes peuvent être impliqués dans deux sortes de guerres: les “guerres invisibles” ou les guerres réelles, les deux pouvant être liées. Les premières reflètent une conception propre à certains peuples selon laquelle les infortunes, ou bien des substances nécessaires à la perpétuation de la société, proviennent de groupes ennemis. Le chamane se comporte alors en guerrier face aux autres chamanes afin d'assurer la survie du groupe» (Perrin 1995: 75).

²² Anche l'obbligo da parte di un terapeuta di aiutare un paziente sotto l'insistenza di un essere ultraterreno è attestato in diverse parti del mondo. Come nota, nuovamente, Guggino (1993: 75): «è luogo nelle storie dei maghi insistere nella richiesta da parte degli esseri di esercitare la professione dando alla “virtù” la possibilità di esprimersi».

²³ È estremamente difficile, per un non iniziato e che per di più ha soggiornato per un breve periodo sul campo come il sottoscritto, venire a conoscenza delle piante utilizzate nella preparazione delle medicine. Per una lista di esse abbastanza dettagliata cfr. Walsh-Moyer 2002.

²⁴ È possibile paragonare queste crisi psicofisiche ad altri fenomeni molto simili attestati in svariati contesti etnologici. Solo per fare qualche esempio cfr. De Martino 1961: 59-87; Low 1985: 187-196.

²⁵ È nota, anche in Africa, la pratica di relegare i soggetti con disturbi psichici in luoghi nascosti o lontani dai centri abitati per evitare che lo spirito maligno, che provoca la malattia, colpisca tutta la comunità (cfr. Petrarca 2008: 129-156).

²⁶ Per quanto concerne il simbolismo dell'albero o dei grandi massi, come nota Mircea Eliade: «[Si tratta di una vera e propria] [...] comunicazione fra le zone cosmiche [...] resa possibile dalla struttura stessa dell'Universo che [...] viene concepito, nel suo insieme, come ripartito in tre piani – Cielo, Terra e Inferni – collegati fra loro da un asse centrale» (Eliade 1988: 283, 290-298). Il motivo, che lo stesso Eliade definisce della “Montagna Cosmica” nel caso dei grandi massi, o dell' “Albero della vita” nel caso dei baobab, è diffuso in diverse parti del mondo: dall'area asiatica centro-orientale e settentrionale all'area nord-amerindiana, e poi, ancora, dall'area di antica influenza germanica e celtica al sud-Europa (cfr. Buttitta 2006: 16-21; Id. 2008: 29-60). Fra i Nuer del Sudan, al tempo in cui Edward E. Evans-Pritchard condusse le sue ricerche, non è casuale che fosse possibile ve-

dere «l'albero sotto il quale venne al mondo l'umanità» (Evans-Pritchard 2002: 60). Oppure fra i Grassfields: «Le pietre rappresentano veri e propri templi, ricettacoli di potere cui il *fon* [sovrano locale] si rivolge al fine di attingere la forza necessaria per tenere unito il regno» (Quaranta 2006: 99).

²⁷ I canti riportati sono stati eseguiti dal *mganga wa kienyeji* Nyembeke in kihehe. La traduzione è stata effettuata in due fasi: la prima fase ha riguardato una traduzione dal kihehe allo swahili operata da Lazaro Kindole e, in un secondo momento, la traduzione dallo swahili all'italiano è stata effettuata da Chiara Gagliardo.

²⁸ Per una più ampia trattazione dei meccanismi di comprensione dei disturbi psicofisici che si innescano durante i riti di cura sciamanici rinvio al libro di Severi (2004).

²⁹ È interessante notare a tal proposito come l'antenato eponimo Mkwawa sia considerato dai Wabebe, oltre che come un grande *mtwa* e condottiero militare, anche un eccezionale stregone dotato di poteri straordinari quali, per esempio, quello di attraversare le pareti, di essere invisibile e, ovviamente, quello di essere capace di volare.

³⁰ Come nota Mircea Eliade: «Nel periodo dell'iniziazione il futuro sciamano deve imparare la lingua segreta che userà durante le sedute per comunicare con gli spiriti e gli animali-spiriti. Questa lingua segreta l'apprende da un maestro, ovvero con mezzi propri, cioè direttamente dagli “spiriti”» (Eliade 1988: 118). La “lingua segreta” è attestata in area euro-asiatica fra i Lapponi, gli Ostiachi, i Ciukci, gli Yakuti e i Tungusi (cfr. *ivi*). In area amerindiana si può citare, solo a titolo di esempio e senza nessuna pretesa di completezza, il famoso caso dei canti kuna utilizzati per aiutare le donne durante i parti difficili (cfr. Lévi-Strauss 1990: 210-229), oppure quello degli Sharanahua del Brasile su cui Pierre Déléage scrive: «*Les chants coshoiti commencent invariablement par une série de formules jugées incompréhensibles. Tandis que les non chamanes en ignorent complètement le sens, les chamanes (ou les quasi-chamanes) ne proposent qu'une glose générale: ces lignes affirment que c'est bien l'anaconda qui chante, et non la personne du chamane*» (Déléage 2005: 350). Per passare all'area europea basterà qui ricordare gli importanti lavori di Elsa Guggino in cui i vari maghi, maghe o *intervano soliato* utilizzano lingue incomprensibili o dichiarano di essere capaci di parlare qualunque lingua esistente al mondo (cfr. Guggino 1993: 73-78). In area africana, infine, sempre a titolo di esempio, possono essere ricordati i Pigmei Semang presso cui «durante la seduta lo *bala* [...] parla con i Chenoi (spiriti celesti) nella loro lingua; ma pretende di aver tutto dimenticato non appena esce dalla capanna ove si

svolgono i riti» (Eliade 1988: 118) o il caso degli Azande, studiati da Edward E. Evans-Pritchard, il quale notava che: «Dopo una danza frenetica [gli anti-stregoni] rivelano segreti o profezie con la voce di un medium che vede e sente qualcosa dall'esterno. Questi messaggi psichici li emettono con frasi sconnesse, spesso in una filza di parole distinte, grammaticalmente slegate, con una voce trasognata e lontana. Si esprimono con difficoltà, come se parlassero nel sonno» (Evans-Pritchard 1976: 215). La "lingua segreta" è uno degli aspetti, in sostanza, che si registra con una diffusione planetaria in questo tipo di tecniche terapeutiche.

³¹ Uso qui il termine "incisioni" o, come in seguito, "ferite" piuttosto che "scarificazioni" dal momento che queste ultime hanno in aggiunta al carattere purificatorio anche un intento ornamentale che manca nel caso qui presentato.

³² Cfr. Héritier 2006: 95; Lombardi Satriani 1989: 387-431.

³³ Su cui, punti di riferimento ancora validi sono i lavori di Mircea Eliade (1946: 5-52; 1988). Sulla questione della presenza o meno di fenomeni sciamanici in Africa rinvio a: Juillerat (1977: 117-121); De Heusch (1971: 226-244); Hell (1999). Sul dibattito intorno allo sciamanismo più in generale rinvio a: Perrin (1995); Lapassade (1997); Scarduelli (2007); Saggiaro (2010).

³⁴ Questo tipo di sciamanismo è presente, oltre che fra i Wahehe dove il *mganga* è posseduto dai suoi *masbetani* che lo hanno "chiamato" e gli hanno insegnato tutte le medicine, anche, per esempio, presso la "società iniziatica" Bwete Misoko del Gabon dove gli spiriti-guida si impossessano degli adepti durante il complesso rito di ingresso alla società (Bonhomme 2003: 340-350). A proposito del legame fra lo sciamano e, nel caso qui analizzato, *medicine-man*, e lo spirito-guida o divinità è interessante sottolineare come ogni anno Nyembeke, fra la fine di ottobre e le prime settimane di novembre, organizza un rito di ringraziamento a *Nguluvi* a cui prendono parte i pazienti curati durante l'anno precedente.

³⁵ Quello di ricondurre la sindrome da immunodeficienza a schemi culturali conosciuti è una pratica nota in diversi contesti africani. Presso i Wahehe di Djombe (città situata a circa quaranta chilometri da Iringa) l'HIV/AIDS è assimilata, in alcuni casi, all'*ugandaganda* (lett. "la malattia che fa dimagrire"). Come ha spiegato una informatrice sieropositiva originaria di quella città ma residente a Nzihhi da alcuni anni, tale malattia è da sempre presente all'interno della comunità in questione e colpisce soprattutto i bambini. In questo modo il dato che fa scattare il meccanismo di assimilazione dell'HIV/AIDS all'*ugandaganda* è il calo di peso tipico di entrambe le pa-

tologie. Sull'assimilazione della sindrome da immunodeficienza acquisita ad alcune malattie locali in altre parti dell'Africa cfr., oltre al già citato Quaranta (2006), anche Dozon-Vidal (1995) e Vidal (2004 e 2007).

³⁶ Molto brevemente accenno al fatto che altri momenti fondamentali del processo di incorporazione sono l'incontro con il personale sanitario degli ospedali che si occupano di curare i soggetti sieropositivi e il confronto con i membri sia sieropositivi che sieronegativi della società, rispettivamente collocabili, secondo la terminologia di Kleinman nell'ambito della *disease* e della *sickness*. Nel primo caso il paziente, attraverso la relazione con il personale sanitario e la creazione dei ME forniti da quest'ultimo, impara a convivere con la malattia e a conoscerla, oltre che dal punto di vista strettamente simbolico, anche dal punto di vista biofisiologico. Nel caso, invece, della *sickness* il paziente, attraverso la relazione con il resto della società di cui fa parte, riceve e allo stesso tempo crea dei ME della malattia mutuati sia dalla tradizione (per esempio gli usi matrimoniali o il rapporto con gli antenati) sia dalle nuove istanze della modernità che mette in discussione, per esempio, proprio gli usi matrimoniali. Altri ME, collocabili al livello della *sickness*, sono quelli creati dal rapporto dei soggetti sieropositivi con altri soggetti nella stessa condizione durante gli incontri nei PTC (*Post Test Club*).

³⁷ Secondo Thomas J. Csordas "l'essere-nel-mondo" «è quell'esperienza corporea fondamentale in cui il corpo non è un oggetto, ma un soggetto, e in cui l'incorporazione è, innanzi tutto, la condizione in virtù della quale possiamo avere degli oggetti – ossia possiamo costruire una struttura oggettuale della realtà» (Csordas 2003: 24). Sulla definizione di senso utilizzata in questo contributo vedi il saggio di Antonino Buttitta (1996: 44-62, in part. p. 62).

Bibliografia

- AA. VV.
2008 *Ugass country progress report Tanzania Mainland. Reporting period January 2006-December 2007* TACAIDS Tanzania Commission for AIDS, http://tanzania.go.tz/hiv_aids.html.
- Bellagamba A.
1991a "Curare nella tradizione. L'arte medica locale fra i Wahehe della zona di Iringa", in *Africa*, n. I: 55-73.
1991b "La causalità della malattia nella cultura hehe (Tanzania)", in *Africa*, n. IV: 542-563.

- Bonhomme J.
2003 *Le miroir et le crâne. Le parcours rituel Bwete Miso (Gabon)*, tesi di dottorato in antropologia dell'EHESS, Parigi.
- Buttitta A.
1996 *Dei segni e dei miti. Introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta I. E.
2006 *Feste dell'alloro in Sicilia*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo.
2008 *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi, Roma.
- Caillois R.
1988 *I demoni meridiani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Crema E.
1987 *Wabebe. Un popolo bantu*, EMI Edizioni Missionarie Italiane, Bologna.
- Csordas T. J.
2003 "Incorporazione e fenomenologia culturale", in Fabietti U. (a cura di), *Annuario Antropologia. Corpi*, n. 3, Meltemi, Roma: 19-42.
- Dammann E.
1968 *Religioni africane*, Il Saggiatore, Milano.
- De Heusch L.
1971 "Possession et chamanisme", in *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, Paris: 226-244.
- De Martino E.
1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Déléage J. P.
2005 *Le chamanisme sharanabua. Enquête sur l'apprentissage et l'epistemologie d'un rituel*, tesi di dottorato in antropologia dell'EHESS, Parigi.
- Dozon J. P., Vidal L. (eds.)
1995 *Les sciences sociales face au sida. Cas africains autour de l'exemple ivoirien*, ORSTOM Éditions, Parigi.
- Edgeton R. B., Winans E. V.
1964 "Hehe magical justice", in *American Anthropologist*, vol. LXVI, n. IV: 745-764.
- Eliade M.
1946 "Le problème du chamanisme", in *Revue de l'histoire des religions*, vol. CXXXI, n. I-III: 5-52.
1988 *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma.
- Evans-Pritchard E. E.
1975 *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Franco Angeli Editore, Milano.
1976 *Stregoneria, Oracoli e Magia fra gli Azande*, Franco Angeli, Milano.
- Favole A.
2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.
2007 "Robert Hertz e i Dayak Ngaju del Borneo, un secolo dopo", in *Studi Tanatologici*, n. II: 125-135.
- Foucault M.
1969 *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Einaudi, Torino.
- Good B. J.
2006 "Il cuore del problema. La semantica della malattia in Iran", in *Quaranta* 2006b: 31-74.
- Guggino E.
1993 *Il corpo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo.
- Hell B.
1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Flammarion, Paris.
- Héritier F.
2006 *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Editori Laterza, Bari-Roma.
- Hertz R.
1970 "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", in *Sociologie religieuse et folklore*, Presses Universitaires de France, Paris: 1-83.
- Juillerat B.
1977 "'Folie', possession et chamanisme en Nouvelle-Guinée. Introduction", in *Journal de la Société des océanistes*, vol. XXXIII, n. LVI-LVII: 117-121.
- Ki-Zerbo J.
1977 *Storia dell'Africa nera. Un continente tra preistoria e il futuro*, Einaudi, Torino.
- Kimambo I. N., Temu A. J. (a cura di)
1997 *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam.
- Kleinman A.
2006 "Alcuni concetti e un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali", in *Quaranta* (a cura di), 2006b: 5-30.

- Lapassade G.
1997 *Dallo sciamano al raver. Saggio sulla transe*, Urra-Apogeo, Milano.
- Letcher O.
1918 "Notes on the South-Western Area of "German" East Africa", in *The Geographical Journal*, vol. LI, n. III: 164-172.
- Lévi-Strauss C.
2008 *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano.
- Lombardi Satriani M. L.
1989 *Il ponte di San Giacomo*, Sellerio, Palermo.
- Low S. M.
1985 "Embodied metaphors: nerves as lived experience", in *Social Science and Medicine*, vol. XXI: 187-196.
- Müller K. E.
2001 *Sciamanismo. Guaritori, Spiriti, Rituali*, Bollati Boringhieri. Torino.
- Mumford W. B.
1934 "The Hehe-Bena-Sangu Peoples of East Africa", in *American Anthropologist*, vol. XXXVI, n. II: 203-222.
- Pallotti A. (a cura di)
2009 "Introduzione", in *Afriche e Orienti. AIDS, povertà e democrazia in Africa*, anno XI, n. I: 4-7.
- Perrin M.
1995 *Le chamanisme*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Petrarca V.
2008 *I pazzi di Grégoire*, Sellerio, Palermo.
- Quaranta I.
2006a *Corpo, potere e malattia. Antropologia e Aids nei Grassfields*, Meltemi, Roma.
2006b (a cura di) *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina, Milano.
- Redmayne A.
1968 "Mkwawa and hehe wars", in *The Journal of African History*, vol. IX, n. III: 409-436.
1980 "Chikanga: un indovino africano di fama internazionale", in Douglas M. (a cura di), *La Stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino: 145-171.
- Roberts A.
1997 "Political change in the nineteenth century", in Kimambo I. N., Temu A. J. (eds.), *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam: 57-84.
- Saggiaro A. (a cura di)
2010 *Sciamani e Sciamanesimi*, Carocci, Roma.
- Scarduelli P.
2007 *Sciamani, stregoni, sacerdoti. Uno studio antropologico dei rituali*, Sellerio, Palermo.
- Seppilli T.
2008 *Scritti di antropologia culturale. La festa, la protezione magica, il potere*, Olschki, Firenze.
- Severi C.
2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Einaudi, Torino.
- Sutton J. E. G.
1997 "The peopling of Tanzania", in Kimambo I. N., Temu A. J. (eds.), *A History of Tanzania*, Historical Association of Tanzania, Dar es Salaam: 1-13.
- Vidal L.
1995 "L'anthropologie, la recherche et l'intervention sur le sida: enjeux méthodologiques d'une rencontre", in *Bulletin de l'APAD. Les sciences sociales et l'expertise en développement*, n. XIII: 5-27.
2004 *Ritualités, santé et sida en Afrique. Pour une anthropologie du singulier*, Karthala, Parigi.
- Walsh M. T., Moyer D. C. (eds.)
2002 *Hebe Botanical Dictionary*, Natural Resources Institute University of Greenwich-Wildlife Conservation Society, New York, Iringa.

Alessandro Mancuso

Concezioni dei luoghi e figure dell'alterità: il mare tra i Wayuu

Parte seconda¹

1. Il mare nelle storie sul 'tempo delle origini'

Presso i Wayuu, la concezione del mare come ambiente meno 'colonizzabile' e 'addomesticabile' rispetto alla terra emerge prepotentemente nelle storie sul 'tempo delle origini'; di esse è protagonista *Maléiwa*, la figura di demiurgo e di 'eroe culturale' cui, come prima si è visto (cfr. Mancuso 2009-2010: 88), è attribuita la 'fabbricazione' dei primi Wayuu e la loro suddivisione in 'clan'. Quest'ultimo episodio è spesso inserito dai narratori all'interno di una storia più ampia sulle gesta compiute da questo personaggio *in illo tempore*, dalle quali avrebbe avuto origine l'assetto attuale del mondo.

Di questa storia sono state documentate versioni diverse (cfr. Perrin 1979: 170-189; 1997 [1976]: 86-98; Paz Ipuana 1972: 29-39; Pimienta Prieto 1998; Chacin 2003: 25-30; Mujica Rojas s.d.: 1-6; 14-16) per numero e ordine degli episodi e per l'identità di alcuni dei personaggi che vi appaiono. Ai fini del presente argomento, non affronterò il complesso problema di come spiegare i rapporti fra queste varianti, e mi limiterò a riassumere alcuni degli episodi che si trovano sia nella maggioranza delle versioni pubblicate che in quelle da me registrate.

L'episodio iniziale, relativo agli eventi che portano al concepimento e alla nascita di *Maléiwa*² e dei suoi fratelli (uno o due) è quello che presenta il maggior numero di varianti. La loro madre - chiamata da alcuni dei narratori con lo stesso nome di una pianta arborea, in genere identificata con il 'guamacho' (*Pereskia guamacho*; in wayuunaiki è chiamata sia *siichi* che *mokochirra*), - viene fecondata in maniera 'prodigiosa' da un uomo-stella associato alla stagione invernale fredda. L'uomo-stella e la donna-pianta non hanno infatti vere e proprie relazioni sessuali, e la fecondazione è la conseguenza di un semplice contatto epidermico tra i due durante una danza o (come si specifica in alcune varianti) di una rugiada fredda con cui il primo bagna la seconda³. La donna inizia a peregrinare per varie terre. Durante il suo cammino, i figli che porta in grembo le parlano, chiedendole ripetutamente di raccogliere vari tipi di rami, fra cui quello di

koushot (*cordia alba*; spagnolo: 'caujaro') per fabbricare le frecce con cui in futuro cacceranno. Uno dei rami entra negli occhi della donna che resta accecata. Arrabbiata, si colpisce il ventre, ottenendo che i figli tacciano. Successivamente, giunge nella terra dove gli uomini-giaguaro⁴, che si trovano in quel momento fuori a caccia, hanno la loro dimora. L'anziana madre di questi ultimi (che è identificata da diversi dei narratori con *Walit*, il formichiere), la avverte del pericolo che corre e la nasconde sotto dei tessuti, ma al loro ritorno gli uomini-giaguaro sentono il suo odore, simile a quello di un melone, e la divorano. Da alcuni dei residui da loro sputati nascono *Maléiwa* e i suoi fratelli, che all'inizio hanno le dimensioni di un lombrico. Essi sono allevati e cresciuti dalla madre degli uomini-giaguaro ed apprendono a cacciare. Rispetto ai fratelli, *Maléiwa* appare però rachitico, essendo inoltre - come sottolineato in più di una delle versioni che ho registrato - *masásai*, ossia con le gambe atrofizzate. Nondimeno, egli ben presto manifesta i suoi poteri soprannaturali ottenendo un costante successo nella caccia, anche quando gli stessi uomini-giaguaro non riescono a ottenere delle buone prede. Un giorno *Maléiwa* e i suoi fratelli, che hanno l'abitudine di rubare i meloni che crescono nell'orto di *Mouwa*, la colomba, vengono sorpresi da questa. Con l'intenzione di insultarli, *Mouwa* rivela loro come sono nati. Venuto a conoscenza delle circostanze della sua nascita, *Maléiwa* decide di vendicarsi degli uccisori della madre. Uccide pertanto la madre degli uomini-giaguaro, la fa a pezzi e con le sue carni prepara uno stufato. Grazie ai suoi poteri, assume poi le sembianze dell'anziana per trarre in inganno gli uomini-giaguaro, ai quali, quando ritornano dalla caccia, dà da mangiare la propria madre. Masticando la carne, gli essi sentono una voce che proviene dai loro denti e li avverte che stanno mangiando la loro madre. Ne nasce un violento scontro che oppone *Maléiwa* e i suoi fratelli agli uomini-giaguaro, alla fine del quale, dopo molte vicissitudini, questi ultimi sono cacciati ai margini del territorio dei Wayuu, e assumono la loro forma animale.

Molti narratori fanno seguire a questo episodio

altre storie. Quelle più comunemente raccontate sono tre, in un ordine che può variare. Uno è il già citato racconto di *Maléiwa* che crea e infonde vita ai primi Wayuu plasmandoli dall'argilla e, successivamente, li riparte in clan matrilineari (*eirruku*), dona loro alcuni beni (fra cui, il bestiame) e li invia nelle differenti terre associate a ogni clan (cfr. Mancuso 2009-2010: 88). Un altro episodio è quello in cui egli incontra, presso la località di *Wotkasainrü*, in Alta Guajira, una donna primigenia dalla vagina dentata: *Wolunka*. Considerando che ciò costituisca un impedimento alle unioni sessuali e alla procreazione dei Wayuu, *Maléiwa* approfitta di un momento di distrazione di *Wolunka* che si sta bagnando in uno stagno, e scocca una freccia che, colpendola, infrange i denti della sua vagina. Diverse specie di uccelli arrivano allora a bagnarsi nell'acqua insanguinata, acquistando così il piumaggio rosso che ora li caratterizza. Alcuni narratori aggiungono che i denti della vagina di *Wolunka* sono oggi i denti posseduti dai pesci anch'essi accorsi, e che quelli che li hanno più affilati, come lo squalo (*piyui*) e il barracuda (*walepa*), sono quelli che *in illo tempore* arrivarono per primi.

Questi due episodi possono essere preceduti o seguiti da un'altra storia, in cui *Maléiwa* entra in conflitto e si affronta con *Palaa*, il mare, identificato con una donna dotata di poteri straordinari. La versione di quest'episodio pubblicata da Perrin è la seguente:

Maléiwa si diresse verso il mare.
Incontrò una donna che filava il cotone.
Volle toccarla, carezzarla ...
Ma la donna protestò. Lo minacciò: - Resta quieto. Altrimenti ti colpirò.
Maléiwa posò le mani su di lei.
- *Hóuu! Hóuu!... Hóuu!...*
La donna era il mare.
Si distese sulla terra
E cercò di annegare *Maléiwa*.
Egli fuggì davanti a lei ...
Ma il mare continuava ad avanzare.
Maléiwa si arrampicò sulla cima della montagna *Iitujulu* [nome di una cima della catena montuosa della Makuira, in Alta Guajira].
Il mare avanzava sempre, stava per sommergerlo ...
Ma improvvisamente, la montagna *Iitujulu* si sollevò.
Si sollevò, si sollevò.
Maléiwa salì fino in cima.
Era diventata una montagna immensa.
Il mare si arrestò infine estenuato.
Ma ricopriva tutta la terra.
Maléiwa rifletté, non voleva rimanere là.
Aveva con sé delle frecce di legno di *kousbot*.
Ne fece un'asta e un perno.
Strofinando l'asta tra le palme delle mani, e soffiando,

Maléiwa fece un fuoco. Raccolse la legna e delle pietre nere, lisce e molto dure, e le gettò nel fuoco.

Quando le pietre furono calde, ne spinse una con il piede, in direzione dell'alta Guajira, che era lì accanto. Prese una fionda e lanciò le altre più lontano, una a nord, una a sud, una a ovest.

- *Kaoo! Kaoo!*

Gridava il mare fuggendo.

Il mondo riapparve, il mare si seccò.

Si fermò dove ora è la riva ... (1997: 95-96).

Secondo Guerra (2005: 64), *Palaa* rappresenta un equivalente, nelle storie sul 'tempo delle origini', di *Pulowi*, che ne può essere considerata la personificazione attuale. A conferma di questa osservazione, in una delle versioni che ho registrato, la donna-mare è significativamente identificata con *Pulowi*:

Il *Maléiwa masásai* [incapace di camminare] si innamorò di *Pulowi* (*numurajün Pulowi*).

Ella tesseva amache, ed egli le disse: 'insegnami come si fa'. Nel frattempo, cercava di sedurla.

Il mare era allora rinchiuso in un vaso (*julaa*).

Egli cercò di afferrarla per violentarla (*ataiija*).

Allora ella ruppe il recipiente (*amuchi*), e così il mare si versò.

Il *masásai* allora formava montagne, ma le onde del mare arrivavano fino alla loro sommità.

Il mare veniva dietro a lui, e lui correva e creava montagne. Fino a che creò una montagna grandissima, quella che oggi è la Sierra Nevada di Santa Marta [massiccio montuoso che si trova immediatamente a ovest della penisola della Guajira], egli stava lassù e il mare lo circondava.

Camminando in cima alla montagna, egli raccoglieva *kousbot* per accendere un fuoco.

Lo accese, e intanto fabbricava delle corde con gli steli. Trovò un amo (*julirra*), era una collana (*kakuna*) da cui ricavò un amo.

Lo tirò e pescò un barracuda.

Il barracuda aveva i denti della donna [*Wolunka*] che lui aveva ferito.

Egli arrostì e mangiò il barracuda.

'Che farò con il mare che mi circonda?'

Prese una pietra incandescente dal fuoco e la buttò nell'acqua.

Subito dopo, il livello dell'acqua andò abbassandosi, e si sentiva un rumore di bolle.

'Questo è il rimedio (*shiale payálaka siipula* [*paya'la*: 'essere efficace per curare una malattia, o per risolvere un problema', cfr. Jusayu e Olza Zubiri 1988: 163]).

Egli continuò a tirare le pietre nell'acqua, e l'acqua si abbassò ancora un poco.

Per questo, il mare oggi ci circonda.

Pulowi mandò i pellicani per vedere se egli era morto o era ancora vivo.

Con il gesto della mano egli li fermava, e per questo oggi i pellicani rimasero nel mare e abitano lì (Retra Epinayu, 20/1/2005).

A differenza dei racconti in cui è *Pulowi* a volere sedurre i cacciatori e i pescatori, in questo episodio è la donna-mare/*Pulowi* a essere oggetto di un tentativo di seduzione 'violenta', a cui reagisce invadendo la terraferma. *Maléiwa* riesce sì a scongiurare che il mare inondi per sempre tutta la terra, ma il confine segnato dalla linea di costa che ristabilisce grazie al 'potere' dei suoi atti resta, rispetto alla delimitazione degli spazi 'appropriabili' e 'addomesticabili' da parte dei Wayuu, invalicabile.

Il carattere di minaccia annesso a tutto ciò che al mare è associato e dal mare proviene è evidente in una variante di questo episodio. Raccontandomi la storia delle gesta di *Maléiwa*, il narratore l'ha inserita, al posto dell'episodio che lo oppone alla donna-mare, tra l'episodio in cui egli, con i suoi fratelli, sfida e sconfigge gli uomini-giaguaro, e quello che lo oppone a *Wolunka*. In questa variante, *Maléiwa* è associato all'origine di gravi malattie:

Dopo di ciò, *Maléiwa* andò con i suoi fratelli fino alla montagna di *Kamaichi* [nome di un promontorio chiamato in castigliano 'Cabo della Vela'] e diede loro degli ami. L'esca era una collana (*kakuna*) di *amurruleya* [tipo di minerale, non identificato].

'Andate a pescare e tirateli, arrivate fino a *Jiwonnee* [nome di un picco montuoso della catena della Makuira, in Alta Guajira].

Andarono lì, e non pescarono nulla.

'Che avete fatto? Come è andata?', disse loro.

'Non abbiamo pescato niente (*nojotsbi jimejün*)'.

'Datemi la lenza, proverò io'.

Prese la lenza e la lanciò. Immediatamente pescò qualcosa.

Egli era salito in cima alla montagna di *Kamaichi*, proprio di fronte al mare, si era seduto là.

Tutti loro iniziarono a tirare su la lenza e issarono il pesce, si chiamava *amáitkana*.

Il *pulasbi* lo squamò e disse: queste saranno le malattie (*nachirrayatka*) dei miei discendenti (*taikéyu*).

La bava (*nuluerra*) sarà *maiü* [amebiasi, diarrea con pus e flemma];

il sangue (*nüsha*) sarà l'insonnia dei miei discendenti, cioè la diarrea con sangue (*eita ishá*);

le squame (*suttai*) più grandi saranno il vaiolo (*pirru-wairu*), quelle più piccole il morbillo (*sarampiuna*).

Così fece con tutte le parti del pesce (*nükorrolo jimekai süpushuwa*).

Maléiwa tagliò un albero, fece un palo con il tronco, lo piantò nel suolo e vi fissò le lische (*nimsba*), in modo che puntassero in tutte le direzioni.

'Queste saranno le malattie dei miei discendenti, esisteranno in tutta la terra (*süpapuna mmaka*)'.

Queste malattie sono quelle che si chiamano *yolujatün*. (Carlos Epieyu, 22/01/2005).

Come ho verificato scorrendo una lista di nomi in wayuunaiki di specie marine fornitami da un altro pescatore, il termine *amaitkana* è impiegato per designare una specie di pesce di notevoli dimensioni (può raggiungere i 2,5 metri di lunghezza e un peso di più di un quintale) chiamato 'sabalo grande' nello spagnolo locale, (nome scientifico: *Megalops Atlanticus*). Non sono riuscito a individuare una ragione per cui sia proprio questa specie, e non altre, ad essere qui associata all'origine delle malattie. Viceversa, non appare casuale che in questa variante l'altura montuosa da cui *Maléiwa* 'pesca' le malattie sia proprio quella di *Kamaichi*. Secondo le concezioni cosmologiche tradizionali, questo è infatti il luogo da cui le anime dei morti lascerebbero la terraferma per viaggiare, in direzione nord-est, verso *Jepirra*, la 'terra dei morti', rappresentata spesso come un'isola situata in mezzo al mare (cfr. Perrin 1997: 139): arrivando lì, i morti diventano *yoluja*, letteralmente 'ombre' (cfr. Jusay e Olza Zubiri 1988: 78). In questo senso, appare significativo che alla fine dell'episodio le malattie menzionate (cfr. Perrin 1982: 65; 73-74) siano raggruppate dal narratore sotto una medesima tipologia: esse sono le malattie *yolujatün*, termine che vuol dire 'essere stato colpito da uno *yoluja*' (cfr. *ivi*: 53; Perrin 2001: 214; Jusay e Olza Zubiri 1988: 197), ossia dallo spirito di un morto.

Questo episodio si presenta dunque come una 'trasformazione' di quello del conflitto tra questi e la donna-mare. Un elemento comune alle tre versioni che ho riportato è la seguente sequenza di eventi: *Maléiwa* ascende a una cima montuosa; da questa posizione getta in mare degli oggetti (versione pubblicata da Perrin: pietre arroventate; versione da me registrata in cui la donna-mare è *Pulowi*: amo ricavato da una collana più pietre arroventate; versione che ha per tema l'origine delle malattie: amo ricavato da una collana); al contatto con il mare, questi oggetti hanno un effetto 'prodigioso': quello (nelle prime due versioni) di fare ritirare il mare che stava per sommergere tutta la terra, oppure, nell'ultima, quello di portare all'invasione delle malattie che sulla terra affliggono i Wayuu. In queste storie, anche quando non sembra collegato direttamente alla figura di *Pulowi*, il mare appare dunque associato al dominio della morte e della malattia.

2. Il mare come luogo di provenienza dello straniero

Per i Wayuu, il mare rappresenta anche il luogo da cui sono arrivati gli *alijuna*, gli stranieri di

origine europea. Ho già ricordato come molte delle varianti dell'episodio in cui *Maléiwa* ripartisce i primi Wayuu in clan e assegna loro il bestiame facciano riferimento all' 'origine' delle diseguglianze di ricchezza materiale esistenti tanto all'interno alla società indigena quanto fra 'non indigeni' (*alijuna*) e Wayuu. Mentre nel primo caso queste diseguglianze sono semplicemente attribuite alla diversità degli 'strumenti' che *Maléiwa* distribuì agli indigeni (il bestiame ai pastori, che per questo oggi sono 'ricchi', gli attrezzi di pesca e di caccia a quelli che oggi sono poveri), le diseguglianze tra *alijuna* e Wayuu sono fatte derivare dalla scarsa prontezza con cui questi ultimi rispondono a una richiesta fatta dal demiurgo (cfr. Perrin 1979: 185-187; 1997: 194-5), o dalla differente abilità dimostrata nell'uso di determinati 'mezzi di produzione', come le imbarcazioni a motore (cfr. Mancuso 2009-2010: 88).

Allo stesso tempo, l'*alijuna* è assimilato piuttosto a figure non propriamente 'umane', e in particolare ai *wanülü* (cfr. Perrin 1988: 131; 1989; 1997: 193-195). Nelle narrazioni relative a incontri con questi 'spiriti predatori', una delle forme con cui essi sono considerati manifestarsi è infatti quella di un *alijuna*; inoltre, diversi *outsü* intervistati da Perrin affermavano che fra i *wanülü* che fungevano da loro 'spiriti ausiliari' ve ne erano molti di origine 'straniera' (Perrin 2001: 251-254). Lo stesso Perrin spiega così questa associazione:

i *wanülü* appartengono al mondo *pulasü*, al 'mondo altro' associato a tutto il potere delle *Pulowi* e del soprannaturale. Come i *wanülü*, lo straniero bianco appartiene a un altro mondo. Egli non è un vero essere umano, un Wayuu e, i Guajiro lo dicono frequentemente, i bianchi sono *pulasü*. [... Essi] condividono con i *wanülü* una posizione ambivalente. Possono stare dalla parte dello spirito ausiliare dello sciamano, del buon *wanülü*, o dalla parte del *wanülü* che, con le sue frecce, causa la morte (Perrin 1989: 51).

La rappresentazione dello 'straniero' in termini di ambivalenza e di presenza funesta si riscontra anche in un racconto da me registrato che ha per tema la storia di una relazione tra una donna 'straniera' (*alijuna*), venuta dal mare, e un Wayuu:

Chiania è la stessa *Pulowi*, ciò che è *alijuna*.
Un giorno arrivò a *Masichi*, sulla costa, in Alta Guajira. Allora lì vi erano case come quelle in cui abitiamo noi, e la gente si alimentava di tartarughe marine.
Arrivò presso un giovane, con un'imbarcazione simile a un motoscafo.
I Wayuu la aiutarono ad ormeggiare il motoscafo, di fronte alla riva.
Nell'imbarcazione vi erano due donne, due sorelle.

La minore (*shimirrua*), quella che avrebbe fatto del giovane wayuu il proprio marito, scese e restò lì.
Sua sorella se ne andò verso nord-est (*Wüinpümüin*) e arrivò in una località chiamata *Jouktaipana* ('luogo del vento').

Questa è terra di *Pulowi*, c'è una montagna, là lei tessava amache.

La sorella minore restò a *Masichi*. Aveva un gomitollo di filo, e lo tirava lontano, a circa quattro braccia dalla riva. Poi correva sulla riva e aspettava che il mare glielo riportasse. Poi, di nuovo lo lanciava.

Giocava così, questo era il suo passatempo, il gomitollo era *pulasbi*.

Questo lo faceva giorno dopo giorno.

Chiania era *alijuna*, però sapeva parlare *wayuunaiki*. Non era completamente *alijuna*, ma era *pulasü*.

Continuava a giocare, giorno dopo giorno.

Un giorno un giovane wayuu arrivò sulla riva dove lei stava giocando e si mise a guardare ciò che faceva.

Anche lei cominciò a guardarlo e lo corteggiava, lo corteggiava, però, nel mentre, continuava a giocare, giocava tutto il tempo, solo di notte se ne andava a dormire. Continuarono a vedersi e lei diventò sua moglie.

Stavano bene insieme, già lei era come una wayuu, si comportava come una wayuu tutto il tempo, non come una *alijuna*, parlava in *wayuunaiki*, si lavava con il sapone [sostanza estratta da alcuni vegetali] che utilizzavano i Wayuu.

Però, il tempo passava, e lei, anche se era sua moglie, non cucinava, non le veniva mai fame, trascorrevano tutto il tempo giocando con il gomitollo sulla spiaggia, poi di notte andavano a dormire.

I primi tempi, il Wayuu non diceva niente: 'che posso fare con mia moglie che non cucina per me?'

Lei era pigra, stava per diventare wayuu.

Un giorno, lui le tolse dalle mani il suo giocattolo e glielo nascose.

Lei si mise a piangere e non la smetteva più.

'Ora me lo riprendo', decise di fare un maleficio (*shiajün kasa mojusü*).

Una notte, dopo che avevano fatto l'amore, prese il seme dell'uomo e lo tostò (*shitujün*).

Il seme divenne secco, ridotto in polvere.

Lei lo sparse sul sentiero dove vi erano le case dei Wayuu.

Cominciarono a incendiarsi e i Wayuu morirono, anche quello che era suo marito.

Questa fu la storia di *Chiania* (José Epieyu, Kalekalemana, 18/5/2000).

Nonostante il suo argomento sia a prima vista ben diverso tanto da quello dei racconti sulla contrapposizione tra *Maléiwa* e la donna/*Pulowi* di mare, che da quelli sugli incontri tra questa e i pescatori wayuu (cfr. Mancuso 2009-2010: 91-92), questa narrazione riprende e rielabora dagli uni e

dagli altri alcuni elementi. Non solo la donna *alijuna* viene esplicitamente accostata a *Pulowi*, ma sia lei che sua sorella sono associate, in maniera diversa, al filare e al tessere, cioè alle attività in cui è impegnata la donna-mare/*Pulowi* quando viene incontrata da *Maléiwa*. Al pari di quanto accade nei racconti sugli incontri tra i pescatori wayuu e *Pulowi*, tra la 'straniera' e il giovane wayuu si instaura una relazione che si rivela ambivalente: anche *Chiania* fa innamorare di lei il Wayuu che la incontra, ma successivamente ne provoca la morte.

In questa narrazione, tuttavia, è la donna straniera/*Pulowi* ad arrivare e a soggiornare nella 'terra' dei Wayuu, all'inverso, quindi, della situazione generalmente presentata nei racconti sulle relazioni tra i pescatori wayuu e le *Pulowi* 'signore' degli animali marini. A questo fatto, la narrazione sembra collegare la possibilità di una 'inversione di tendenza' nel processo di 'attrazione' e di trasformazione della condizione 'ontologica' dei soggetti coinvolti nella relazione: mentre *Pulowi*, facendo soggiornare presso di sé i pescatori, tende a farli diventare esseri del 'mondo altro' associato alla morte, *Chiania*, risiedendo presso lo spazio 'domestico' in cui i Wayuu abitano, inizia a 'diventare wayuu', processo di cui il racconto sottolinea il collegamento con l'apprendimento della lingua indigena. Nondimeno, questo processo non solo non giunge a compimento, ma ha un esito catastrofico per gli esseri umani: la donna annienta il proprio marito e gli altri Wayuu.

In un saggio pubblicato nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso (ma scritto un decennio prima), Benson Saler (1988: 120) sosteneva che, al tempo della sua ricerca sul campo, la vita sociale e politica dei Wayuu presentava molti dei caratteri di ciò che Sally Falk Moore chiama 'campo sociale semi-autonomo', ossia di un campo sociale che

can generate rules and customs and symbols internally, but that it is also vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded. The semi-autonomous field has rule making capacities, and the means to induce or coerce compliance; but it is simultaneously set in a larger social matrix which can, and does, affect and invade it, sometimes at the invitation of persons inside it, sometimes at its own instance (Falk Moore 2000 [1978]: 55).

La diffusione, già nel secolo XVIII, delle unioni matrimoniali fra donne wayuu e uomini non indigeni (in genere commercianti che in questo modo potevano risiedere e spostarsi all'interno della penisola della Guajira correndo meno rischi per la loro sicurezza) si presta, almeno in parte, a questa chiave di lettura delle strategie di 'indigenizzazio-

ne' (Sahlins 1999) con cui la popolazione locale ha storicamente reagito alla presenza straniera nel proprio territorio. Soprattutto fin quando le donne, in seguito al matrimonio, non lasciano la terra sulla quale il loro gruppo di parentela ha titolarità di diritti, i figli di queste unioni sono infatti considerati wayuu, in virtù della regola matrilineare di affiliazione al gruppo, la quale, a sua volta, viene legittimata dall'idea che un essere umano abbia la stessa 'carne' (*eirruku*) di sua madre e dei suoi parenti uterini prossimi (cfr. Goulet 1981: 135-171). Sono viceversa molto più rare, anche oggi, le unioni matrimoniali del tipo di quella rappresentata nella narrazione che ho riportato, cioè tra uomini indigeni e donne non indigene, i cui figli, in base all'ideologia matrilineare, non sarebbero considerati wayuu.

Va tuttavia rilevato che oltre a dipendere dall'ascendenza familiare, 'essere wayuu' vuol dire seguire il 'costume, modo di vita' wayuu (*süküoitpa wayuu*) in quanto distinto da quello degli *alijuna*, dei non indigeni. Per definire questo 'confine etnico' tra due 'modi di essere', i Wayuu possono fare riferimento ai tratti somatici, alla lingua parlata, al tipo di alimentazione e di vestiario, alle attività di sussistenza svolte, al luogo in cui si abita, al modo di risoluzione di dispute o conflitti, a quello di effettuare i riti funebri, e così via. Da questo punto di vista, si ritiene che uno straniero possa, almeno in parte, 'diventare wayuu' se, oltre a sposare una persona indigena, assume alcune delle caratteristiche associate al 'costume wayuu': parlare il wayuunaiki, mangiare cibi considerati parte dell'alimentazione 'tradizionale' dei Wayuu, apportare dei beni in occasione delle obbligazioni sociali che il gruppo di parentela del proprio coniuge può essere chiamato ad assolvere.

D'altra parte, oggi, un numero crescente di individui che in base alla loro filiazione sono considerati wayuu, possono non esibire qualcuno o la maggior parte dei tratti associati al 'costume wayuu' (per esempio perché si è vissuti in città o non si parla più il wayuunaiki). Questa condizione è frequentemente interpretata, all'interno della popolazione indigena, come un 'diventare *alijuna*' (cfr. Perrin 1989: 41-42; Mancuso 2008: 272-282). Questo processo è visto in termini complessivamente negativi:

I figli dei Wayuu vanno a scuola ora, [...] sono diventati *alijuna* (*alijunaipa*), sono cambiati (*awanajasü*), prima pascolavano le capre, le mucche, i cavalli. [...] in passato i Wayuu possedevano cavalli, tessuti, amache e mule. Le ragazze, quando diventavano signorine, si sottoponevano al rituale di reclusione, non conoscevano il mondo di fuori. Se arrivava un *alijuna*, semplicemente si avvicinavano alla porta, ma non uscivano dalla casa. Ora invece le ragazze vanno a scuola, sono

alijuna. [...] Il Wayuu del passato era più ricco, lo ricevevano e lo rispettavano, in cambio adesso è diventato *alijuna (alijunain)*; per esempio [...] mangia riso e non usa più il cavallo. Queste non sono usanze dei Wayuu, ma degli *alijuna* (Papun Epinayu, Piulachon, circa 80 anni, 20 e 29/2/2000 e 16/4/2001).

Oggi i Wayuu indossano pantaloni e non vogliono più portare i loro indumenti. Questo vuol dire che vogliono assumere i tratti dell'*alijuna (eitaweshi alijuna)*, diventare *alijuna (alijunesht)*, imitarli (*asbatushht*), si credono *alijuna (alijunain)* (Miguel Aguilar Pushaina, Chispana, circa 60 anni, 19/2/2001).

I Wayuu oggi sono diventati *alijuna (alijunaipa)*, perché la terra è cambiata, in passato si mangiava il cuore del *parrulü* [specie di cactus: *cactus caesus*; spagnolo: 'pichibel'], io no, perché ero figlia di gente ricca (Maria Josefa Epieyu, circa 80 anni, Tocaromana, 17/4/2001).

La storia della relazione tra la *Pulowi/alijuna* arrivata dal mare e i Wayuu riflette il modo ambivalente con cui gli indigeni guardano alla loro relazione con i non indigeni. Sembra quasi che l'avvio di un processo di 'familiarizzazione' e di 'assimilazione' della donna straniera alle condizioni di esistenza wayuu porti a uno stravolgimento delle modalità con cui, nella maggior parte delle storie che riguardano *Pulowi*, avvengono le transazioni e gli scambi tra esseri umani ed entità soprannaturali: qui infatti è assente ogni cenno agli animali del mare che sono sotto la sua signoria e controllo, elemento invece che ricorre costantemente nei racconti in cui essa 'riceve' chi li vorrebbe pescare. Inoltre, la decisione della donna *alijuna/Pulowi* di restare a vivere presso i Wayuu contrasta con quella della sorella maggiore, che continua il suo viaggio e va a vivere altrove. Come la donna-mare/*Pulowi* che 'resiste' alle *avances* di *Maléiwa*, questa sorella maggiore è presentata come un'abile tessitrice, ossia svolge un'attività che secondo i Wayuu, produce beni di prestigio (in particolare le amache) e, dunque, è fonte di ricchezza. La donna protagonista della storia, invece, sembra non trarre altro profitto dal gomito di tessuto che possiede, se non quello del piacere di un gioco 'improduttivo'. Questa caratteristica appare non solo in contrasto con il modo in cui gli *alijuna* sono rappresentati nelle storie della ripartizione originaria dell'umanità, in cui essi sono contrapposti ai Wayuu proprio per la loro maggiore abilità in tutte quelle attività reputate fonte di ricchezza; essa è anche anomala rispetto alle rappresentazioni della donna wayuu, che insistono sulle sue virtù di laboriosità domestica, di cui la tessitura è considerata una delle principali espressioni. In

questo racconto, la donna straniera sembra accentuare le sue caratteristiche di improduttività per la vita degli indigeni proprio con il procedere del suo 'diventare wayuu': essa non cucina mai per suo marito, e quando alla fine lo fa, non è per alimentarlo, ma per annientare sia lui sia ogni possibilità di una loro prole 'wayuu'.

L'esito catastrofico cui approda questa storia, sembra alludere all'idea secondo cui gli *alijuna*, gli stranieri di origine europea arrivati dal mare, continuano a costituire un genere di alterità con cui è particolarmente difficile instaurare dei rapporti sociali di reciprocità. In questo senso, gli *alijuna* sono messi in rapporto, per affinità e differenza, con quell'altra figura dell'altro da sé rappresentata da *Pulowi*. Ma, a differenza di quanto avviene in questa storia, in quelle che hanno per tema le relazioni tra le *Pulowi* di mare e i pescatori, nonostante il pericolo di morte che esse implicano, la possibilità che queste siano indotte a 'rilasciare' i propri animali è comunque contemplata. Anche nella storia dell'antagonismo fra la donna-mare/*Pulowi* e *Maléiwa*, questi fallisce quando vuole, per così dire, che il mare entri a far parte dei propri 'domini', ma ottiene nondimeno che la linea di costa segni una sorta di confine tra il mondo 'domestico' per gli esseri umani, e il 'mondo altro'. Nella variante in cui *Maléiwa* 'pesca' le malattie, questa soluzione di compromesso sembra già più incerta: le malattie, 'venute dal mare', si diffondono sulla terra degli esseri umani. Infine, la storia della *Pulowi* donna straniera arrivata dal mare, dipinge una situazione in cui, con la crescente diffusione della presenza dei non indigeni negli spazi della propria vita domestica e nel proprio territorio, il mantenersi dentro questi confini non è più sufficiente a scongiurare i pericoli di morte associati al 'mondo altro': gli *alijuna* infatti, come scrive anche Perrin (1997: 206), portano spesso con sé queste minacce.

3. L'origine marina del bestiame

L'insieme delle specie animali cacciate o pescate fa parte della categoria degli animali 'selvatici', chiamati dai Wayuu *uchii*. Bisogna però precisare che in determinati contesti di discorso, questo termine viene impiegato per riferirsi in particolare alla classe degli uccelli⁵. Gli animali per cui il termine *uchii* non viene mai utilizzato sono viceversa tutti quelli considerati 'domestici': la mucca, il cavallo, il mulo, l'asino, la capra, la pecora, il cane, la gallina; come già detto, i Wayuu li raggruppano sotto il termine *mürrüt* o *mürülu* (Perrin 1987a: 6). Inoltre, per riferirsi a essi si utilizzano anche i termini *amülüün* o *amünüün* il cui impiego è però sempre

seguito dal nome del possessore di questi animali⁶. Oltre che con il verbo *arrulewa*, 'raccolgere, incitare o condurre il bestiame', è probabile che da un punto di vista morfologico *mürüt* sia imparentato anche, in maniera più diretta, con il verbo *amürraja*, 'fare innamorare, corteggiare' (Jusayu e Olza Zubiri 1988: 41). Se si accetta questa ipotesi le relazioni di seduzione (per gli uomini) e di sottomissione (per le donne) che sono dette instaurarsi fra i Wayuu e le entità del 'mondo altro' (tra cui in primo luogo la stessa *Pulowi*) equivalgono a un processo di 'addomesticamento' dei primi da parte delle seconde, il cui completamento, guardato da un punto di vista 'umano', coincide con la morte.

L'idea secondo cui, in passato 'quando la terra era misteriosa (*pulasü*)', gli animali selvatici (*uchii*) erano esseri umani (*wayuu*) è, ancora oggi, assai comune tra i Wayuu; questa indistinzione (*papushiwasü*) originaria è considerata 'riattualizzarsi' nel momento in cui gli esseri umani 'passano' nel 'mondo altro'. Un discorso simile non viene invece fatto per i *mürüt*. Nei racconti sull'origine della ripartizione degli esseri umani da parte di *Maléiwa*, il bestiame appare semplicemente come un bene che egli dona ai Wayuu, distribuendolo a ciascuno degli *eirruku*, i gruppi di discendenza in cui egli li ha suddivisi. In altri termini, in seguito all'introduzione della pastorizia, gli animali domestici sono divenuti una sorta di 'equivalente di valore' (Descola 2001: 113) degli esseri umani, sia perché il loro possesso è associato allo status sociale degli individui, sia perché la conclusione di alleanze matrimoniali e la composizione di dispute avviene tramite trasferimenti di bestiame (Saler 1985, Picon 1996). A differenza degli animali selvatici, gli animali domestici e, in particolare, il bestiame, intrattengono dunque con i Wayuu una relazione di tipo 'metonimico'.

A questo modo di concepire i rapporti tra esseri umani, animali selvatici e animali domestici, è collegata l'idea che nel 'mondo altro' gli animali da preda possano assumere le sembianze sia degli esseri umani (*wayuu*) che del bestiame (*mürüt*). Come si è visto (Mancuso 2009-2010: 91-92), nella cosmologia tradizionale wayuu la selvaggina, le piante selvatiche e la fauna marina stanno in un rapporto particolare con la figura di *Pulowi*. Esse sono infatti considerate una sua 'proprietà' (*sükorrolo*). Inoltre questi esseri viventi, 'selvatici' per i Wayuu, sono i suoi 'animali domestici', i suoi *mürüt*. Questo modo di rappresentare tale rapporto non consiste semplicemente nell'impiego di un'analogia, ma è parte di un' 'ontologia prospettivista' (Viveiros de Castro 1998; AA.VV. 2007), in cui gli esseri viventi sono suscettibili di assumere sembianze diverse che dipendono dal 'punto di vista' dal quale vengono 'guardate', che, nel caso in questione, può essere

quello di un 'predatore' o quello di un padrone di 'animali domestici'.

I racconti sull'incontro dei cacciatori con *Pulowi* (cfr. Mancuso 2009-2010: 94), in cui si descrive come la selvaggina, nelle terre da lei dominate, assuma la forma di esseri umani o di bestiame⁷, hanno un diretto corrispettivo nelle storie, «frequentemente menzionate dai pescatori di diverse comunità costiere» (Guerra 2005: 65), di pescatori che, cacciando in mare le testuggini, dopo averle arpionate, sono da queste trascinati in mare aperto o sul fondo del mare. Qui arrivano nella dimora di *Pulowi*. In questi ambienti, le testuggini marine sono dette assumere le sembianze di mucche. I pescatori vengono trattati e alimentati bene, ma infine, mossi dalla nostalgia, ritornano sulla terraferma dai propri familiari, portando una ricca pesca. Un giorno, al rivelare il loro 'segreto', muoiono immediatamente (cfr. Perrin, Wilbert e Simoneau, a cura di, 1986: 501-514; Jusayu 1986: 43-54; Guerra 2005: 64-65). Eccone un esempio da me registrato, in cui lo sviluppo narrativo è accompagnato da commenti esplicativi:

Si racconta che la tartaruga marina (*sawainru* [nome scientifico: *Chelonia mydas*]) avesse trascinato dei pescatori wayuu verso oriente (*wüinpümüin*).

Essa apparteneva a *Pulowi* (*sükorrolo pulowi*).

I Wayuu restarono immersi nel mare, fu *Pulowi* che li sommerse nel mare.

A loro il mare appariva come se fosse terraferma (*tü palaaka müsü sain mma*),

era come se fossero arrivati in un luogo come questo dove sto ora.

La donna li insediò nella parte posteriore della sua casa. Essi osservarono che vi era molto bestiame, vacche, cavalli, asini,

l'asino era *juna* [*Epinephelus itajara*, una specie di grossa cernia; nome spagnolo locale: 'mero guasa'], i cavalli erano il *wouwou* [altra specie di tartaruga marina, nome spagnolo: 'caguama' o 'gogo'; corrisponde probabilmente a *Lepidochelys olivacea*].

Per i Wayuu, gli animali che si trovavano vicino la casa di *Pulowi* erano bestiame (*mürüt*).

La casa era bella e grandissima, lo squalo (*piyui*) era un cane, i delfini (*chichunaka*) i suoi maiali e gli altri pesci (*jimeka*) erano pecore e capre, i gamberi (*jisot*) erano le pecore e gli altri pesci erano le capre, a causa di *Pulowi* (*sütuma tü pulowi*).

Lì era come la terra. [...]

Pulowi ha il suo dominio (*kapulain*) lì nel mare, tutti i pesci che vivono nel mare sono le sue greggi (*kamünüin*) [k- è un prefisso che indica possesso].

I gamberi e tutti i pesci che si trovano nelle lagune e nel mare sono animali di *Pulowi*.

Per lei (*sümüin*), gli animali selvatici (*uchii*) sono capre,

cavalli, vacche, galline, maiali, per lei tutti i pesci sono gli animali domestici (*mürrüt*) che si trovano fuori (*anouipa*) dall'acqua.

Quando io ero giovane, i Wayuu potevano morire quando pescavano i gamberi, ve n'era una gran quantità.

Così successe a una sorella minore di mia moglie.

Perché *Pulowi* si adirava (*arrülasü*) per la confusione di tutta la gente che veniva a pescare. (Carlos Chieta Epieyu, 1 luglio 2002).

A differenza di quanto avviene per gli animali terrestri, dove l'equivalenza 'animali selvatici = animali domestici di *Pulowi*' è limitata alla selvaggina, (essa non si applica, per esempio, né agli *uchü* per eccellenza, gli uccelli, né ai felini carnivori, considerati dei predatori potenziali degli esseri umani)⁸, essa si estende all'insieme degli animali che vivono sotto la superficie del mare. In questo altro brano da me registrato, questa concezione è presentata con ricchezza di dettagli:

Pulowi è la padrona degli animali (*sükorrole uchüka palaa pulowi*), della tartaruga, dello squalo. Il mare è il suo territorio (*saanainka paalaka*, letteralmente: 'il mare è il cuore dei luoghi in cui risiede'). Tutto quello che c'è nel mare lei lo ordina, lo dirige (*alujatawain*). Gli squali sono i suoi cani, fanno parte del gregge di *Pulowi* (*sümünüin pulowi*). Lo squalo fa la guardia (*süluwatain süchirrua*) ai greggi di *Pulowi*, ai pesci (*jimeka*); egli controlla (*anajüin*) quelli che entrano, pascola (*arrülejaka*) gli animali di *Pulowi*. *L'iyolosok* [grossa specie di cetaceo; nome scientifico non identificato], questa è la cavalcatura (*shejeena*) di *Pulowi* (Yaco Uriana, Guasima, 26/6/2002; 18/01/2005).

Un tipo di 'prospettivismo ontologico' analogo, ma configurato in maniera più complessa, si registra anche nel modo di parlare delle specie (in particolare le pecore e le mucche) che costituiscono il bestiame. Le concezioni che tendono ad assimilarlo a un 'bene' fonte di ricchezza convivono infatti con l'idea, ancora oggi di notevole diffusione presso i Wayuu, secondo cui esso avrebbe un'origine marina; da questa 'provenienza' deriverebbe una certa 'instabilità' di sembianze e di comportamento che caratterizzerebbe questo genere di animali. Come nota Guerra,

La costruzione del mare come luogo è per i pescatori wayuu intimamente legata alle trasformazioni storiche nelle attività di sussistenza di origine preispanica, come la caccia e la pesca, investite di un alto valore simbolico [...]. Ad esse si è aggiunta, negli ultimi secoli, la pastorizia di animali introdotti in Guajira dagli europei nel secolo XVI, la quale ha comportato l'esigenza di

incorporare questi nuovi esseri nell'universo sociale e simbolico della popolazione indigena che se ne appropriava (Guerra 2005: 62).

A questo proposito, Perrin (1987a, 1987b, 1988b, 1997) ha argomentato che, da un punto di vista simbolico, il bestiame sarebbe venuto a occupare una posizione intermedia rispetto alle opposizioni categoriali da cui sarebbe 'strutturato' il 'sistema di pensiero tradizionale' wayuu. Come si è visto, secondo lo studioso questo sistema di opposizioni sarebbe compendiato dai ruoli e dalle proprietà che nella narrativa orale sono associate alla coppia costituita da *Pulowi* e da *Juyá* ('Pioggia', visto come personaggio mitico). Rispetto a un «sistema dominante» di organizzazione del pensiero che avrebbe informato le «rappresentazioni tradizionali» (Perrin 1988: 121) della realtà prima dell'arrivo degli Europei, le specie di cui si compone il bestiame avrebbero costituito una 'novità' da un duplice punto di vista: sia perché introdotte nel territorio dei Wayuu solo in seguito a questo 'evento', che perché divenute termine di una relazione con l'animale non più basata sulla predazione ma sulla domesticazione. Impiegando un lessico di stampo strutturalista, Perrin sostiene che gli animali domestici «partecipano nello stesso tempo della natura e della cultura» (1997: 192); per questo

[i Wayuu li] considerano esseri ambivalenti. In quanto animali, li associano spontaneamente a *Pulowi*, che i miti descrivono come una ricca proprietaria di selvaggina e di bestiame (suggerendo allo stesso tempo una continuità tra caccia e pastorizia: il pastore mantiene un debito verso il mondo soprannaturale [*supernature*], simile a quello del cacciatore nei confronti della signora della selvaggina; sebbene ne sia proprietario, non può dominare il bestiame senza restrizioni). Tuttavia gli animali domestici sono ugualmente accostati a Pioggia che garantisce la loro prosperità assicurando la ricchezza dei pascoli di cui si nutrono. D'altronde *Juyá* è considerato montare un magnifico cavallo (Perrin 1988: 123-124).

Allo stesso Perrin dobbiamo la prima documentazione di un genere di racconto il cui tema è l'«attrazione» esercitata su un gregge di pecore 'domestiche' da parte di pecore 'selvatiche' di provenienza marina. Eccone un riassunto: un pastore porta a pascolare le sue pecore vicino la spiaggia. Una notte, dopo una pioggia abbondante, le pecore prendono un altro cammino che le fa arrivare alla spiaggia. Quando le va a riprendere e a raccogliere, il pastore le vede lottare con pecore molto più grandi, emerse dal mare. Prima dell'alba le pecore 'marine' rientrano nel mare e la maggior parte delle altre pecore le

segue. Esse vengono inghiottite dal mare (cfr. Perrin 1987a: 8-9 per la versione integrale).

Secondo lo stesso studioso, questo racconto si presta a una lettura complessa. Le pecore marine si presentano come esseri *pulasü*, implicitamente associati a *Pulowi*. D'altronde il fatto che le pecore del pastore le seguano, attratte e inghiottite dal mare, 'provverebbe', secondo lo stesso narratore del racconto, la loro origine 'autoctona', ossia wayuu: se fossero state di origine 'straniera', *alijuna*, non avrebbero subito questa forza d'attrazione (*ivi*: 11). Inoltre, questa narrazione «ricalcata sul modello tradizionale delle storie di cacciatori eccessivi, suggerisce ai pastori [wayuu] che, sebbene addomesticati, gli animali non appartengono mai completamente agli uomini» (*ibidem*). Secondo Perrin la provenienza dal mare e l'attrazione che esso esercita sulle pecore, costituirebbero tuttavia un elemento che le collega proprio agli *alijuna*, agli stranieri di cui la memoria storica descrive l'«emersione» da quella stessa direzione e ambiente (*ivi*: 12).

Nel 1990, Guerra ha pubblicato alcune narrazioni orali in cui si racconta di come alcune rocce esistenti in una località costiera della Guajira, chiamata Pájala, fossero delle vacche che, in un passato non meglio precisato, ogni notte uscivano dal mare a pascolare sulla terra. Sorprese dall'arrivo del giorno, restarono 'pietrificate' dando origine a quelle rocce. Riporto di seguito il testo di quella più lunga e completa:

Conosci le tartarughe di Pájala?
Sono delle grandi rocce vicino a un torrente.
Sono vacche di *Pulowi* che sono state imprigionate sulla terra.
In passato, tutto il bestiame di *Pulowi*
Veniva a pascolare sulla terraferma,
e si trasformava in mucche.
Le tartarughe erano vacche grandi e belle
che pascolavano di notte.
Di mattina ritornavano nelle praterie del mare.
Di giorno erano grandi tartarughe che nuotavano.
Una mattina le vacche di *Pulowi* non poterono tornare,
il sole le sorprese mentre venivano dal torrente di Pájala verso la spiaggia
e restarono tramutate per sempre in rocce bianche.
Restano lì come ricordo di quando il bestiame di *Pulowi*
pascolava durante la notte sulla terraferma
e il giorno tornava nel mare (narratore: Rafael Pana Uriana, in Guerra 1991: 186-187).

Anche in questo racconto è presente la concezione prospettivista secondo cui gli esseri che in mare hanno le sembianze di tartarughe marine sono gli stessi che sulla terraferma hanno sembianze di vacche. In esso, come in quello che mette in

scena la 'forza d'attrazione' delle pecore di *Pulowi* sulle pecore che formano parte dei greggi degli esseri umani, la questione del controllo, dominio e assoggettamento di questi animali resta aperta: se in quello pubblicato da Perrin, le pecore del pastore scompaiono in mare, qui le vacche di *Pulowi* sono alla fine sottratte alla sua influenza, restando pietrificate, condizione che, nel contesto in questione, può essere interpretata come perdita di uno status di essere senziente.

Nel corso della mia ricerca, ho incontrato più volte questa idea dell'origine marina del bestiame:

Il bestiame (*mürrüt*) è uscito dal mare (*shirrokoje tü palaaka*).

Raccontano che un giorno, nel passato, il cavallo (*amá*) e le vacche (*paa*) arrivarono sulla riva per mangiare fuori (*anouipamüin*);

non avevano l'aspetto di tartarughe marine quelli che arrivarono lì, ma di bestiame.

'Andiamo a rinchiuderli in un recinto', dissero i Wayuu. Chiusero l'entrata del recinto.

Così successe con le vacche, uscirono dal mare.

Sulla terra si trasformarono in rocce (*ipasü*), là in Alta Guajira, oltre Walirajut.

Questo luogo si chiama Pájala, gli *alijuna* lo chiamano Carizal.

Lì sono restate accovacciate, trasformate in rocce.

Le vacche sono uscite dal mare.

Anche le pecore (*annetka* [termine derivato dallo spagnolo 'carnero']) sono venute fuori dal mare.

Il luogo dove questo è successo si chiama Jouktaipana.

Vi è una specie di grotta da cui esse uscivano dal mare per mangiare di notte.

Per questo le pecore se ne vanno di notte e i padroni non le trovano,

perché sono venute dal mare, sono animali di *Pulowi*.

Tutto il bestiame è emerso dal mare (Carlos 'Chieta' Epieyu, 10 marzo 2002).

I *mürrüt* provengono dal mare (*shirrokoje palaa*).

Le pecore, le vacche, gli asini (*puliku* [termine derivato dallo spagnolo 'borrico']), la ricchezza vengono dal mare (*tü washirrü shirrokü palaa*).

Lì risiedono in un luogo che è come una savana (*anouí*), è un luogo solitario, appartato.

A volte questi animali escono sulla terra, sono di colore scuro, a volte bianchi, dorati, possono essere di tre colori,

i cavalli sono degli stessi colori di quelli che si vedono nella savana.

Essi vengono fuori circa alle due di notte, o alle dieci.

Se qualcuno vuole rinchiuderli, costruisce un recinto, ed essi non riescono più a uscire.

Da lì sono capaci di uscire solamente i maschi, perché essi sono capaci di guidarsi per proprio conto (*laüla*),

saltano lasciando le femmine dentro.

Le pecore appartengono a *Pulowi* (*sükorrolo pulowi*), vengono dal mare.

Esse vennero fuori da lì e i Wayuu se ne impadronirono (*sükorrot*).

Gli anziani dicono che anche le vacche sono venute fuori dal mare (*juittüsü shirrokü palaa*).

A Carrizal vi sono delle rocce che assomigliano (*ayatsü*: 'essere eguale di forma') a delle vacche, però, se ti avvicini sono rocce.

Un *alijuna* che viveva lì vicino, sentiva il muggito di un toro e si domandava: "Che sarà? Lo catturerò un giorno e l'altro".

Li vedeva in gruppi (*kottüin*), andavano a pascolare fuori dall'acqua (*cbajaka anouipa*).

Così ne catturò alcuni.

Quelle che rimasero (*saamulain*: 'eccedenti'), furono trasformate in vacche.

Lo stesso accadde con il manato [*Trichecus manatus*, in wayuunaiki: *manach*].

All'arrivo dell'alba quelle che non riuscirono a scappare si trasformarono in pietre, sembrano vacche accovacciate (*süikkala*), lo stesso successe con quelle che catturarono. (Yaco Uriana, 18/1/2005)

Le vacche sono uscite dal mare (*shirrokoje palaa*).

Lì in Alta Guajira si vede da lontano qualcosa che pare simile a delle vacche.

Furono sorprese dallo spuntare del giorno.

Si vedono lì accovacciate in gruppo.

Uscivano sempre di notte a pascolare nella pianura.

Le vacche, quando mangiano molto, si sdraiano e così facevano loro.

Si alzavano prima che si facesse giorno, perché il loro pascolo era lontano dal mare.

Un giorno, albeggiò quando ancora erano in cammino (*ayuka saü*).

Si trasformarono in rocce e così sono restate (*ipalasiü sümaka*).

Per questo quelle rocce da lontano sembrano vacche (*musü kasain paa watta*).

Anche le pecore provengono dal mare (Teodoro Wouriyu, circa 70 anni, Kamuchasain, 3/2/2005).

In un altro brano, il narratore inserisce il tema dell'origine marina delle pecore in una storia che è chiaramente una rielaborazione dell'episodio del conflitto tra *Maléiwa* e la donna-mare/*Pulowi*:

Mio padre Kashitala Ipuana diceva che le pecore sono venute dal mare.

Secondo gli anziani wayuu, le pecore hanno avuto origine dal mare (*tü shikika tü annetka ejetiün shia shirroküjekat palaa mushi*),

in un passato remoto, quando la terra era misteriosa (*sümaiwa main, pulaiwa mma*).

A quei tempi il mare era grandissimo,

l'unica cosa che emergeva era la montagna Epits [altra altura della penisola della Guajira, chiamata in spagnolo 'Cerro de la Teta'].

Allora i Wayuu che si trovavano sulla cima della montagna presero una fionda (*junaya*) grande.

Vi collocarono una pietra che si trovava lì.

'Che sarà di noi?', dissero.

Impressero slancio alla pietra e la lanciarono molto lontano.

Cadde in mare.

Allora il mare cominciò a ritirarsi, ed emerse di nuovo la riva, verdeggianti,

là dove cadde la pietra, vicino Musichi.

Allora iniziarono a vedere un'ombra (*shiyolojoka*) nel mare.

Erano le pecore, iniziarono a uscire sulla riva, venivano a pascolare lì.

I Wayuu dicono che le pecore si sono originate dal mare (*shirroküjein tü palaa shiki tü annetka namaka na wayuuka*).

Per questo, ora quando piove nelle savane della Bassa Guajira (*wopümüinka anouí*),

le pecore se ne vanno verso oriente (*wüinpümüin*), perché vengono da lì, e vogliono ritornare lì da dove sono venute (Ivan Pushaina, circa 40 anni, Chispana, 7/3/2002)

In molti dei brani appena riportati, tra il passato, in cui si situa il tempo in cui il 'bestiame', di notte, usciva dal mare a pascolare sulla terra, e la situazione attuale, non vi è una vera e propria discontinuità. Come si spiega in alcuni di essi, le pecore, se sottratte alla vigilanza del pastore, tenderebbero a dirigersi verso il mare, ad oriente, quasi fossero ansiose di farvi ritorno. Questa 'forza d'attrazione', che si è già incontrata nel racconto pubblicato da Perrin, 'provverebbe' la loro provenienza originaria dal mare. D'altra parte, nei modi in cui si racconta la storia dell'origine marina dei bovini, non appare casuale l'oscillazione, un po' da parte di tutti i narratori, tra il vedere nella pietrificazione l'esito di una interruzione dei rapporti che essi, in passato, avrebbero avuto con l'habitat marino (e dunque con l'ambito che si considera, proprio perché scarsamente 'addomesticabile', dominato da *Pulowi*), e il presentare, come causa di quella stessa interruzione, un evento 'inaugurale' identificato con la loro riduzione in cattività da parte dei Wayuu (in una versione sostituito da 'un *alijuna*')⁹.

Si può cioè ritenere che, presso i Wayuu, allo sviluppo di una relazione tra esseri umani e animali fondata sulla domesticazione abbia corrisposto, sul piano delle rappresentazioni simboliche, una progressiva erosione di una concezione 'prospettivista' dell'animale. In altre parole, anche in questi

racconti si può intravedere la concezione secondo il quale in mare, uno stesso animale appare, in quanto 'preda' di caccia, con le sembianze di tartaruga marina, e, in quanto sottomesso a una relazione di domesticità, con le sembianze di mucca. Tuttavia, quando sono gli esseri umani a divenire titolari di un potere di domesticazione degli animali (così come è avvenuto fra i Wayuu con le specie che compongono il bestiame), questi sembrano andare incontro a un processo di 'reificazione', che risulta in un tendenziale 'fissaggio' delle loro apparenze in una forma univoca.

Nonostante l'adozione dell'allevamento di bestiame tra i Wayuu rimonti a quasi quattro secoli fa, e che la caccia sia quasi scomparsa, il rapporto tra queste due diverse modalità di rappresentazione dell'animale resta comunque instabile. Il caso delle pecore non ne è il solo esempio: la possibilità che gli animali domestici tornino *simaaluna*, ossia si rinselvaticiscano, costituisce un tema spesso menzionato. In più di un'occasione, di alcune specie selvatiche mi è stato detto che un tempo erano domestiche: è, per esempio, il caso del capriolo (*uyala*), a volte descritto come capra *simaaluna*.

Tuttavia, la preminenza assunta da forme di relazione con gli animali e l'ambiente non umano basate non più su tecniche di prelievo (caccia, pesca e raccolta) ma sulla domesticazione e l'allevamento è innegabile, e tende ad andare spesso ben oltre la semplice declinazione di una ontologia 'prospettivista' degli esseri viventi in termini di relazione di domesticazione (la selvaggina e gli animali del mare sono il 'bestiame' di *Pulowi*). Ne è esempio una sorta di apologo morale registrato da Guerra. In esso, il narratore racconta come un pescatore, apostrofato da un ricco pastore per non possedere ricchezze e animali gli risponda:

Anche io ho ricchezze e molti animali; solo che non sono loro schiavo, come lo sei tu delle tue mandrie. Quando ho bisogno di uno di essi, me lo scelgo senza rischio che si estinguano, perché lì [nel mare] non vi sono né epidemie, né furti né siccità. Se arriva un'epidemia e la tua mandria si estingue, se la siccità è forte e le tue pecore muoiono di sete, dimmi: che ne resterà delle tue ricchezze e dei tuoi animali? In cambio i miei staranno lì (Clemente Gutiérrez Epieyu, in Guerra 1990: 175).

In questo apologo, chi vive della pesca nel mare è dunque avvantaggiato rispetto al proprietario di bestiame, in quanto i 'suoi' animali non sono soggetti agli stessi rischi cui quest'ultimo risulta esposto. In questo modo, il narratore cerca di 'capovolgere' lo stereotipo che fra i Wayuu associa, rispettivamente, pesca e povertà, proprietà di bestiame e

ricchezza (cfr. Mancuso 2009-2010: 86-89). Nello stesso senso può essere interpretata un'affermazione ricorrente tra i pescatori con cui ho lavorato: «le testuggini marine sono il bestiame di noi, pescatori costieri (*apaalanchi*), i bovini appartengono ai ricchi» (Carlos Epieyu, 1/7/2002).

In questa implicita assimilazione della pesca alla proprietà di bestiame, tuttavia la stessa fauna marina appare, al pari del bestiame terrestre, completamente 'reificata', e considerata solo in quanto bene posseduto e fonte di ricchezza; nessun cenno viene fatto alla sua dipendenza da *Pulowi*, e quindi al rischio mortale, per il pescatore, che la cattura e l'uccisione dei suoi animali implicano. Nei discorsi di questo genere, il parlare dei fondali marini come di una «estesa savana di pascolo» (Guerra 1990: 175) assume la valenza di una semplice immagine metaforica, in cui la concezione di un 'prospettivismo ontologico' degli esseri viventi e dei luoghi sembra non giocare più alcun ruolo.

4. Conclusioni

Nella prima parte di questo scritto si è dato conto dell'intenso dibattito che ha ripensato l'universalità di alcune opposizioni terminologiche con cui in Occidente, negli ultimi secoli, si è rappresentata la distinzione tra il dominio dell'umano e quello del non umano, e, in particolare, quelle fra natura e cultura e quelle tra 'selvaggio' o 'selvatico' e 'domestico' (cfr. Mancuso 2009-2010: 82-84).

Soprattutto nel caso degli studi sulle relazioni tra uomo e animali, la nozione di domesticazione è stata oggetto di un forte ripensamento critico, se non di una vera e propria 'decostruzione' (cfr. Digard 1988, 2006, 2009²; Ingold 1996; Russell 2002; Erikson 1997; Descola 2005). Secondo François Sigaut,

essa designa una realtà apparente, ma non permette di descriverla, e ancor meno di analizzarla. Essa confonde delle cose che si situano su dei piani differenti [...]: il piano giuridico dell'appropriazione dell'animale da parte dell'uomo; quello, si potrebbe dire etologico, della loro familiarizzazione reciproca; e infine quello, economico, dell'utilizzazione dell'animale da parte dell'uomo. Ciò che mi sembra essenziale è che le realtà che si situano su questi tre piani obbediscono a delle logiche differenti, senza legami necessari tra esse. Non che siano totalmente indipendenti, certo. Ma il fatto che lo siano in parte è sufficiente a fare esplodere il concetto di domesticazione. [...] la nozione di domesticazione non ha affatto un contenuto preciso e univoco (Sigaut 1988: 64-65).

Una constatazione analoga, va notato, può in

buona parte essere fatta valere anche per le relazioni tra gli esseri umani e gli spazi fisici. Con l'analisi delle diverse modalità con cui fra i Wayuu si configurano le relazioni fra esseri umani e tutto ciò che costituisce, rispetto alla condizione umana, un'altrità, si è cercato di offrire un contributo etnografico a queste discussioni. Si è visto in particolare come presso questa popolazione indigena il mare possa assumere valenze e connotazioni molto diverse. Esso può essere immaginato come un principio personificato che si oppone all'intrusione degli indigeni, per i quali resta qualcosa che segna i confini del proprio territorio (*woumainpa*). All'altro estremo, come si è mostrato, la sua rappresentazione come savana e pascolo della fauna che vi abita può assumere i tratti di una semplice metafora per sottolineare il rapporto di proprietà che lega questo luogo e le sue risorse agli esseri umani: come le zone di pascolo sono oggetto di diritti di accesso la cui titolarità è detenuta da un gruppo di parentela uterina, che li può concedere in cambio di compensazione, fra i Wayuu è stata documentata anche la vigenza di zone di pesca, sulle quali coloro a cui ne è riconosciuto un diritto di controllo territoriale possono fare valere restrizioni di accesso (cfr. Guerra 2004: 61-63).

Queste due opposte concezioni del mare sembrano avere un corrispettivo in alcuni dei modi con cui i Wayuu concepiscono le relazioni con gli animali. Non sembra casuale che le storie sul tempo delle origini configurino la stessa reciproca esclusività di dominio territoriale come esito dei rapporti sia tra l'eroe culturale *Maléiwa* e la donna mare/*Pulowi*, che tra questi e i felini carnivori, da lui infine confinati ai margini del territorio wayuu. All'altro estremo (come, sul piano della stessa narrativa orale, testimonia la storia di *Maléiwa* che distribuisce

il bestiame ai Wayuu), gli animali allevati costituiscono una proprietà degli esseri umani, che esercitano su di essi un 'dominio', ossia un tipo di relazione stabilmente asimmetrica e gerarchizzata in cui diversi studiosi (cfr. Ingold 1996; Tapper 1988; Russell 2002) hanno individuato il tratto distintivo della vera e propria domesticazione, rispetto a una semplice familiarità con l'animale o a una sua riduzione in cattività¹⁰. Il bestiame, in questo senso, per ciò che attiene al suo 'statuto ontologico', tende a essere rappresentato in forme 'reificate', come 'bene' e 'strumento', e ad assumere quindi una posizione antitetica a quella che caratterizza, presso molte popolazioni amerindiane, gli animali selvatici (cfr. Descola 2005: 514-525).

Presso i Wayuu, tuttavia fra questi due estremi si incontra un insieme di rappresentazioni in cui il mare e tutti gli esseri che, per risiedervi o per provenirvi, vi sono associati, restano qualcosa che può essere appropriato o addomesticato dagli esseri umani instaurando una negoziazione, dagli esiti sempre incerti, con il 'mondo altro' che ne ha il controllo. La rilevanza che presso questa popolazione ha storicamente assunto un tipo di rapporto con gli animali non più basato sulla predazione ma sull'allevamento e possesso di bestiame, trova espressione nel modo di assimilare la relazione, tanto di 'familiarità' quanto di 'dominio', che la 'signora del mondo altro', *Pulowi*, intrattiene con gli animali cacciati e pescati dai Wayuu, alle relazioni che questi hanno con il bestiame. Ma d'altronde, la stessa 'domesticità' delle specie allevate resta instabile e potenzialmente reversibile: esse, come viene sottolineato, non solo 'provengono' dal mare, ma possono rientrarvi, sottraendosi al controllo degli esseri umani, e passando nuovamente sotto quello della 'signora' di questo ambiente: *Pulowi*.

Note

¹ La prima parte di questo articolo è stata pubblicata nell'*Archivio Antropologico Mediterraneo*, XII/XIII (2009-2010), n. 12 (2): 81-103.

² Secondo quanto mi è stato spiegato da alcuni dei Wayuu con cui ho lavorato, il termine *Maléiwa* può essere inteso, oltre che come nome proprio, come epiteto il cui significato si riferisce a tutto ciò che stava al principio dei tempi. Mi si citava a questo proposito una forma relativa di questa parola, *sūmaléiwa*, che avrebbe valore avverbiale e sarebbe imparentata con il termine *sūmaiwa*, che significa 'in un passato remoto'. Ciò spiegherebbe (vedi nota seguente) perché in alcune versioni di questa storia, questo personaggio venga chiamato con un altro nome.

³ L'identità della madre di *Maléiwa* e del personaggio che la feconda prodigiosamente è specificata solo in alcune versioni. In quelle pubblicate da Perrin (1997: 86-98; 1979: 170-189), si racconta semplicemente come la madre di *Maléiwa*, identificata con *Manna* (chiamato nello spagnolo locale *Abrojo amarillo*; nome scientifico *Tribulus Cistoides*), o con *Siichi*, il guamacho, rimase gravida «nonostante non avesse mai avuto un marito e non avesse mai copulato. Nessuno sapeva chi la avesse fecondata» (1979: 170). Nella versione pubblicata da Paz Ipuana (1972: 29-39), *Manna*, la madre dei gemelli *Tumajule* e *Peeliyu* (questi nomi identificano i personaggi che nelle altre versioni corrispondono a *Maléiwa* e ai suoi fratelli; cfr. Pineda Giraldo [1947: 145] secondo il quale *Tumajule* è il nome con cui *Maléiwa* viene chiamato dagli 'sciamani' wayuu) è fecondata da *Simirriu*, nome dato alla stella Sirio e alle piogge che iniziano a cadere in concomitanza con la sua apparizione in cielo (cfr. Mancuso 2009-2010: 101, nota 31). Nella versione di Pimienta Prieto (1998: 13-49), i due genitori di *Maléiwa* (qui usato come nome collettivo per tutti i fratelli) sono il guamacho (*Siichi*) e *Juya*, che in questo contesto di discorso possiamo considerare nome generico di astro associato alla stagione delle piogge. L'identificazione della madre di *Maléiwa* con il guamacho si trova anche in una delle due versioni pubblicate nel libro di Mujica Rojas (s.d.: 1-6), in cui non si fa cenno alle circostanze 'straordinarie' della sua gravidanza. Esse sono invece menzionate nell'altra versione che vi è pubblicata (*ivi*: 14-16), dove la fanciulla (qui chiamata semplicemente *julamia paülajütü*, espressione usata per riferirsi a quelle ragazze che, sottomesse alla reclusione rituale che segue l'arrivo della prima mestruazione, sono restie a prendere marito) resta misteriosamente incinta dopo un temporale. In una delle versioni da me registrate, il personaggio che feconda prodigiosamente la donna guamacho (*mokochirra*) è chiamato *Jiichi*, nome wayuu della stella Vega.

⁴ Il ruolo preminente che i grossi felini carnivori svolgono nei 'miti di origine' dei gruppi indigeni sudamericani è noto a tutti i lettori delle *Mitologiche* di Lévi-Strauss. Come nota Perrin (1997: 88, nota 34), i felini carnivori sono chiamati dai narratori con termini diversi quali *Epéyüi*, *Kaláira*, *Kulirrapata*, *Kanapü*, *Wasash*. A parte quest'ultimo che quasi certamente designa il puma ('león' nello spagnolo locale), nel discorso ordinario questi termini non designano specie diverse, ma sembrano piuttosto essere, anche in questo caso, epiteti che si riferiscono a diverse caratteristiche dell'animale. Ad esempio, *Kulirrapata* si riferisce certamente al possesso di artigli ricurvi (*kulirra*: 'amo'; *apatou*: 'artiglio'); il significato di *Kanapü*, come mi è stato spiegato, è in rapporto con quello di *akánala*, 'dipingere', e *kaná*, 'essere dipinto con figure', con chiaro riferimento alla pelliccia maculata del giaguaro. Perrin afferma che «*Epéyüi* è il nome spesso dato [...] al giaguaro soprannaturale, cioè suscettibile di assumere sembianze umane» (*ibidem*) e lega il suo significato a quello del verbo *kepéyüla*, che «viene tradotto dai bilingui con delle perifrasi come 'esserci qualcosa di pericoloso'» (1997: 128, nota 48). *Epeyüi* o *Kaláira* sono anche i nomi del protagonista di un racconto orale ancora oggi abbastanza diffuso (cfr. Perrin 1979: 144-147), che si comporta da 'predatore' di donne, portando via dalla sua casa una fanciulla sottomessa al rituale di reclusione.

⁵ Perrin ha osservato che i Wayuu suddividono gli animali selvatici anche in base al loro habitat: «[i Wayuu] distinguono tre grandi classi: la 'fauna terrestre' (*she'e mma*), la 'fauna di acqua dolce' (*she'e wüin*), e per ultimo la 'fauna marina' (*she'e palaa*), traducendo per 'fauna' la parola *she'e* [...] che, nel suo significato più ampio, designa l'insieme degli animali che abitano in un ambiente determinato (una specie di 'nicchia ecologica'), e più specificamente un parassita, come il pidocchio (chiamato *mapüi*, ma a volte anche *she'e tepichi*, letteralmente 'parassita dei bambini')» (Perrin 1987a: 6). Va comunque osservato che da questa classificazione delle specie animali per habitat restano apparentemente esclusi gli uccelli, ossia gli animali che i Wayuu considerano gli *uchii* 'per eccellenza'.

Come riporta lo stesso studioso (*ivi*: 8), in questo tipo di classificazione della fauna, i Wayuu usano a volte, al posto del termine *she'e*, altri due termini: *süchirra* e *sütpale*. I Wayuu bilingui con cui ho lavorato mi hanno spiegato che il significato del primo termine deriva da quello di *achirra*, 'mammella' e, più generalmente, 'qualsiasi cosa che può emettere una secrezione'. Nella forma prefissata *süchirra*, il termine rinvierebbe sia all'idea di secrezione che di nutrimento: *süchirra palaa*, ad esempio, mi è stato tradotto come: 'secrezione del mare' e alcuni Wayuu mi hanno parlato della stessa *Pulowi* come *süchirra palaa*. Nel caso di *sütpale*, si tratta di una forma prefissata derivata da una radice, *átpa*, che appare

in diversi vocaboli: *átpaja* è, ad esempio, un verbo che significa ‘raccolgere alimenti e, in particolare, frutti’; *átpain* è un sostantivo che significa «frutti staccati o fatti cadere dalla pianta, prodotti commestibili silvestri che si sono raccolti, inclusi gli animali selvatici» (Jusay e Olza Zubiri 1988: 67-68). *Süt pale palaa*, ad esempio, potrebbe dunque essere tradotto: ‘ciò che viene raccolto dal mare per uno scopo alimentare’.

⁶ Perrin scrive che «la categoria *amülüün* designa tre gruppi molto diseguali: gli animali domestici, gli animali selvaggi addomesticati, e i cani» (Perrin 1987a: 6). In realtà, gli si potrebbe obiettare che questi animali sono ‘diseguali’ solo se si assume come modello di riferimento la moderna tassonomia scientifica; essi cessano di apparire tali se, appunto, li si considera dal punto di vista delle relazioni di domesticità rispetto agli esseri umani.

⁷ In Mancuso (2009-2010: 94) ho ricordato una versione di questo racconto pubblicata da Perrin (1997 [1976]: 51-60), in cui si descrive come al cacciatore che sia attratto nelle terre in cui abita *Pulowi*, la selvaggina appaia con le sembianze di fanciulle che come lei, sono ricche proprietarie di bestiame, e che cercano di sedurlo e di farlo diventare il loro marito. Nel corso della mia ricerca, ho registrato diversi racconti simili, come il seguente:

C’era un cacciatore infallibile (*ainai*),
cacciava cervi, uccideva sempre cervi, ogni giorno.
“Che sta succedendo con le mie mandrie (*kamünüün-ka*)?”, disse allora *Pulowi*.
Pulowi ha servi (*piuna*), il suo bestiame sono i cervi, i caprioli, i pecari, i conigli.
Pulowi si accorge di quelli che mancano, li conta e dice:
“che è successo, perché questo non è qui? Lo andrò a cercare”.
Essa si trasformò in cervo (*irramajasü*) e andò incontro al wayuu.
Questi gli sparò, ma non successe nulla.
Sparò di nuovo, lo ferì alla zampa.
Pulowi si rifugiò nel buco in cui entrano i suoi animali.
Il wayuu l’afferrò per la zampa ed entrò anche lui nella sua terra.
“Tu che vai cacciando i miei animali, ne hai uccisi molti, sei la piaga che causa questo”.
Per questo lo rinchiuse lì, lo fece prigioniero.
Pulowi vive in questi luoghi (Teodoro Wouriyu, circa 70 anni, Kamuchasain, 3/2/2005).

Queste due versioni differiscono per il tipo di sembianze assunte dalla selvaggina: esseri umani in quella pubblicata da Perrin, bestiame in quella che ho registrato. Tuttavia, questa differenza cessa di apparire significativa quando si consideri che in entrambi i casi ciò che risulta rilevante è il tipo di relazione, tanto di domesticità che di assoggettamento, che sia i Wayuu che la selvaggina as-

sumono rispetto a *Pulowi* quando soggiornano nei suoi domini territoriali: quelli che definiscono il ‘mondo altro’.

⁸ Nelle descrizioni dei ‘territori’ di *Pulowi* è frequente la menzione del gran numero di uccelli che vi si incontrerebbero, ma questi, a differenza delle specie considerate selvaggina, non vi appaiono mai rappresentati come se fossero il suo ‘bestiame’ (*mürrüt*). Anche per ciò che riguarda gli stessi mammiferi selvatici, questa rappresentazione non riguarda i felini carnivori di grossa taglia, che sembrano piuttosto costituire una sorta di controparte maschile della ‘signora’ della selvaggina e sono considerati, non a caso, una delle forme sotto le quali si manifestano gli spiriti *wanülü* (Perrin 1997: 128). I felini carnivori infatti occupano, rispetto agli esseri umani, delle posizioni analoghe a quelle di *Pulowi*. Da una parte, infatti, essi sono dei potenziali predatori di esseri umani. Dall’altra, come nel caso delle relazioni tra questi ultimi e *Pulowi*, essi rappresentano - o, per meglio dire, hanno rappresentato in passato - degli ‘antagonisti’ rispetto all’appropriazione delle specie che costituiscono la selvaggina. Questa posizione è quella configurata nell’episodio delle storie di *Maléiwa* in cui egli, con i suoi fratelli, combatte, sconfiggendoli, con gli uomini-giaguaro. Si può infatti dire che in questo episodio, i primi passano gradualmente da un tipo di relazione con i secondi originata da un atto di predazione cannibale (come si ricorderà, la madre di *Maléiwa* viene divorata dagli uomini-giaguaro) e caratterizzata da una sorta di domesticità asimmetrica (*Maléiwa* e i suoi fratelli vengono allevati dagli uomini-giaguaro, così come, presso i popoli indigeni sudamericani, è frequente che si faccia con i cuccioli degli esemplari uccisi, cfr. Erikson 1997), a un altro in cui essi, dopo aver imparato a cacciare, diventano loro ‘concorrenti’ nella competizione per l’appropriazione delle stesse risorse (la selvaggina). Questa competizione risulta infine nella sconfitta degli uomini-giaguaro che, cacciati fuori dal territorio wayuu, assumono la loro forma ‘attuale’ di animali.

⁹ Fra i racconti pubblicati in spagnolo da Mujica Rojas (s.d.) se ne trova uno che presenta un’ulteriore variante di questa configurazione: una enorme tartaruga marina arriva sulla spiaggia e comincia a evacuare. I primi escrementi si trasformano in scogli emergenti dalla superficie marina; quelli successivi sono, nell’ordine, i cavalli, gli asini, le vacche e le pecore. Per ultimo, la tartaruga evacua le capre. Il racconto si conclude così: «gli esseri umani presero per sé il bestiame e così ebbe inizio l’ufficio di pastore tra i Wayuu, con il bestiame che arrivò dall’altro lato del mare» (p. 9).

¹⁰ La tesi secondo cui sarebbero più rilevanti le continuità che le discontinuità esistenti tra una condizione di semplice riduzione in cattività degli animali, quella (chiamata *apprivoisement* in francese e *taming* in inglese) di ‘addomesticamento’ senza finalità di controllo della

loro riproduzione, e quella di una domesticazione in cui l'allevamento riguarda non individui singoli, ma intere popolazioni di una specie e ha invece questa finalità, è stata sostenuta da Digard, anche con specifico riferimento alla questione, nelle società indigene dell'Amazzonia, del significato dell'*apprivoisement* dei cuccioli degli animali uccisi nelle battute di caccia (Digard 1992). Questo studioso ha inoltre proposto di assimilare questa pratica, dal punto di vista dei suoi significati, a quella del mantenimento, nella moderna società occidentale, degli 'animali da compagnia' (*pets*): in entrambi i casi, esse costituirebbero una sorta di 'contrappeso simbolico' delle relazioni con gli animali che hanno come risultato la loro uccisione e consumo, attenuando la 'cattiva coscienza' che ne deriverebbe per gli esseri umani (Digard 1993).

Sia la sua tesi di una fondamentale continuità tra '*apprivoisement*' e '*domestication*', che la sua interpretazione dell'*apprivoisement* sono state oggetto di una forte critica da parte di diversi etnologi che hanno lavorato tra i gruppi indigeni dell'Amazzonia, i quali hanno argomentato che i due contesti confrontati presentano alcune significative differenze: mentre nell'Occidente moderno animali da compagnia e animali uccisi per essere consumati costituiscono, dal punto di vista delle specie che vi appartengono, due raggruppamenti reciprocamente esclusivi, fra le popolazioni amazzoniche essi coincidono (cfr. Hugh Jones 1996; Erikson 1997; Descola 2005). Nel primo caso, dunque, l'attribuzione all'animale di uno status di 'familiarità' derivante dalla sua associazione con gli ambienti domestici implica - come avevano rilevato i classici studi di Leach (1964) e Tambiah (1969) - un tabù alimentare esteso a tutti gli individui della sua specie, mentre nel secondo questa implicazione non è presente.

Per questi motivi, Descola ha sottolineato che alla pratica dell'*apprivoisement* tra le popolazioni indigene dell'Amazzonia, e all'allevamento di popolazioni animali finalizzato alla loro riproduzione controllata, corrispondono rappresentazioni antitetiche dello 'statuto ontologico' degli animali 'addomesticati': mentre nella prima questi ultimi continuerebbero a essere considerati, al pari degli animali selvatici, 'persone non umane', nel secondo a essi non sarebbe più annesso questo status (2005: 514-525). Fra gli esemplari delle specie cacciate ridotti dagli indigeni amazzonici in una condizione di 'domesticità' quasi familiare, e gli animali allevati come bestiame, esisterebbe dunque «dal punto di vista delle rappresentazioni dell'azione dell'uomo sugli esseri viventi non umani, [...] una differenza di natura e non di grado» (*ivi*: 580).

Bibliografia

- AA. VV.
2007 *Perspectivismo*, numero speciale di *Amazonía Peruana*, 30, Centro amazónico de antropología y aplicación práctica, Lima.
- Chacin H.
2003 *Lírica y narrativa desde una visión wayuu*, Editorial Antillas, Barranquilla.
- Descola P.
2001 "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia", in T. A. Gregor, D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 91-114.
2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Digard J. P.
1988 "Jalons pour un'anthropologie de la domestication animale", in *L'Homme*, 108: 27-58.
1992 "Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: la domestication des animaux", in *L'Homme*, 122-124: 253-270.
1993 "Les nouveaux animaux dénaturés", in *Etudes rurales*, 129-130: 169-178.
2006 "Canard sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations", in *L'Homme*, 177-178: 413-428.
2009² *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris.
- Erikson P.
1997 "De l'acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d'idées américanistes en Europe", in *Terrain*, 28: 119-124.
- Falk Moore S.
2000 [1978] *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan, London-Boston-Melbourne.
- Goulet J. G.
1981 *El Universo social y religioso guajiro*, Biblioteca Corpozulia-UCAB, Maracaibo-Caracas.
- Guerra Curvelo W.
1990 *Apaalanchi: una visión de la pesca entre los Wayuu*, in G. Ardila (a cura di), *La Guajira. De la memoria al porvenir*, Ed. Universidad Nacional, Bogotá: 163-189.
2004 *El mar cimarrón. Conocimientos sobre navegación y pesca entre los Wayuu*, testo non pubblicato.
2005 "El universo simbólico de los pescadores wayuu",

- in *Aguaita. Revista del Observatorio del Caribe Colombiano*, 11: 62-74.
- 2007 *El poblamiento del territorio*, I/M Editores, Bogotá.
- Hugh Jones S.
1996 “De bonnes raisons ou de la mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazonien envers la consommation de viande”, in *Terrain*, 26: 123-148.
- Ingold T.
1996 “Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment”, in R. Ellen-K. Fukuy (a cura di), *Redefining nature. Ecology, culture and domestication*, Berg, Oxford: 117-155 (successivamente incluso in T. Ingold, *The Perception of Environment*, Routledge, London-New York, 2001: 61-76).
- Jusayu M. A.
1986 *Achi'ki. Relatos Guajiro*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Jusayu M. A., Olza Zubiri J.
1988 *Diccionario sistemático de la lengua guajira*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Leach E.
1964 “Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse”, in E. H. Lenneberg ed., *New directions in the study of language*, MIT Press, Cambridge (Mass.): 23-63 (trad. it. parziale in M. Del Ninno (a cura di), *Etnosemantica. Questioni di metodo*, Meltemi, Roma, 2007: 121-137).
- Mancuso A.
2008 “‘Para que sigan en el mismo camino’. Punti di vista wayuu (Guajira colombiana) sullo sviluppo”, in A. Colajanni, A. Mancuso, *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Cisu, Roma: 203-302.
2009-2010 “Concezioni dei luoghi e figure dell’alterità: il mare tra i Wayuu (prima parte)”, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, XII/XIII, 12 (2): 81-103.
- Mujica Rojas J.
Amüchi Wayuu. La cerámica guajira, A. C. Yanama, Guarero.
- Paz Ipuana R.
1972 *Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros*, Instituto Agrario Nacional, Caracas.
- Perrin M.
1979 *Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir*, Fundación la Salle, Caracas.
- 1982 *Antropólogos y médicos frente al arte guajiro de curar*, Corpozulia/UCAB, Caracas-Maracaibo.
- 1987a “Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el mundo simbólico guajiro”, in *Antropológica*, 67: 3-31.
1987b “L’animal à bonne distance”, in J. Hainard, R. Kaehr (a cura di), *Des animaux et des hommes*, Musée d’ethnographie, Neuchâtel: 53-62.
1988 “Du Mythe au quotidien, penser la nouveauté”, in *L’Homme*, 106-107: 120-137.
1989 “Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología Guajiro”, in *Antropológica*, 72: 41-60.
1997 [1976] *Il sentiero degli indiani morti. Miti e simboli goajiro*, Il Saggiatore, Milano.
2001 [1992] *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris.
- Picon F.
1996 “From Blood-Price to Bridewealth. System of Compensation and Circulation of Goods among the Guajiro Indians (Colombia and Venezuela)”, in U. Fabietti, P. C. Salzman (eds.), *The Anthropology of Peasant and Pastoral Societies*, Ibis, Pavia: 307-319.
- Pimienta Prieto M.
1998 “La Historia de todo lo existente”, in *Woumainpa*, 7: 13-49.
- Pineda Giraldo R.
1947 “Aspectos de la magia en la Guajira”, in *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, III, 1: 1-163.
- Russell N.
2002 “The Wild Side of Animal Domestication”, in *Animal and Society*, 10, 3: 285-302.
- Sahlins M.
1999 «What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons from the Twentieth Century», in *Annual Review of Anthropology*, 28: i-xxiii.
- Saler B.
1985 “Principios de Compensación y el valor de las personas en la sociedad Guajira”, in *Montalbán*, 17: 53-65.
1988 “Los Wayú (Guajiro)”, in AA.VV., *Aborígenes de Venezuela*, tomo III, Fundación La Salle-Monte Ávila, Caracas: 25-145.
- Sigaut F.
1988 “Critique de la notion de domestication”, in *L’Homme*, 28, 108: 59-71.
- Tambiah S.
1969 “Animals are good to think and good to prohi-

bit”, in *Ethnology*, 8: 424-459 (traduzione italiana: “Tabù alimentari e schemi di classificazione degli animali”, in S. Tambiah, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna: 195-250).

Tapper R.

1988 “Animality, humanity, morality, society”, in T. Ingold (ed.), *What is an Animal*, Routledge, London-New York: 47-62.

Viveiros de Castro E.

1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 4: 469-488.

Wilbert J., Simoneau K., Perrin M. (eds.)

1986 *Folk Literature of the Guajiro Indians*, 2 voll., UCLA Publications, Los Angeles.

Don Chisciotte innamorato

Miguel de Cervantes non ha avuto fortuna né come uomo né come scrittore. Sono note le non felici vicende e sappiamo degli anni di prigionia. Nasce nel 1547 ad Alcalá de Henares. Partecipa nel 1571 alla battaglia di Lepanto, dove perde l'uso della mano sinistra. Nel 1575 viene catturato da pirati turchi e condotto a Algeri come schiavo. Nel 1580, riscattato, si reca in Portogallo presso la corte di Filippo II. Tenta invano di trasferirsi in America. Fino al 1600 risiede a Siviglia dove si sposa. Svolge l'attività di commissario per i viveri della *Armada invencible*. Subisce la scomunica e il carcere a Siviglia, coinvolto nel fallimento di un banchiere (1602). A Siviglia nasce l'idea del *Chisciotte*. Si stabilisce in seguito a Valladolid. Qui viene sospettato di omicidio e incriminato anche perché accusato di immoralità insieme alla sorella e alla figlia naturale. In seguito si stabilisce a Madrid alla corte di Filippo III, dove scrive alcune delle sue opere. Muore nel 1616, un anno prima era uscita la seconda edizione del *Chisciotte*: dieci anni dopo dalla prima edizione.

Il Romanzo è considerato all'origine della narrativa moderna, anzi la struttura a più soggetti autoriali: il vero Cervantes, il supposto Benengeli, l'intreccio del racconto a tessere, la narrazione *à rebours*, ecc. ne fanno, a giusta ragione, una anticipazione del romanzo d'avanguardia. Stante questo fatto, e rispetto al suo significato sostanziale, l'opera, malgrado gli studi, spesso assai pregevoli, risulta talmente complessa da non essere stata intesa da tutti i critici nel reale suo significato. In particolare ne ostacolano la comprensione la lettura che ne hanno fatto la critica romantica come vicenda di un cavaliere ideale, e quella moderna come rifiuto del mondo della cavalleria: già al tramonto in realtà nell'età in cui il Romanzo è stato scritto.

Il *Chisciotte* è da leggere più correttamente sia in rapporto alle assai dure esperienze umane del suo autore, come una certa critica idealistica si rifiuta di vedere, sia tenendo conto dell'orizzonte culturale della società a lui contemporanea. Non è casuale che proprio sulla schiavitù si leggano le notazioni più realistiche del *Chisciotte* (capp. 39,40,41); altrettanto coglie il vero Vittorio Bodini quando ef-

ficacemente scrive che: «La cavalleria errante non è un fenomeno reale ai tempi di Cervantes: [...] e dunque se Cervantes avesse scritto il suo libro per combatterla, avrebbe combattuto dei mulini a vento assai più ridicoli che non quelli del suo personaggio» (1957: XXXIX).

Per capire a pieno l'identità intellettuale del Nostro, non sono da trascurare di contro le sue non casuali conoscenze filosofiche e letterarie. Ha letto Aristotele, Platone, Orazio, Virgilio; soprattutto la varia letteratura cavalleresca del suo tempo e dei secoli precedenti: i romanzi del Ciclo arturiano, di Chrétien de Troyes, l'Amadis de Gaula, i nostri Boiardo e Ariosto. Conosce anche altri autori. Se pensiamo solo all'Italia: Pietro Bembo e Jacopo Sannazaro. La sua poesia *Amor, cuando yo pienso* è, per esempio, una riscrittura de *Gli Asolani* (1505) del Bembo (Cervantes 2004: 1067).

Proprio le scelte letterarie di Cervantes, provano due fatti estremamente significativi. Non è intanto vero che egli rifiuti la cavalleria: il suo mondo e i suoi ideali. Dice molto bene Martin De Riquer:

Per avere una esatta comprensione del *Chisciotte* è giusto tenere conto che questa novella non è una satira della cavalleria o degli ideali cavallereschi, come talvolta si è affermato e può far credere un giudizio affrettato, ma la parodia di un genere letterario molto in voga durante il secolo sedicesimo. Il *Chisciotte* non è, come pensavano alcuni autori romantici, una burla dell'eroismo e dell'idealismo nobile, ma la burla di certi libri che per la loro estrema esagerazione e la loro mancanza di misura ridicolizzavano l'eroico e l'ideale. Tutto il *Chisciotte* è costruito come una parodia dei libri di cavalleria, dal suo stile (arcaizzante e roboante, burlesco in molti personaggi) fino a certi passaggi, agli episodi e alla stessa struttura della narrazione (De Riquer 2004: LXV).¹

La più parte dei critici trascura questo aspetto del Romanzo, usando una chiave di lettura del tutto impropria. Del resto, per la stessa ragione è distorto anche la lettura opposta. Osserva in proposito ancora De Riquer:

Si è detto anche che il *Chisciotte* è il migliore dei libri di cavalleria o la sublimazione e idealizzazione del genere. Questa idea è falsa, perché il *Chisciotte* non è un libro di cavalleria ma precisamente tutto il contrario, cioè la sua parodia. Stante questo fatto è pericoloso stabilire comparazione e paralleli troppo stretti tra l'opera di Cervantes e l'*Orlando furioso*, poiché il poema di Ariosto esprime un concetto dell'arte molto diverso da quello dell'autore spagnolo (*Ibidem*: LXV).

È limitativo tuttavia, quanto dice De Riquer, rispetto al significato ultimo del Romanzo, considerarlo una semplice parodia della letteratura cavalleresca, o della moda di questa, contemporanea a Cervantes. È invece da tenere in giusto conto, come ha avvertito Salvador de Madariaga, che significativamente nel *Chisciotte* tutti conoscono la letteratura cavalleresca e che nei discorsi dei diversi personaggi

serpeggino, assieme alle critiche sui difetti da emendare, elogi per gli aspetti piacevoli di quei testi. Lo studioso nota di conseguenza una discrepanza, anche se forse esistente a livello inconsapevole, fra il Cervantes critico e quello creativo, mentre il primo condanna i romanzi di cavalleria in nome della verità, sia storica che letteraria, e dei principi classici, il secondo se ne rivela un grande lettore che non può non apprezzarne le caratteristiche che li rendono così ben accetti al popolo, pubblico che cerca soprattutto una distrazione alla monotonia e allo squallore della propria vita (Ruta 2000: 42).

In effetti, il salvataggio dal fuoco, da parte del barbiere e del curato, di alcuni testi di letteratura cavalleresca della biblioteca di Don Chisciotte, è una spia dell'atteggiamento sostanzialmente nostalgico di Cervantes nei confronti del mondo da essi rappresentato: confermato per altro dall'insistenza e durezza della sua condanna, fin al momento della morte di Don Chisciotte, quasi che Cervantes, ribadendola più volte, volesse convincerne se stesso. Ha pertanto ragione Caterina Ruta nell'affermare che quella di Cervantes rispetto ai libri di cavalleria è «una presunta condanna», mentre, come sostiene Mórón Arroyo, è più prossimo alla verità piuttosto dire che: «La intención del *Quijote* es *el Quijote*» (Mórón Arroyo 1992: 129).²

Considerati certi tratti stilistici per altro non si può non concordare con Eric Auerbach:

Al Cervantes piacciono assai questi pezzi di bravura cortigiana ricchi di ritmi e immagini, ben articolati e musicali – che però si fondono anche sulla tradizione antica – e in essa egli è un maestro. Sotto questo riguardo, egli poi non è soltanto un critico e un distruttore, bensì un continuatore e un perfezionatore della grande

tradizione epico-retorica, per la quale anche la prosa è un'arte, arte oratoria, retta da proprie leggi (Auerbach 2004: 1194).

In sostanza Auerbach riguardo all'atteggiamento di Cervantes è molto determinato:

Se Cervantes intendeva polemizzare contro i romanzi cavallereschi (il che faceva senza dubbio), non polemizzava però contro lo stile sublime del linguaggio cortigiano; al contrario rimprovera ai libri di cavalleria di non sapere maneggiare codesto stile e di essere scritti in maniera dura e arida. E così accade che in mezzo a una parodia dell'amore cavalleresco si trovi uno dei più bei passi di prosa che sia stato prodotto da quella forma tarda dell'amore cortese (*Ibidem*: 1204).

Altro dato su cui riflettere riguardo al *Chisciotte* e alla sua distanza dalla narrativa tradizionale, è proprio il significato dell'amore del Cavaliere della Mancha per Dulcinea. La letteratura ci ha abituato a considerare la coppia amorosa come uno, se non il più importante, *topos* letterario. Pensiamo a Paride e Elena, Enea e Didone, Petrarca e Laura, Dante e Beatrice, Paolo e Francesca, Eloisa e Abelardo, Cirano e Rossana; né dimentichiamo: *Vittoria* di Knut Hamsun, *Incontrarsi e dirsi addio* di Körmen-di, *L'amore al tempo del colera* di García-Márquez, *L'insostenibile leggerezza dell'essere* di Kundera. Di quest'ultimo, per il nostro discorso, è molto interessante leggere anche *Amori ridicoli*.

Orbene, è nell'amore per Dulcinea che si potrebbe occultare il senso ultimo dell'opera cervantina. Diversamente dalle coppie che abbiamo ricordato infatti Dulcinea, pur figura centrale della narrazione, nella realtà non c'è. È in questo suo non esserci da cercare quanto Cervantes ha voluto dirci. In proposito Eduardo Urbina ha opportunamente notato:

Sin embargo, tanto el contexto narrativo como la ironía temática ponen de manifiesto no sólo la inexistencia de Dulcinea, sino lo muy inconveniente que resulta para el ejercicio de la caballería del hidalgo manchego la sumisión de su voluntad a tan alta como ausente señora (Ruta 2008: 82, n. 78).

Quindi giustamente la Ruta può scrivere:

Eduardo Urbina la subraya como razón de la profunda tristeza de don Quijote cuando, frente a la duquesa, tiene que admitir que los magos enemigos, al privarlo de la dama ideal, han eliminado de su vida un elemento básico de la orden de la caballería (*Ibidem*: 82).

In sostanza, il disagio reale di Don Chisciotte

non risiede nell'impossibilità di vivere come un vero cavaliere, ma nel fatto che la realtà nella quale si riconosce non esiste. Non diversamente da Dulcinea è un parto del suo bisogno di inventarsi un mondo altro rispetto a quello che ha sperimentato e patito. Don Chisciotte è fuori dalla realtà perché Cervantes vuole chiamarsi fuori dalla realtà. Dulcinea inesistente, in sostanza è metafora palese del mondo immaginario in cui Cervantes vuole credere. L'Orlando di Ariosto è pazzo per amore di una donna reale. Don Chisciotte perché in una donna soltanto sognata identifica la realtà.

Non è un caso che proprio riguardo al sogno possiamo leggere una delle pagine più suggestive del *Chisciotte*. È significativo che a parlarne sia Sancho, da una certa critica assunto a richiamo per Don Chisciotte alla concretezza: forse non del tutto a torto stante l'identificazione fatta da Sancho del sogno con la morte. Potrebbe forse essere questa una delle chiavi per leggere il Romanzo:

– No entiendo eso - replicó Sancho –: sólo entiendo que en tanto que duermo ni tengo temor ni esperanza, ni trabajo ni gloria; y bien haya el que inventó el sueño, capa que cubre todos los humanos pensamientos, manjar que quita la hambre, agua que ahuyenta la sed, fuego que calienta el frío, frío que templará el ardor y, finalmente, moneda general con que todas las cosas se compran, balanza y peso que iguala al pastor con el rey y al simple con el discreto. Sola una cosa tiene mala el sueño, según he oído decir, y es que se parece a la muerte, pues de un dormido a un muerto hay muy poca diferencia (Cervantes 2004: 1065).

Esplicitamente e duramente condannati da Cervantes i libri di cavalleria, di fatto, appartengono al suo mondo. È quanto accade significativamente con il sogno: per un verso mai tanto elogiato per un altro assimilato contraddittoriamente alla morte. In questo dettaglio, in realtà solo apparente, si denuncia il disagio psicologico di Cervantes, indiziato, sia pure indirettamente, dalla perplessità dello stesso Don Chisciotte circa la realtà di Dulcinea: «– En eso hay mucho que decir – respondió don Quijote –. Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo.» (*Ibidem*: 800).

I dubbi di Don Chisciotte sull'esistenza di Dulcinea riflettono di fatto il travaglio interiore di uno Scrittore combattuto tra sogno e realtà. A livello consapevole le sue idee sono nette. La letteratura cavalleresca è da condannare per la suggestione a evadere dalla vita reale. Dice bene Bodini:

Cervantes non poteva non sapere come le mutate

condizioni storiche e sociali avevano destituito d'ogni fondamento e d'ogni senso l'istituto cavalleresco; la sua lotta non è contro il passato, ma contro un mostro attuale, il veleno in cui s'è trasformata nell'anima dei suoi contemporanei quella memoria di un'età trascorsa, diventando una funzione del presente. Anzi non è il ricordo della cavalleria ad avere creato quel veleno, ma è questo che si avvale di quello. Questo veleno è l'evasione dalla realtà, la diminuzione di valore accordato alla verità della vita, per comprarsi con quel falso risparmio la droga dell'evasione (Bodini 1957: XXXIX).

È indubbiamente vero quanto dice Bodini. Eppure il significato della figura del nostro Hidalgo è più complesso. Ruta ha già notato l'interesse di Cervantes per Paolo (*Galati*, 1, 11-12) (Ruta 2000). È una attenzione non casuale. A pensarci bene la speranza di Cervantes non è diversa da quella paolina. Malgrado tutto Don Chisciotte come Paolo ha fede in quello che spera e ritiene la fede prova di quello che non si vede (*Ebrei*, 11,1). Mentre il mondo cui Paolo aspira appartiene tuttavia all'Aldilà, quello di Don Chisciotte all'Aldiquà. In questo consisterebbe la sua pazzia. Vivere la possibilità di questa impossibilità è quanto dà comunque senso alla sua figura, facendone sostanzialmente simbolo del rifiuto, della ribellione al mondo quale esso è, dunque di Cervantes alla società nella quale è costretto a vivere. Coglie pertanto il centro Vargas Llosa quando afferma:

La modernità di Chisciotte consiste nello spirito ribelle, giustiziere che porta il personaggio a assumere come sua responsabilità personale cambiare il mondo in meglio, anche quando, cercando di metterla in pratica, si confonde, si scontra con ostacoli insuperabili e venga colpito, vessato e convertito in oggetto di irrisione (Vargas Llosa 2004: XXIII).

È l'esperienza della vita a indurre Cervantes a evadere nel sogno e come Don Chisciotte, «tormentato idealista che cerca la giustizia in termini umani», a riconoscersi nella più suggestiva e illusoria delle utopie: «Sancho, amico mio, – dice l'Hidalgo all'inizio del Romanzo – sappi che io nacqui per volontà del cielo in questa età di ferro per far risorgere quella dell'oro» (1, XX) (Vecchioni 2005: 200)³. Al fine di intendere il significato profondo del *Quijote* è decisivo sottolineare che Cervantes nel descrivere l'Età dell'oro tra l'altro nota:

Età felice e felici secoli quelli a cui gli antichi diedero nomi di dorato, e non perché in essi l'oro, che nella nostra età di ferro tanto si stima, si ottenesse, in quell'epoca fortunata, senza fatica alcuna, ma perché piuttosto quelli che in essa vivevano, ignoravano queste

due parole: *tuo* e *mio*. Erano in quella santa età tutte le cose comuni; [...] Alla verità e alla schiettezza non andava mescolata la frode, non la malizia e l'inganno. La giustizia se ne stava nei propri limiti, senza che cercassero di sconfinare in essi, per turbarla e offenderla favori e interessi, [...] La legge dell'arbitrarietà non si era ancora insediata nel cervello del giudice, perché non vi era a quei tempi che cosa e chi giudicare. [...] È per la loro sicurezza che, con l'andar del tempo e l'aumentare della malvagità, fu istituito l'ordine dei cavalieri erranti, per difendere le donzelle, proteggere le vedove e soccorrere orfani e oppressi (Cervantes 1957, vol. I: XI).

Auerbach non è convinto del significato alternativo della follia di Don Chisciotte. Senza mostrare dubbi infatti scrive:

Nel tema del pazzo nobile e generoso che va alla ventura per mettere a effetto il suo ideale e migliorare il mondo, potrebbe vedersi il modo di mettere in evidenza e portare a decisione i problemi e i conflitti esistenti nel mondo (Auerbach 2004: 1197)

Egli stesso rifiuta tuttavia questa ipotesi:

Noi sappiamo però che Don Chisciotte non pensa affatto ad attaccare sistematicamente l'ordine giuridico, non essendo né un anarchico né un profeta del regno di Dio; invece ogni qual volta non sia in giuoco la sua idea fissa, di buon grado s'inserisce nel mondo qual è dato [...] (*Ibidem*: 1199).

Riguardo alla follia di Don Chisciotte Auerbach ha una propria opinione:

Nella sua follia Don Chisciotte conserva una naturale dignità e superiorità, su cui non influiscono i molti pietosi insuccessi. Egli non è mai pazzo [...] non è un automa [...] e si fa via via più benevolo e più saggio mentre la sua pazzia persiste. Non è dunque questa una pazzia saggia nel senso dell'ironia romantica? Non trae egli forse la saggezza dalla pazzia? [...] No non è nemmeno così. Non appena la 'follia' vale a dire l'idea fissa della cavalleria errante s'impadronisce di lui egli agisce da dissennato [...] Egli possiede saggezza e bontà indipendentemente dalla sua follia. A dire il vero, una pazzia come la sua può nascere soltanto in un uomo puro e nobile, ed è anche vero che saggezza, bontà e dignità splendono attraverso la sua pazzia, che ne è resa amabile [...] una monomania l'ha colto in un momento determinato, lasciando ancora liberi alcuni lati della sua personalità, sicché in molti casi agisce e parla come un sano, e un giorno, poco prima della morte, ne è di nuovo liberato (*Ibidem*: 1201).

In sostanza, secondo Auerbach, esistono due Don Chisciotte: uno savio e l'altro pazzo. In ogni caso:

la sua saggezza non si ispira affatto alla dialettica della follia, ma è una saggezza normale e per così dire media [...] La saggezza di Don Chisciotte non è quella di un pazzo; è l'intelligenza, la nobiltà, la costumatezza e la dignità d'un uomo prudente ed equilibrato; egli non è né demoniaco, né paradossale, non è tormentato dal dubbio e dalle contraddizioni, dal sentirsi senza patria in questo mondo, anzi è sempre uguale e ponderato, sensibile, benevolo e discreto anche nell'ironia, è anche piuttosto conservatore e in ogni modo consenziente con lo stato di cose esistenti (*Ibidem*: 1203).

L'idea di due Don Chisciotte, e del suo essere consenziente con lo stato presente, secondo quanto pensa Auerbach, rischia di far sfuggire lo spessore del personaggio. Risultano invece molto più interessanti le considerazioni di Alfred Schutz. Questi muove dal presupposto che quanto chiamiamo realtà, è una costruzione sociale fondata sul linguaggio, dunque sulla comunicazione. La realtà che sperimentiamo quotidianamente, egli pensa, è il risultato di diversi ordini più o meno percepibili, prodotti dalle nostre diverse esperienze. Nel caso di Don Chisciotte è la conoscenza delle letterature cavalleresche a fondare il suo mondo possibile, ed è la complessità e ambiguità di questo a suscitare nel lettore una partecipazione anche creativa con le vicende narrate⁴.

Il rapporto tra linguaggio e realtà, come sua rappresentazione sociale, da *Genesis* in poi; attraverso Aristotele, i Nominalisti, Schopenhauer, Wittgenstein, Cassirer e così via, è stato, sia pure non chiaramente intuito come fatto indissociabile. Quanto pensa Schutz non è dunque nuovo. Le sue considerazioni fanno riflettere sul fatto che la realtà, quale quotidianamente sperimentata e rappresentata, risulta essere un insieme di diversi livelli da tutti noi partecipati; avendo più o meno percezione della loro razionalità o irrazionalità sulla base di convenzioni sociali.

Questa complessità e molteplicità del rapporto dell'uomo Cervantes con la realtà, come riflesso in Don Chisciotte, sfugge a Auerbach. Da qui la sua idea più volte ribadita che il *Chisciotte* non vuole trasmettere un messaggio, ma è sostanzialmente l'esito di un gioco intellettuale. Lo dice molto esplicitamente:

Io mi sono sforzato di dare il minimo d'interpretazioni possibili, ho sempre fatto rilevare la scarsità nel nostro testo dell'elemento tragico e problematico. A me sembra un giuoco sereno condotto su molti livelli stilistici e specialmente su quello del realismo quo-

tidiano, e perciò distinto, ad esempio, dalla serenità, altrettanto priva di problemi, dell'Ariosto; ma tuttavia sempre un giuoco (*Ibidem*: 1207).

In sostanza, pensa Auerbach, la realtà nella quale si muove Don Chisciotte non esonda mai il perimetro ludico. Vi troviamo ogni tipo di gente di malaffare, ingiustizia e disordine.

L'apparire di Don Chisciotte, che non migliora nulla e a nulla porta rimedio, trasmuta in giuoco felicità e infelicità. [...] Questa mi sembra la funzione della pazzia di Don Chisciotte. [...] Ma dare a questa follia un significato simbolico e tragico, mi sembra una forzatura. Una tale interpretazione può anche essere data, ma nel testo non esiste (*Ibidem*: 1211, 1212).

Che la follia di Don Chisciotte vuole essere nelle intenzioni di Cervantes una parodia della letteratura cavalleresca, come pensa De Riquer, oppure tenda a rappresentare la realtà come un giuoco, secondo Auerbach, sono ipotesi che rivelano in questi critici quanto meno la volontà di non tener conto della tendenza della cultura europea del XVII secolo e del successivo, a burlarsi del mitico e del fiabesco per ragioni molto serie: come serie altrettanto sono quelle che motiverebbero in ogni caso il supposto intento di Cervantes di rappresentare la vita come un giuoco.

Per capire i comportamenti del Cavaliere creato da Cervantes è opportuno invece riferirsi all'atmosfera culturale del tempo. Diverse opere

non sono soltanto un attentato ai modelli letterari più venerati: tramite loro criticano le *virtù* la cui esaltazione incombeva alla tradizione epico-mitica: imprese belliche, sacrificio della vita per la patria e per la gloria. Prendendo a bersaglio gli eroi e gli dei dell'antichità, il dileggio tende a colpire, più in generale, l'ideale eroico. È meglio la semplice felicità di vivere. Quanto viene così denunciato è l'immortalità fittizia, l'imbroglio, la moneta falsa con cui la celebrazione mitologica ripaga coloro che versano il proprio sangue sul campo di battaglia [...] Si può addirittura affermare, in modo più generale che la parodia burlesca dei racconti mitici delle favole pastorali o guerresche, non limita il suo effetto distruttore al solo ambito dell'estetica, e neppure alla sola gerarchia dei valori 'ufficiali': per via indiretta critica proprio la più alta autorità (Starobinski 1990: 221-222).

Dopo aver ricordato quanto Aristotele dice nel *Fedro* (244, A, B, D) a proposito della *sana follia*, Aristide Vecchioni, cogliendo il significato dei sogni visionari di Don Chisciotte, scrive:

Se per razionalità intendiamo stabilità, ordine, normalità, integrazione dobbiamo dedurre che le capacità immaginative del delirio creativo, sconvolgendo tutto quanto è consolidato, costringono il sistema a riproporre le regole del gioco a livelli più elaborati e sopportabili (Vecchioni 2005: 200).

Il Romanzo, dunque, è un invito anche attuale a ripensare il concetto di razionalità. «Se la "razionalizzazione" – ha scritto ancora Vecchioni – ha consolidato e perpetuato un ordine planetario scandalosamente ingiusto [...] si pone l'esigenza di "realizzare l'utopia"» (*Ibidem*: 200). È quella età dell'oro per la quale, come abbiamo visto, Don Chisciotte dice di essere nato.

È la stessa età immaginaria che fin dall'antichità ha consolato l'umanità in veste di mito⁵. Non diversamente:

Per sfuggire ad una realtà penosa ed inaccettabile il 'cavaliere errante' si rinchiude nella purezza di un idealismo astratto. Il suo è il disperato tentativo d'autodifesa dell'annientamento della personalità operato dal prepotere che impone brutalmente valori assoluti, ruoli ineludibili ed alienanti, ceppi e fardelli convenzionali d'ogni sorta. [...] Ne discende una fuga liberatoria nel sogno, nell'illusione, nella frenesia [...] Siamo di fronte ad un vissuto [...] in cui l'uscire di senno, trincerarsi dietro l'idea fissa, sognare ad occhi aperti [...] diventano astuzie del cuore per non arrendersi allo stato di fatto e caricare d'utopia il futuro (*Ibidem*: 195).

In dissenso con Erich Auerbach e seguendo Miguel de Unamuno, «il cui tragico rapporto con il sentimento della vita si fonda sul suo intimo rapporto con il capolavoro cervantino», Harold Bloom ritiene Don Chisciotte un kafkiano prima di Kafka: «perché la sua follia deriva da una fede in quella che Kafka avrebbe chiamato *indistruttibilità*» (Bloom 1996: 116). Don Chisciotte secondo de Unamuno e secondo Bloom

è un cercatore di sopravvivenza la cui unica follia consiste in una crociata contro la morte. [...] In questa visione la follia di Don Chisciotte è un rifiuto di accettare quello che Freud chiamava "principio di realtà". Io stesso, come è ovvio, sto con Unamuno quando leggo il Don Chisciotte, poiché per me il cuore del libro è la sua rivelazione e celebrazione della individualità eroica, sia del Cavaliere che del suo scudiero (*Ibidem*: 116).

Bloom è deciso:

Don Chisciotte non è né un pazzo né un buffone bensì uno che gioca a essere un cavaliere errante. [...]

Il Cavaliere si colloca in un luogo e in un tempo ideali ed è fedele alla propria libertà, al disinteresse e all'esclusività, nonché ai limiti di essa, finché, sconfitto abbandona il gioco, fa ritorno alla *sanità mentale* cristiana e così muore (*Ibidem*: 116-117).⁶

Senza bisogno di evocare Kafka e Freud, la follia di Don Chisciotte non è in sostanza da considerare un semplice espediente creativo di Cervantes per proporre una visione giocosa della realtà, quanto un modo indiretto di contrapporsi all'universo assiologico borghese. Un significativo proverbio siciliano dice: *Si u riccu un fussi foddi, un campassi u puvireddu*. Come dire: è solo il caos del potere a rendere possibile la sopravvivenza degli altri, cioè la vita. Nel nostro caso, molto più modestamente, alla follia di Don Chisciotte dobbiamo se non altro il romanzo contemporaneo. Con Pascal, rovesciando i termini, potremmo affermare che nessuno è più saggio del pazzo in un mondo di saggi o di pretesi tali. Significativamente Hermann Melville definiva Don Chisciotte: «quel più saggio dei saggi che sia mai vissuto». In proposito, uno scrittore quanto meno singolare, Paul Scarron (1610-1660), nel suo *Romanzo buffo* ha una pagina che merita di essere ricordata. Facendo ricorso a un abile antifrasi ideologica, Scarron fa esprimere un giudizio fortemente negativo sul *Chisciotte* al più imbecille dei suoi personaggi. È un giudizio che avrebbe certamente fatto felice Cervantes: suggerendo sul significato della follia di Don Chisciotte più di quanto Cervantes stesso abbia scritto.

Stanno parlando tre personaggi di *Romanzo buffo*: un consigliere del parlamento di Rennes, il poeta Roquebrune, non brillante per intelligenza, e un componente di una compagnia francese di commedianti, Destino, secondo il nome di scena:

Disse il consigliere: «I libri più divertenti che ho letto sono romanzi moderni. I bei romanzi sono francesi, ma gli spagnoli possiedono il segreto delle novelle. Sono cose più alla nostra portata; sono più umane delle vecchie storie piene di eroi chimerici, che rompono i corbelli a furia di essere perfetti ... Spero che si scriveranno novelle anche in francese. Se saranno belle come quelle di Miguel de Cervantes, sono sicuro che avranno più successo dei romanzi eroici». Roquebrune non è d'accordo: «Nessun romanzo potrà mai valere qualcosa, se i personaggi non sono principi; e non principini di campagna, ma colossi di prima grandezza». «E dove troveremo al giorno d'oggi re e imperatori da cavare romanzi?». «Basta inventarli» rispose Roquebrune. «Non c'è nessun bisogno di copiare dal vero». «Vedo che non andate d'accordo col libro di *Don Chisciotte*» osservò il consigliere. «Quello è proprio il libro più stupido che abbia mai letto» rispose Roquebrune, «anche

se piace agli intellettuali». «Forse non è il libro a mancare di senno» mormorò Destino. «Forse è il lettore» (Scarron 2005: 159).

Attraverso queste parole apprendiamo, grazie a Scarron, delle idee di Cervantes, molto di più di quanto la critica ci abbia proposto. Vogliono farci capire l'ostilità di Cervantes al sistema di valori della società del suo tempo. Sta probabilmente in questo l'attualità oggi del *Quijote*: un mondo che ha sempre più bisogno di decostruire i falsi miti ai quali si ostina ancora a credere.

Per parte nostra, per capire la follia amorosa di Don Chisciotte, stante la natura *fantastica* di Dulcinea, è opportuno riferirne la figura alla *donna cortese* che incontriamo in tante *chansons de geste*, nelle quali persisteva ancora l'immagine di una creatura femminile soprannaturale «che non è difficile far risalire alle dee o alla dea fondamentale presente in molte culture mediterranee e in quelle indoeuropee» (Fassò 2005: 235). Pertanto:

vivere la *fin'amor* è vivere in un altrove, certo, ma in un altrove separato da questo mondo da confini non del tutto invalicabili [...]. Amare una fata è amare un essere soprannaturale, magari immortale, ma corporeo [...]. E si comprende perché, nonostante tutto, anche la più rarefatta fra le poesie trobadoriche conserva una tonalità inconfondibilmente umana (*Ibidem*: 236).⁷

Per questo aspetto la Dulcinea incantata di Cervantes, senza che il suo creatore ne abbia piena consapevolezza, indizia lontani precedenti nelle *chansons de geste* e in definitiva il suo amore sia pure negato per esse. La verità è che, contrariamente a quanto si è pensato, soltanto se riferita all'orizzonte simbolico della letteratura cavalleresca si può intendere pienamente la figura di Don Chisciotte. In questo infatti «l'immaginario fa sempre parte della realtà, l'immaginario è una realtà» (Pastoreau 2009: 11). Lo stesso nome della donna da lui amata è spiegato dal simbolismo medievale. Nel Medio Evo infatti «tutto è detto nel nome e attraverso il nome» (*Ibidem*: 7). Nella dolcezza di una donna semplicemente sognata, Cervantes sogna l'inverso speculare della amarezza della propria vita. Nel mondo di Don Chisciotte, in sostanza, nega il suo tempo e si nega al suo tempo.

L'esibita follia del Cavaliere della Mancha se da un lato misura e denuncia la distanza tra realtà e fantasia, dall'altro comunque annulla e sublima questa opposizione nell'inclinazione della narrazione e più in generale del linguaggio letterario al mitico. Dice bene Foucault: «Don Chisciotte è la prima opera moderna perché in essa il linguaggio rompe il suo tradizionale rapporto con le cose per

penetrare nella sovranità solitaria dalla quale emergerà se non convertito il letteratura» (Guillén 2004: 1148)⁸. Come dire: volgendo la realtà effettuale in realtà letteraria, cioè in mito.

Non solo in questo, osserva Vargas Llosa, sta l'attualità del *Chisciotte*. In realtà «Cervantes, per raccontare le gesta chisciottesche, rivoluzionò le forme narrative del suo tempo e gettò le basi sulle quali nascerà il romanzo moderno». Secondo il nostro Critico, in sostanza, gli scrittori di oggi giocando con le forme, distorcendo i tempi narrativi, nascondendo e intrecciando i punti di vista, facendo esperienze linguistiche, anche se lo ignorano, «sono tutti debitori di Cervantes» (Vargas Llosa: XXIII). Basterebbe ricordare a questo proposito la lezione di etimologia di Don Chisciotte a Sancho: assolutamente irrituale nel canone narrativo occidentale e non solo (Cervantes 2004: 1062).

A questo punto riesce impossibile sfuggire a una inquietante domanda. Nella follia amorosa di Don Chisciotte per una donna inesistente, Cervantes ha voluto dirci la saggezza ultima dei sentimenti e degli ideali proprio quando rivolti a realtà improbabili? Attesa la centralità di Dulcinea, sia pure immaginaria, quale personaggio del *Chisciotte*, è consequenziale compararne il ruolo a quello della Beatrice di Dante nella *Commedia*.

Sospetto – scrive Borges – che Dante edificò il miglior libro realizzato della letteratura per intercalare alcuni incontri con la irrecuperabile Beatrice. Dico meglio: i cerchi dell'Inferno e del Purgatorio australe e i nove cerchi concentrici e Francesca e la sirena e il Grifone e Bertrand de Born sono intercalazioni; un sorriso e una voce che egli sa perduti, sono il fatto fondamentale (Borges 1982: 158).⁹

Opportunamente Roberto Paoli, commentando il IV canto della *Commedia*, ha osservato:

si capisce facilmente come Borges sia stato attratto dal canto che ospita e riunisce più letterati, anzi alcuni dei più grandi letterati di tutti i tempi: come di questi letterati egli riveli la disperazione del desiderio; la frustrazione di un amore non ricambiato, come egli ammira la nobiltà con cui essi sopportano la loro solitudine [...] come infine egli si senta a sua agio in questo sodalizio ideale e congeniale di alti spiriti; venerati dagli uomini, perfino gratificati dal cielo di una speciale dignità ma eternamente mesti perché dimenticati dall'amore (Paoli 1997: 103-104).¹⁰

Non possiamo non chiederci, tuttavia, quanto realmente somigli la Beatrice di Dante alla Dulcinea di Cervantes: due figure senza le quali sarebbe difficile capire in profondità la *Commedia* e il

Chisciotte. Non è domanda facilmente esitabile. Da par suo Harold Bloom ha risposto in termini illuminanti:

La Beatrice di Don Chisciotte è l'incantata Dulcinea del Toboso, la visionaria trasfigurazione della ragazza di campagna Aldonza Lorenzo. La figlia del banchiere, Beatrice Portinari, ha lo stesso rapporto con la Beatrice di Dante che Aldonza ha con Dulcinea; vero, la gerarchia di Don Chisciotte è profana: Dulcinea occupa il suo posto nel cosmo di Amadigi di Gaula, Palmerino d'Inghilterra, il Cavaliere del Sole e simili celebrità della cavalleria mitologica, mentre Beatrice ascende al reame di san Bernardo, san Francesco e san Domenico. Non fa poi molta differenza che si prediliga la poesia alla dottrina. I cavalieri erranti, al pari dei santi, sono metafore per e dentro un poema, e la celeste Beatrice, in termini di cattolicesimo istituzionale e storico, non ha uno statuto di realtà né maggiore né minore di quella della fatata Dulcinea (Bloom 1996: 72).

Come per Dante, per Cervantes Dulcinea (quanto lei rappresenta) ha tale forza di realtà da far esclamare a Sancho, Don Chisciotte morente:

Non muoia la signoria vostra, signore; senta il consiglio mio, e viva molti anni; perché la pazzia più grande che può fare un uomo in questa vita è quella di lasciarsi morire, così, di punto in bianco, senza che nessuno lo ammazzi e che non lo faccia perire nessun'altra mano fuorché quella della malinconia. Cerchi di non essere pigro e si alzi da questo letto, e andiamocene in campagna a fare i pastori, come abbiamo combinato: chissà che dietro qualche cespuglio non troviamo la signora Dulcinea già disincantata, che non si potrebbe vedere nulla di più bello (Cervantes 1957, II: 1181-1182).

Sancho in sostanza, affermando l'esistenza reale di Dulcinea, sta da un lato avvalorando la "sana pazzia" di Don Chisciotte, dall'altro sta ribadendo l'indiretto rifiuto di Cervantes e dei suoi lettori di rassegnarsi a una realtà grigia e senza miti.

Naturalmente sono possibili altre letture. Non a torto Bloom afferma che «mai due lettori leggono lo stesso Don Chisciotte» (Bloom 1996: 116). Né dobbiamo dimenticare quanto abbiamo appreso proprio da Borges, non a caso autore di *Pierre Menard, autor del Quijote*, che un libro esiste solo quando entra in rapporto con il suo lettore.¹¹

Proprio perché quanto scrive Borges è vero, Laura Silvestri può giustamente affermare:

Anche ammettendo, come nel caso del *Pierre Menard*, che il nuovo testo sia identico all'originale in tutti i suoi dettagli, già non può essere lo stesso perché intanto sono cambiati i modi di lettura, le circostanze

storicopolitiche e la visione del mondo degli individui. Ossia è cambiato tutto ciò che può influire nella interpretazione del segno letterario (a partire dalle stesse esperienze di vita dei lettori) (Silvestri 1999: 404-405).

Quanto dice la Silvestri è una opinione ormai ampiamente condivisa; uno dei più grandi critici del nostro tempo, George Steiner, lucidamente afferma:

La nozione di lettura come processo realmente collaborativo è intuitivamente convincente. Il lettore attento *lavora* insieme allo scrittore. Capire un testo, *illustrarlo* nei termini della nostra immaginazione, della nostra rappresentazione associativa e nell'ambito delle nostre capacità individuali, equivale a ricrearlo (Steiner 2000: 27).

Anche Eco, per quanto autore di *Opera aperta* (1962), ha tuttavia dovuto alla fine riconoscere *I limiti dell'interpretazione* (1990). Ha pertanto ragione ancora Borges:

Le pagine che possiedono vocazione alla immortalità possono attraversare il fuoco degli errori, delle versioni approssimative, delle letture distratte, delle incomprensioni, senza perdere l'anima nella prova. Non si può impunemente variare [...] nessuna linea di quelle costruite da Gongora ma il *Chisciotte* vince le battaglie postume contro i suoi traduttori e sopravvive a ogni distorta versione (Borges 1989: 204).

Leggiamo pertanto come vogliamo il *Chisciotte*. Non è possibile comunque sottrarsi alla sua attualità rispetto ai nostri anni di piombo. Non serve chiedersi se quanto abbiamo amato nella nostra giovinezza: *es fantastico o no es fantastico*. Ha ragione Don Chisciotte: non ci è dato comprendere. Del resto, la società dei nostri giorni ha già da tempo rinunciato a sognare, dunque a capirsi e a capire. Resta da spiegare semmai il perché dell'interesse ancora vivo non solo in Occidente, per il *Chisciotte*; domanda che finisce con il porne un'altra dal perimetro ben più esteso e problematico: qual è il rapporto tra la scrittura e la realtà?

Il Nobel Nadine Gordimer ha posto e risolto con intelligenza questo problema, anche se solo in parte:

[...] la creatura plasmata da elementi materiali e immateriali – le persone che l'autore ha sentito respirare nell'intimità o ha sfiorato per strada, e le idee che modellano il comportamento nella sua coscienza personale del tempo e del luogo in cui vive, guidando la carne all'azione –, la creatura del romanzo, giunge alla sintesi dell'essere solo grazie all'immaginazione dello scrittore, e non viene clonata da qualche costola di Adamo e grembo di Eva con un nome ben preciso.

Dettata dall'immaginazione: sì. Ispirata dalla vita: sì (Gordimer 1996: 12).

Il rapporto tra letteratura e realtà è dunque più complesso e comunque diverso da come lo poneva il pensiero antico con il concetto di *mimèsis* (Aristotele, *Poetica*) e ancora più equivoco di quello di *imitatio* dei Latini. La letteratura sarebbe ben povera cosa, e questo vale ancor più per il *Quijote*, se si limitasse a essere mero rispecchiamento della realtà. «Spesso, ha scritto Ferroni, il senso 'vero' della 'realtà' non può essere semplicemente dato dalla sua mimesi, ma piuttosto da ciò che non si vede, da ciò che si nasconde dietro quello che appare il suo volto» (Ferroni 2010: 25)¹².

Effettivamente la vita, quella che pienamente viviamo, consiste in cose che non vediamo piuttosto che in quelle che vediamo non avendone reale consapevolezza. Ecco perché, «per risultare *realistico*, ha acutamente notato la Gordimer, un personaggio deve sempre essere *più grande della realtà*, più intenso, composito e concentrato nell'essenza della personalità di quanto sia materialmente possibile» (Gordimer 1996: 13). Questo si dà grazie al potere "magico" della vera letteratura, ed è il nostro caso. Joseph Conrad ha affermato: «Che cosa è un romanzo se non un'idea dell'esistenza dei nostri simili che sia abbastanza forte da assumere su di sé una forma di vita immaginaria più nitida della realtà stessa?» (Said 1966: 10).

È in questa realtà immaginaria che si impone la "follia" di Don Chisciotte. È attraverso questa che si sublima e annulla la profonda contraddizione che inquieta l'animo dell'uomo e dello scrittore Cervantes: le umiliazioni, le sconfitte, i compromessi della realtà vissuta e il sogno di un mondo giusto e felice: l'età d'oro nella quale Don Chisciotte si ostina a credere. È attraverso questa irrealistica invenzione narrativa che Cervantes fa emergere la sua realtà visionaria. Dice ancora bene Ferroni: «molto frequentemente [...] la verità più essenziale [è] toccata proprio dalle costruzioni che sembrano più allontanarsi dalla mimesi e dalla stessa verisimiglianza» (Ferroni 2010: 25).

È la ricerca di verità che travaglia la più parte dell'umanità, se non tutti gli uomini. Se il vero fine della letteratura è «la scoperta e la registrazione del mondo dell'uomo», come ha scritto Frank Kermode (1986)¹³, o come già aveva capito Manzoni: il «desiderio di conoscere quello che è realmente, e di vedere più che si può in noi e nel nostro destino su questa terra» (Ferroni 2010: 29); è da cercare qui il segreto della universalità e attualità del triste Cavaliere della Mancha.

L'universalità – ha scritto Bloom – è l'aspetto au-

tentico di appena un gruppetto di scrittori occidentali: Shakespeare, Dante, Cervantes, forse Tolstoj. [...] L'aristocratico universalismo di Dante ha inaugurato l'era dei massimi scrittori occidentali, da Petrarca passando per Hölderlin; ma soltanto Cervantes e Shakespeare hanno raggiunto a pieno l'universalità. [...] Mi trovo d'accordo con Antonio García-Berio laddove indica nell'universalità la caratteristica fondamentale del valore poetico. Per altri poeti, essere il centro del Canone è stato il ruolo impareggiabile di Dante, Shakespeare, assieme con *Don Chisciotte*, continua a essere al centro del Canone per lettori più generali (Bloom 1996: 65).

Per concludere, possiamo affermare che infinite sono le possibilità di lettura del Chisciotte. Ha ancora ragione Bloom: «Si direbbe che mai due lettori leggano lo stesso Don Chisciotte» (*Ibidem*: 116). Questo variare di letture probabilmente è favorito dal fatto che i grandi scrittori, oltre ad avvertire la molteplicità della realtà, la vivono in termini conflittuali. Il conflitto di Cervantes, ancor prima che con il mondo, per altro era anche con se stesso. È proprio vero come diceva Yeats: «Del conflitto con gli altri facciamo retorica; del conflitto con noi stessi poesia». Stiamo appunto parlando di Miguel de Cervantes e del suo rapporto con la realtà come scrittore: da cercare più di quanto non si sia fatto proprio nella mitica figura di Don Chisciotte. «Nessun scrittore ha instaurato un rapporto più intimo con il suo protagonista di quanto abbia fatto Cervantes» (*Ibidem*: 118). È il Cavaliere della Mancia, come nota Vecchioni, ricordando la *Vida de don Quijote* di Miguel de Unamuno, che rappresenta per Cervantes: «la perenne e vana lotta dell'uomo per difendere quella personale verità (poesia o scienza, mito o concetto, leggenda o storia, poco importa) che lo aiuta a vivere e ad operare» (Vecchioni 2005: 199)¹⁴.

Non c'è, di fatto, reale distanza tra Don Chisciotte e Cervantes. Il loro il rapporto va al di là di quello consueto tra autori e loro personaggi. Nel caso del *Quijote*, come dice Borges di Dante a proposito della *Commedia*, Cervantes «si mette e sta al centro dell'azione. Non solo vede tutte le cose ma vi partecipa. E vi partecipa in un modo che non sempre va d'accordo con ciò che descrive» (Borges 2001: 119-120). Nel nostro caso, pur presente solo *in figura*, Cervantes parimenti sta al centro dello stesso cerchio magico nel quale si illude Don Chisciotte. È più fortunato di noi che «della razza di chi rimane a terra», restiamo a osservarlo, non diversamente dalla *Esterina* di Montale, immergersi e dileguarsi nelle effimere e pur persistenti schiume del mito. D'altra parte, ritornando a Pascal: «gli uomini sono così inevitabilmente folli, che non essere folli sarebbe un'altra forma di follia».¹⁵

Note

¹ Sulla moda della letteratura cavalleresca in Spagna cfr. Samonà - Varvaro 1972: 183 ss.

² Il giudizio della Ruta si legga in Ruta 2000: 43.

³ La definizione di Don Chisciotte è di Bloom 1996: 124.

⁴ Cfr. Schutz 1995; Predmore 1953: 489-498; Berger - Luckmann 1969; Musso 2009-2010.

⁵ Cfr. Eliade 1980. Significativamente il 29 gennaio del 2005 si è svolto un convegno dal titolo *Utopia e politica*, a Porto Alegre, per celebrare il quarto centenario del *Quijote*.

⁶ Per il saggio di Auerbach: Cervantes 1994.

⁷ Cfr. anche Benozzo 2007: 157 sgg.

⁸ Cfr. Foucault 1967 e 1963. La citazione è da Guillén 2004.

⁹ È mia la traduzione. Vedi anche Borges 2001: 101.

¹⁰ Cfr. anche Paoli 1977.

¹¹ Su Pierre Menard cfr. Steiner 1994: 101-104.

¹² Cfr. su questo discusso problema, oltre a *Il realismo nella letteratura occidentale* di Erich Auerbach, anche Bertoni 2007.

¹³ Cfr. Gordimer 1996: 26.

¹⁴ Cfr. De Unamuno 1933.

¹⁵ Pascal 2004: 31, 17. Da non dimenticare la follia romantica del principe Miškin ne *L'idiota* di Dostoevskij.

Bibliografia

- Auerbach E.
2004 "Dulcinea incantata", in Id., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino: 88-116.
- Benozzo F.
2007 *La tradizione smarrita*, Viella, Roma.

- Berger P.L., Luckmann T.
1969 *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bertoni F.
2007 *Realismo e letteratura. Una storia possibile*, Einaudi, Torino.
- Bloom H.
1996 *Il Canone occidentale*, Bompiani, Milano.
- Bodini V.
1957 *Introduzione*, in Cervantes 1957.
- Borges J.L.
1982 *Nueve ensayos dantescos*, Espasa-Calpe, Madrid.
1989 *Obras Completas*, Emecé, Barcelona.
1998 *El cuento policial*, in *Borges oral*, Alianza, Madrid.
2001 *Nove saggi danteschi*, Adelphi, Milano.
- Cervantes M. de
1957 *Don Chisciotte della Mancia*, 2 voll., Einaudi, Torino.
1994 *Don Chisciotte della Mancia*, 2 voll., Einaudi, Torino.
2004 *Don Quijote de La Mancha*, 2 voll., Real Academia Española, Alfaguara, Madrid.
- Eco U.
1962 *Opera aperta*, Bompiani, Milano.
1990 *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.
- Eliade M.
1980² *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia.
- Fassò A.
2005 *Gioie cavalleresche. Barbarie e civiltà fra epica e lirica medievale*, Carocci, Roma.
- Ferroni G.
2010 "Realtà/verità: lo specchio infranto", in D. Perro-
ne (a cura di), *Scrittura e verità*, Bonanno Editore,
Catania.
- Foucault M.
1963 *Storia della follia nell'età Classica*, Rizzoli, Milano
(1961).
1967 *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano (1966).
- Gordimer N.
1996 *Scrivere ed essere. Lezioni di poetica*, Feltrinelli,
Milano.
- Guillén C.
2004 "Cauces de la novela cervantina: perspectivas y
diálogos", in Cervantes 2004: 1145-1155.
- Kermode F.
1986 "Prefazione" a R. Musil, *Five Women*, trad. ingl.,
Nonpareil Books, Boston.
- Madariaga S. de
1976 *Guía del lector del "Quijote"*, Espasa-Calpe, Ma-
drid.
- Móron Arroyo C.
1992 "El prólogo del Quijote de 1605", in G. Mastran-
gelo Latini, G. Almanza Ciotti, S. Baldoncini (a
cura di), *Studi in memoria di Giovanni Allegra*,
G.E.I., Pisa 1992: 125-144.
- Musso M.
2009-2010 *Lo sguardo di don Chisciotte e la realtà virtua-
le*, Tesi di laurea, relatore M.C. Ruta, Università
degli Studi di Palermo, Palermo.
- Paoli R.
1977 *Percorsi di significato*, D'Anna, Messina.
1997 *Borges e gli scrittori italiani*, Liquori, Napoli.
- Pastoureau M.
2009³ *Medioevo simbolico*, Laterza, Bari.
- Predmore R.L.
1953 "El problema de la realidad en el Quijote", in *Nue-
va Revista de Filología Hispánica*, VII: 489-498.
- Riquer M. de
2004 "Cervantes y el 'Quijote'", in Cervantes 2004:
XLV-LXXXV.
- Ruta M.C.
2000 *Il Chisciotte e i suoi dettagli*, Flaccovio, Palermo.
2008 *Memoria del Quijote*, Biblioteca de Estudios Cer-
vanticos, Alcalá de Henares.
- Said E.W.
1966 *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*,
Harvard University Press, Cambridge.
- Samonà C., Varvaro A.
1972 *La letteratura spagnola. Dal Cid ai Re cattolici*,
Sansoni Accademia, Firenze.
- Scarron P.
2005 *Romanzo buffo*, trad. it., Sellerio, Palermo.
- Schutz A.
1995 *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Arman-
do, Roma.
- Silvestri L.
1999 "Borges y Dante o la superstición de la literatu-

ra”, in A. de Toro, F. de Toro (a cura di), *El siglo de Borges*, Vervuert Iberoamericana, Madrid - Frankfurt am Main.

Starobinski J.

1990 *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione nell'età dei Lumi*, Einaudi, Torino.

Steiner G.

1994 *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano.

2000 “Un libro cambia la vita”, in *La Stampa*, 11 maggio 2000.

Unamuno M. de

1933 *Commento al “Don Chisciotte”*, Carabba Editore, Lanciano.

Vargas Llosa M.

2004 “Una novela para el siglo XXI”, in Cervantes 2004: XIII-XXVIII.

Vecchioni A.

2005 “I quattrocento anni di Don Chisciotte”, in *Rivista Abruzzese*, LVIII, n. 3: 193-200.

Giuseppe Giordano

Stabat Mater *di tradizione orale in Sicilia**

Nella tradizione cristiana, l'immagine di Maria, la Madre accanto alla croce, ha sempre suscitato forti sentimenti di cordoglio e di compassione, divenendo quasi l'emblema del dolore umano. Per questa ragione intorno alla figura della *Mater dolorosa* si è sviluppata un'estesa "letteratura del dolore": poesie, poemetti, inni, litanie e varie preghiere trovarono spazio all'interno dei "pii esercizi" praticati in ambito domestico dai devoti, estendendosi anche alla liturgia cosiddetta ufficiale.

Il musicista Antonio Caldara (1670-1736), molto prima che papa Pio VII nel 1814 inscrivesse ufficialmente la memoria celebrativa dell'Addolorata nel Calendario Romano (il 15 settembre), compose l'Ordinario di una messa propriamente intitolata *Missa Dolorosa*, da cantarsi per la festa dei Sette Dolori, ricorrenza che già da tempo rientrava fra le pratiche devozionali più sentite soprattutto in ambiente popolare¹.

Il componimento poetico che ha tuttavia vantato la diffusione più ampia è stato, com'è noto, il celeberrimo *Stabat Mater* che la tradizione attribuisce a Jacopone da Todi, sebbene i raffronti con altri testi dello stesso autore lascino ampi margini di dubbio sull'attribuzione². Il contenuto e lo stile del componimento non si discostano da quel sincero atteggiamento "sentimentale" che generalmente caratterizza le *Laudi* medievali. Nello *Stabat Mater*, infatti, la cosiddetta *Compassio Mariae* è espressa con un linguaggio semplice e immediato, al contempo sublimato da immagini dense di affetto e intima commozione. Secondo gli studiosi è stato proprio questo semplice e scorrevole linguaggio a fare del componimento un *unicum* poetico-letterario, accolto non soltanto all'interno degli ambienti colti ma anche e soprattutto all'interno degli ambienti popolari, prime fra tutte le confraternite laicali.

All'alto valore lirico si unisce anche la componente musicale da sempre associata al testo. Questo è stato infatti ripetutamente messo in musica da celebri compositori (tra gli altri Desprez, Palestrina, Vivaldi, Pergolesi, Domenico Scarlatti, oltre a numerosi contemporanei) soprattutto a partire dalla sua introduzione nei programmi rituali a opera di

Benedetto XIII, all'inizio del Settecento, il quale ne fece una *Sequentia* da cantarsi il giorno della festa dell'Addolorata, che oggi – in seguito all'esclusione post conciliare del *Dies Irae* – costituisce una delle quattro *Sequentiae* mantenute nella Liturgia Romana (cfr. Garbini 2005: 305).

L'importanza e il valore assunto dallo *Stabat Mater* è testimoniato inoltre dalla sua quasi costante presenza all'interno delle pratiche devozionali che accompagnano soprattutto i riti della Settimana Santa in tutto il territorio nazionale, assumendo versioni musicali diverse, fondate sugli stili e le forme delle varie tradizioni locali. Così si ritrovano esecuzioni monodiche o polivocali, con accompagnamento strumentale o a cappella, maschili o femminili, all'interno di azioni liturgiche canoniche o all'interno di contesti devozionali³.

Nel panorama etnomusicale siciliano, lo *Stabat Mater* costituisce uno dei testi poetici più frequentemente impiegato (anche in diverse parafrasi testuali) soprattutto durante la Settimana Santa. Questo periodo dell'anno è infatti caratterizzato dalla presenza di numerose pratiche musicali che accompagnano e scandiscono le celebrazioni connesse alla rievocazione della Passione di Cristo in moltissime località dell'Isola (per uno sguardo sintetico sui riti musicali della Pasqua si veda Bonanzinga 2002).

Due sono le modalità esecutive di canto che caratterizzano i repertori della Settimana Santa in Sicilia, specialmente tramandati da gruppi corali maschili, di norma denominati *squatri* (squadre), collegati a confraternite laicali o, più raramente, a corporazioni di mestiere. In un'ampia area dell'Isola, precisamente nella zona centro-orientale (cfr. Carta 1), prevale lo stile polivocale, articolato secondo un modello comune di canto detto "ad accordo", per alcuni aspetti riconducibile alla pratica rinascimentale del falsobordone (cfr. Macchiarella 1995). Soltanto in un'area ristretta del Palermitano si registra invece la consuetudine di eseguire i canti di Passione in stile monodico (cfr. Carta 2).

Recentemente mi sono occupato proprio dei repertori monodici della Settimana Santa, sia studiandone le forme poetiche e musicali sia indagando i

presupposti storico-antropologici che ne avrebbero circoscritto la diffusione in un'area ristretta della Sicilia (cfr. Giordano 2009). Sono emersi, tra l'altro, evidenti rapporti tra la presenza di questa pratica musicale e i confini territoriali dell'Arcidiocesi di Palermo. Questi repertori monodici accolgono testi poetici esclusivamente in siciliano e sono eseguiti in contesti paraliturgici, a differenza dei repertori polivocali che invece prevedono anche testi in latino provenienti dalla liturgia "ufficiale" (Inni, Salmi e Sequenze) e sono spesso eseguiti all'interno di azioni prettamente liturgiche (soprattutto la Domenica delle Palme, il Giovedì e il Venerdì Santo). Questo dato, dunque, tenderebbe a evidenziare una origine colta della pratica polivocale, in seguito trasferitasi in contesti che oggi convenzionalmente definiamo popolari, conservando però tratti evidenti di un passato legato ad ambienti ecclesiastici o comunque riconducibile a una produzione musicale più "raffinata".

In diverse località siciliane il testo dello *Stabat Mater* ha dunque assunto vesti musicali differenti, sia riguardo ai modelli esecutivi sia riguardo agli stili vocali, rispecchiando le due principali modalità di canto tradizionale della Settimana Santa: la polivocalità e la monodia. Il componimento iacoponiano, inoltre, rappresenta per i cantori popolari uno dei brani più significativi del repertorio. Non raramente, infatti, esso marca le fasi più salienti dei riti, giungendo a segnare dei veri e propri percorsi sonori, come nel caso delle *Viae Crucis* che utilizzano le diverse terzine dello *Stabat* in coincidenza delle soste presso ognuna delle quattordici "stazioni".

A Ventimiglia di Sicilia, un piccolo centro agricolo del palermitano, durante la processione funebre del Venerdì Santo, i fedeli, in punti prestabiliti dell'itinerario, intonano un tradizionale *Stabat Mater* accompagnato dal locale complesso bandistico, eseguendo una strofa per ogni sosta, solitamente effettuata in prossimità di una chiesa o di una edicola votiva. Il suono della *tràccola* (tabella), scossa da un confrate, segna l'inizio e la fine di ogni esecuzione. L'impianto armonico della composizione sembra richiamare la struttura tripartita che solitamente caratterizza le marce funebri per banda⁴. Si nota dunque una fase iniziale in modo minore, corrispondente al primo verso poetico, dal timbro più scuro, cui segue una seconda sezione nella relativa tonalità maggiore, introdotta da un inciso strumentale del flicorno e del basso tuba, dove emergono i clarinetti che eseguono all'unisono la parte cantata. La conclusione avviene richiamando parti della sezione iniziale nuovamente in tonalità minore.

A Castronovo, paese al confine tra le provincie di Palermo e Agrigento, il gruppo dei cantori, in questo caso non legato ad alcuna confraternita, si riunisce il Venerdì Santo ai piedi del Crocifisso

esposto al "Calvario" – costruzione presente in diversi paesi della Sicilia che intende rappresentare il sacro luogo della crocifissione – per intonare il proprio repertorio costituito da una serie di canti in italiano (*Gesù mio con dure funi, O fieri flagelli*, ecc.) a eccezione dello *Stabat Mater* che viene però intonato nel momento cruciale del rito, ossia durante la deposizione del Cristo dalla croce, fino a quando, adagiata la statua all'interno dell'urna, ha inizio la processione. Il silenzio orante dei numerosi fedeli si trasforma in commozione quando dall'alto del Calvario la voce dei cantori diffonde l'austera melodia, prevalentemente in forma monodica con piccoli tratti in cui si percepisce una seconda voce che procede per terze parallele. Molti di loro non comprendono il significato del testo cantato e, seppure più recentemente qualcuno abbia provveduto a fornire alcune copie a stampa, si limitano a intonare soltanto la prima strofa ed eventualmente a ripeterla. «Guardi che questo canto è in latino» mi ripeté più volte, con l'orgoglio di chi conosce o possiede qualcosa di straordinario, uno dei cantori subito dopo che assistetti alla loro *performance*. Se dunque spesso manca una completa comprensione del testo poetico è altrettanto vero che i cantori serbano il senso più profondo di quei versi, cogliendone il valore espressivo al di là delle stesse parole: un significato associato al testo cantato anche in virtù del momento in cui questo deve eseguirsi secondo le prescrizioni locali.

Numerose sono le versioni musicali dello *Stabat Mater* che nel passato venivano eseguite all'interno delle chiese, quasi sempre accompagnate dall'organo o dall'armonium: ne sono testimonianza, tra l'altro, le molteplici trascrizioni musicali operate da sacerdoti e organisti, oggi conservate prevalentemente presso archivi parrocchiali o presso i familiari. Più di tutti spicca certamente il modello gregoriano, spesso soggetto a variazioni sia nel testo sia nella musica. Ma altre melodie tradizionali venivano e vengono tutt'oggi intonate dalle corali presenti nelle chiese, le quali hanno spesso ereditato tradizioni musicali più antiche. Così avviene tra l'altro nella chiesa di San Giuseppe ad Augusta, in provincia di Siracusa, dove i cantori intonano accompagnati dall'organo uno *Stabat Mater*, a due voci parallele, prima dell'uscita del fercolo dell'Addolorata.

A Vicari (Pa), la mattina del Sabato Santo, al termine dei cosiddetti *viaggi* – processioni penitenziali effettuate dalle confraternite⁵ – viene tutt'oggi eseguito uno *Stabat Mater* che i fedeli cantano accompagnati dall'armonium. Riferisce l'anziano organista che il canto era nel passato patrimonio esclusivo delle suore che, oltre al Sabato Santo, lo eseguivano nel giorno della festa dell'Addolorata a settembre. È stato lui, di recente, a trascriverlo su pentagram-

ma continuando a eseguirlo con un gruppo di devote cui si associa una fra le ultime anziane suore rimaste. La melodia è fondata su un impianto tonale di modo minore con una scansione metrica piuttosto regolare tendente al tempo ordinario. Fra una strofa e l'altra solitamente l'organista usa inserire un breve "passaggio" musicale *ad libitum* fondato su elementi della melodia vocale (cfr. ES. MUS. 1).

Il testo di Jacopone da Todi si esegue anche durante la *Sittina di l'Addulurata*: una pratica devozionale curata soprattutto dalle donne, che in alcuni centri dell'Isola ancora oggi si svolge nei sette giorni che precedono la festività dell'Addolorata, quasi sempre all'interno della chiesa che ne custodisce l'immagine. Così avveniva fino a circa un trentennio addietro anche a Misilmeri (Pa), dove erano appunto le donne a cantare il rosario in siciliano dell'Addolorata, cui seguiva il canto dello *Stabat Mater* su una melodia caratterizzata dalla presenza di ampi melismi che richiamano lo stile del gregoriano. Da alcune testimonianze apprendiamo che il canto era solitamente eseguito senza accompagnamento strumentale. Tuttavia alcune trascrizioni musicali manoscritte, recentemente rinvenute fra le carte dell'organista dell'epoca, lasciano ipotizzare l'impiego dell'armonium anche in questo canto (magari in una diversa occasione). La trascrizione è stata ricavata da una registrazione effettuata circa sei anni fa, grazie alla collaborazione di due anziane che in passato eseguivano il canto. Si evidenziano sostanzialmente tre moduli melodici: i primi due si alternano dall'inizio, mentre il terzo è utilizzato esclusivamente per la conclusione. La melodia si muove perlopiù per gradi congiunti entro un *ambitus* non molto esteso (cfr. ES. MUS. 2).

Fino agli inizi degli anni Ottanta del secolo scorso, a Palermo, nella chiesa dell'Annunziata detta "alle Balate" (oggi chiusa al culto e trasformata in auditorium), i confrati che gestivano il culto all'Addolorata per tradizione usavano cantare nel giorno della festa uno *Stabat Mater* a tre voci, molto probabilmente accompagnato dal suono dell'armonium, come testimonia qualche confrate più anziano. La trascrizione musicale che riportiamo è opera di un sacerdote, Mons. Francesco Romano, che l'annotò nel suo "Quaderno di musica" negli anni in cui fu rettore della confraternita, segnando accanto al titolo: «si canta per la festa, 15 Sett., dell'Addolorata a Palermo nella chiesa di S. Maria dell'Annunziata alle Balate». Il sacerdote annota inoltre in calce alla trascrizione: «intercalare una strofa gregoriana dello *Stabat Mater*». L'intento dell'ecclesiastico era certamente quello di conservare un canto che rischiava altrimenti di essere del tutto obliato e che invece, grazie alla provvidenziale registrazione mediante la scrittura, può testimoniare una pratica

che si colloca al confine tra la polifonia "colta" e le forme polivocali di tradizione orale. La trascrizione evidenzia un procedere costante per terze parallele delle due voci superiori, mentre la terza voce, presumibilmente affidata ai bassi, mostra un andamento più "stabile" (cfr. ES. MUS. 3).

Molti repertori polivocali contengono, oltre a testi in siciliano, anche canti in latino che vengono eseguiti in precisi momenti dei riti pasquali, quasi parafrasando musicalmente le diverse azioni che rievocano le vicende della Passione di Cristo. Fra questi figura anche lo *Stabat Mater* che i cantori di norma intonano in presenza del simulacro dell'Addolorata, oppure quando ne viene richiamata l'immagine.

La tradizione polivocale testimonia indubbiamente un articolato e complesso meccanismo di trasmissione orale e di realizzazione "estemporanea" del sapere musicale. Lo svolgimento polivocale delle parti obbedisce a una logica sostanzialmente diversa da quella che caratterizza la polifonia "colta". I cantori sono infatti saldamente ancorati a un sistema di cui conoscono bene i meccanismi e le regole che gli permettono di "costruire" le proprie parti vocali. Capita di frequente infatti che gli stessi cantori non siano in grado di eseguire la propria voce separatamente dalle altre parti corali, ovvero senza il sostegno armonico delle altre voci.

Fra le località in cui si conservano repertori polivocali maggiormente articolati figura anche Mussomeli, in provincia di Caltanissetta, area in cui il modello di canto polivocale in Sicilia è più ampiamente e compiutamente rappresentato⁶. Qui si registra un rinnovato interesse nei confronti del repertorio polivocale della Settimana Santa, anche da parte di molti giovani che si sono accostati agli anziani cantori con la consapevolezza di volere apprendere e tramandare una tradizione a loro molto cara. Inoltre, il repertorio polivocale di Mussomeli risulta significativo e pressoché unico in quanto si compone di brani esclusivamente in latino, molti dei quali tratti da sequenze evangeliche inerenti la Passione (*Pater sit possibile est, Diviserunt sibi vestimenta mea, Inclinato capite, Emisit spiritum*, etc.). Durante la processione del Venerdì Santo, alla presenza del simulacro dell'Addolorata, i confrati intonano lo *Stabat Mater*, in un latino ampiamente modificato dall'influsso del dialetto locale. L'esecuzione prevede tre voci (prima, seconda e basso), cui si aggiunge in alcuni tratti una quarta voce più acuta, chiamata *falsittu*. Mentre la seconda e il basso possono essere raddoppiate, la prima (cioè la voce che espone il testo verbale) e il *falsittu* vengono realizzati da singoli cantori. Questa consuetudine di esecuzione non riguarda esclusivamente questo brano ma è estesa a tutto il repertorio. Lo *Stabat Mater*, così come gli altri canti del repertorio, risulta strutturato in periodi musicali di senso

compiuto che però quasi mai coincidono con i versi poetici. La struttura melodica tende infatti a mantenere una sua autonomia rispetto a quella testuale. I versi poetici quasi si innestano sul materiale musicale e quest'ultimo a sua volta si dilata o si contrae per accoglierli e contenerli al suo interno. Il testo non facilmente lo si comprende durante l'esecuzione, in quanto risulta dissolto e amalgamato con la materia sonora nella quale si smarrisce. Scrive Roberto Leydi a questo proposito che «il testo si traveste in musica» (Leydi 1987). Di seguito si riporta la trascrizione musicale temporizzata dello *Stabat Mater* di Mussomeli eseguita da Ignazio Macchiarella (cfr. ES. MUS. 4).

A Santo Stefano di Camastra (Me) il repertorio polivocale della Settimana Santa presenta alcuni canti dedicati all'Addolorata (per esempio *I parti dâ cruci*, incentrate sul tema delle Sette spade dell'Addolorata) e fra questi anche uno *Stabat Mater* (chiamato anche *Chiantu ri Maria*) che i cantori più esperti intonano al termine della processione del Venerdì Santo all'interno della Chiesa Madre. L'edificio sacro in quell'occasione rappresenta infatti per la gente del luogo il sepolcro di Cristo, e dunque al suo interno vengono collocati i fercoli del Cristo morto e dell'Addolorata per essere vegliati dai fedeli. Lo *Stabat Mater* di Santo Stefano di Camastra presenta sostanzialmente una struttura armonica a tre voci (*prima, secunna e bassu*) alle quali si aggiunge anche una quarta voce svolta dal coro (*coru*). L'esecuzione è limitata soltanto alla prima terzina del testo latino, che nella pronuncia risulta tra l'altro chiaramente modificata dall'influsso dialettale: *Stave Mater dolorosa / iù sta cruce[m] lacrimosa / dummo pende Pater Filiu*. La trascrizione effettuata da Massimiliano Fiorella (cfr. ES. MUS. 5) rivela una struttura bipartita del canto, con segmenti melodici che si ripresentano all'interno di ognuna delle due frasi⁷.

Va ricordato che in altre località in cui è presente lo stile polivocale sono state documentate altrettante significative esecuzioni dello *Stabat Mater* all'interno delle celebrazioni della Settimana Santa, per esempio a Assoro (En), Bronte (Ct) e Montedoro (Cl). In numerose località si trovano inoltre diverse parafrasi della Sequenza, sia in italiano sia in siciliano: Caronia (Me), Casalvecchio Siculo (Me), Montedoro (Cl), Niscemi (Cl), Palermo, etc.

A Villafrati (Pa), il Venerdì Santo, di norma mentre al "Calvario" il simulacro del Cristo morto viene posto all'interno dell'urna per dare inizio alla processione, un gruppo di donne appartenenti all'ambiente parrocchiale intona il canto *Stava Maria dolente*, una tra le più note parafrasi dello *Stabat Mater*. Dopo ogni quartina si intercala un ritornello, assente nelle più comuni versioni a stampa del canto contenute perlopiù in libretti a uso de-

vozionale. La trascrizione evidenzia una esecuzione tendenzialmente regolare dal punto di vista ritmico (4/4). L'ascolto della registrazione dalla quale è ricavata la trascrizione (anno 2007) rivela una frequente "oscillazione" nell'intonazione complessiva, con margini pari anche al semitono (cfr. ES. MUS. 6).

Un'altra parafrasi in italiano dello *Stabat Mater* inizia con i seguenti versi: *Stava ai piedi della croce / Senza lacrime né voce / Contemplando il figlio*. Anche questa si trova diffusa in molte località e quasi sempre viene intonata sul modello musicale gregoriano, giacché la struttura metrica corrisponde a quella del testo originario in latino⁸. Più di ogni altra, questa parafrasi in particolare ha sostituito il canto dello *Stabat Mater* in latino durante la pratica devozionale della *Via Crucis*. È infatti consuetudine diffusa intonare specialmente la seguente terzina fra una "stazione" e l'altra: *Santa Madre deh! Voi fate / che le piaghe del Signore / siano impresse nel mio cuore*.

A Ventimiglia di Sicilia, la mattina del Venerdì Santo, i confrati dell'Addolorata, detti anche "della Maestranza" per via della loro appartenenza alla categoria degli artigiani, svolgono una processione penitenziale che inizia e termina presso l'Oratorio di San Nicolò, sede della confraternita. Qui, mentre compiono il gesto di baciare la croce, i confrati intonano *U chiantu di Maria* (Il pianto di Maria), una parafrasi in siciliano dello *Stabat Mater* articolato in terzine quasi tutte di ottonari con l'ultimo verso sdrucchiolo, intercalate da un ritornello. La melodia è uguale sia nelle strofe sia nel ritornello, con alcuni tratti fondati su una corda di recita, riconducibile a uno stile di canto prettamente chiesastico (cfr. ES. MUS. 7). Questo il testo cantato in occasione del Venerdì Santo 2009:

<i>Chiantu di Maria</i>	Pianto di Maria
<i>Maria Stava assai dulenti a la cruci fu ppinnenti era l'unigènimu.</i>	Maria stava molto dolente alla croce appeso ci stava l'unigenito.
<i>Santa Matri chi vui faciti chi di Cristu i so fritti ricivitivi st'ànima</i>	Santa Madre deh! Voi fate che per le ferite di Cristo possiate ricevere questa anima.
<i>Trapassari la cruda spata la dulenti contristata sua piancenti ànima.</i>	Traffita dalla crudele spada la dolente contristata sua piangente anima.
<i>Quantu fu mesta er afflitta la gran Mmatri bbiniritta di lu Figgghiu ùnicu.</i>	Quanto fu mesta ed afflitta la gran Madre benedetta del Figlio unigenito.
<i>Idda assai s'addulurava</i>	Ella assai si affliggeva

<i>mentri attenta riguardava di Ggesù li spàsimi.</i>	mentre attenta contemplava di Gesù gli spasimi.	<i>Di la cruci sangu e piaghi di lu to Figgbiuzzu amatu nostra dolenti Virgini.</i>	Dalla croce sangue e piaghe del tuo Figliolo amato nostra dolente Vergine.
<i>Quali donna chi gguardannu a Mmaria fra tantu affannu nun si sciogghi in làcrimi?</i>	Quale donna guardando Maria fra tanto affanno non si scioglie in lacrime?	<i>Di li fiammi nun sia uccisu iu pi vvui Maria ddifisu nta lu iornu dù giudiziù.</i>	Dalle fiamme non sia ucciso io per voi, Maria, sia difeso nel giorno del giudizio.
<i>Cuntimplannu pienamenti a Ggesù, Maria dolenti, cu si fira a un chiànciri?</i>	Contemplando pienamente Gesù, Maria dolente, chi è capace di non piangere?	<i>Miu Ggesù scioltu chi st'arma pi Mmaria Regina a parma di la gran vittoria.</i>	Mio Gesù liberata quest'anima per Maria Regina (datele) la palma della gran vittoria.
<i>Pi l'erruri di li so genti Ggesù vitti gran turmenti e assuggittau a stràziu.</i>	Per l'errore del suo popolo Gesù vide in gran tormenti e provato dallo strazio.	<i>O gran Mmatri Addulurata a chist'arma sia data la bbiata gloria.</i>	O gran Madre Addolorata a quest'anima sia data la beata gloria.
<i>Lu so duci Figgbiu amatu vitti ggjà chi ddisulatu esalò lu spìritu.</i>	Il suo dolce Figlio amato vide che già desolato emise lo spirito.	<i>D'accustàrinni a Ggesù assai ddignu e sempri cchiù pi la vostra ntircissioni.</i>	Di accostarmi a Gesù (possa essere) sempre più degno per la vostra intercessione.
<i>O Maria fonti d'amuri v'è stu cori pi duluri chi si sciogghi in làcrimi.</i>	O Maria fonte d'amore vi è questo cuore per dolore che si scioglie in lacrime.	<i>E pperciò Matri ddivina io vi lassu a vvui Rigina di tutti li màrtiri.</i>	E per questo Madre divina io vi proclamo Regina di tutti i martiri.
<i>Stu me cori tra li chianti di Ggesù chi ffussi amanti pi Iddu cumpiacìrisi.</i>	Questo mio cuore fra i pianti di Gesù che sia amante per Lui compiacersene.		
<i>Bbinignàtivi o Maria di lu Figgbiu e vvui cu mmia li gran peni di viriri.</i>	Degnatevi o Maria del Figlio, e voi insieme a me, le gran pene di guardare.		
<i>Cu vvui chiànciri facìtimi e li peni cuncirìtimi di vostru Figgbiu a mmia pàtiri.</i>	Con voi fatemi piangere e le pene, concedetemi, di vostro figlio a me far patire.		
<i>A la cruci cu vvui stari er a vvui accumpagnari picchi chiànciri iu disiu.</i>	Alla croce con voi stare e voi accompagnare perché piangere desidero.		
<i>O Maria summa ducizza nun mi dati st'amarizza vògghiu cu vvui chiànciri.</i>	O Maria, somma dolcezza non mi date questa amarezza voglio con voi piangere.		
<i>Di Ggesù chi ssempri porti lu patiri di la so morti e li piaghi derilitti.</i>	Di Gesù che sempre porti il patimento della sua morte e le piaghe derelitte.		

Dagli esempi esaminati appare evidente che in Sicilia permangono modelli musicali tradizionali tutt'ora fortemente vitali. Va d'altra parte osservato che esiste una tendenza altrettanto forte a cancellare tracce di una memoria musicale collettiva, ritenuta ormai superata nelle forme e nei contenuti, per cedere a modelli musicali "standardizzati" di più recente ispirazione. Questo, purtroppo, non avviene soltanto a causa dei naturali processi di trasformazione della cultura tradizionale, ma soprattutto per un'ostinata volontà erosiva da parte di molte autorità che gestiscono i culti locali, tendente a cancellare i tratti significativi del patrimonio folklorico in genere. Nello specifico, diverse intonazioni tradizionali dello *Stabat Mater* sono state localmente sostituite da altre composizioni spesso banali e soprattutto distanti dall'intensa carica espressiva che si rileva invece nei canti della tradizione liturgico-popolare. Ulteriori indagini potranno in futuro rendere più chiari i contorni e la consistenza di questo repertorio. Valga intanto avere posto la questione offrendone una prima panoramica generale.

ESEMPI MUSICALI

Le trascrizioni musicali n. 1, 2, 6, 7 si riferiscono a rilevamenti audio-visuali effettuati da chi scrive. Le altre trascrizioni sono state effettuate da Mons. Francesco Romano (n.3), Ignazio Macchiarella (n.4), Massimiliano Fiorella (n.5). Nelle trascrizioni effettuate da chi scrive si sono utilizzati i seguenti segni diacritici laddove necessario: ← (più lento del valore segnato); → (più veloce del valore segnato); ↓ (più grave del valore segnato). Negli esempi 2 e 7 è stata effettuata una trasposizione ai fini di una lettura “più immediata”, facendo tuttavia precedere la trascrizione dalla *fnalis* originale.

Es. MUS. 1 - *Esecuzione*: Giuseppe Pecoraro (armonium) e coro femminile
Rilevamento: Vicari (Pa), 11/04/2009

Sta - bat Ma - ter do - lo - ro - sa
 ju - xta cru - cem la - cri - mo - sa
 dum pen - de - bat fi - li - us

Es. MUS. 2 - *Esecuzione*: Antonina Di Palermo, Vincenza Giordano
Rilevamento: Misilmeri (Pa), 15/01/2006

♩.51
 [1:19"] [11,64"]
 I Sta - bat Ma - ter
 II do - lo - ro - sa [12"]
 I Ju - xta cru - cem [9,06"]
 II la - cri - mo - sa [12,27"]
 I dum pen - de - bat [9,42"]
 III dum pen - de - bat Fi - li - us [11,84"]
 2 volte

Es. MUS. 3 - Trascrizione manoscritta di Mons. F. Romano – archivio privato - Misilmeri

Sta - bat - Ma - ter do - lo - ro - - - sa

jux - ta - cru - cem la - cri - mo - sa

dum pen - de - bat - Fi - li - um

Es. MUS. 4 - *Esecuzione*: coro maschile
Rilevamento: Mussomeli (Cl)
 (in Macchiarella 1993:58)

0 5 10 .

falsito TACET

prima sta - a - a - a

secunda

bassu

11 15 20 25 29

bbi - te

This system contains the first three staves of a musical score. The top staff is a treble clef with a key signature of one sharp (F#). The second staff is a vocal line with lyrics 'bbi - te' written below it. The third staff is a bass clef. The system is marked with measure numbers 11, 15, 20, 25, and 29.

0 5 10 .

do lo - ro sa

dolo ro

dolo ro

This system contains the next three staves. The top staff is a treble clef with a key signature of one sharp. The second staff is a vocal line with lyrics 'do lo - ro sa' written below it. The third staff is a bass clef with lyrics 'dolo ro' written below it. The system is marked with measure numbers 0, 5, and 10.

11 15 20 25 28

ro

ro - sa

This system contains the final three staves. The top staff is a treble clef with a key signature of one sharp. The second staff is a vocal line with lyrics 'ro' and 'ro - sa' written below it. The third staff is a bass clef. The system is marked with measure numbers 11, 15, 20, 25, and 28.

Es. MUS. 5 - *Esecuzione: coro maschile*
Rilevamento: Santo Stefano di Camastra (Me), 14/04/2006

Frase A

Prima semifrase (25")

Adagio ♩ = 40

Incipit solista (16") *Parte corale (9")*

(6") (2") (7")

Prima
1. Sta a a
2. Ma a a

Soprano
1. A
2. A

Coro
1. A
2. A

Basso
1. A
2. A

Seconda semifrase (13")

Primo inciso (4") *Secondo inciso di cadenza (8")* (4")

Prima
a a a a vc
a a a a ter.

Soprano
a a a a vc
a a a a ter.

Coro
a a a a vc
a a a a ter.

Basso
a a a a vc
a a a a ter.

Frase A'

Incipit solista (9^o) Inciso di cadenza (8^o) (2^o)

Prima
do - lo - ro o _____ sa

Soprano
o _____ sa

Coro
o _____ sa

Basso
o _____ sa

Frase B

Prima semifrase (18^o)

Incipit solista (6^o) Inciso di cadenza (10^o) (2^o)

Prima
iu sta cru - cem la - cri - mo _____ sa

Soprano
mo _____ sa

Coro
mo _____ sa

Basso
mo _____ sa

Seconda semifrase (18")

Incipit solista (6") Inciso di cadenza (10") (2")

Prima
 dum - mo pen - de pa - ter fi _____ liu

Seconda

 fi _____ liu

Coro

 fi _____ liu

Basso

 fi _____ liu

Coda *Frase di cadenza finale (25")*

Solo (1") Inciso di cadenza (11") Solo (1") Ripetizione (12")

Prima
p il fi liu *pp* il fi liu

Seconda
p fi _____ liu *pp* fi _____ liu

Coro
p fi _____ liu *pp* fi _____ liu

Basso
p fi _____ liu *pp* fi _____ liu

Es. MUS. 6 - *Esecuzione: coro femminile*
Rilevamento: Villafrati (Pa), 06/04/2007

$\bullet = 68$

Sta - va Ma-ria do - len - te
 sen - za re-spi - ro e vo - ce
 men - tre pen-de - va_in cro - ce
 del mon-do_il Sal - va - tor.
 La cro - ce i chio - di il
 Gol - go - ta Si - me - on ti ri - ve - lò

Es. MUS. 7 - *Esecuzione*: confrati dell'Addolorata
Rilevamento: Ventimiglia di Sicilia (Pa), 10/04/2009

[19"]

$\bullet = 63$ ↓ 8,3"

San - ta Ma - tri chi vu - i fa - ci - ti

5,7"

chi di Cri - stu_i sò fe - ri - ti

5"

ri - ci - vi - ti st'a - ni - ma

Note

* Il contenuto di questo saggio, qui riveduto e ampliato, anche con trascrizioni musicali e immagini, è stato presentato al Convegno *Stabat Mater a pes de s'agonizzante* svoltosi a Santu Lussurgiu (Or) il 29 novembre 2009, promosso da Hymnos - Rete territoriale del canto a più voci liturgico, paraliturgico e profano e dal Comune di Santu Lussurgiu.

¹ La devozione ai "Dolori di Maria" è tuttavia molto antica e la si fa risalire addirittura al IV secolo. Nel 1423 il Concilio di Colonia introdusse la festa dell'Addolorata in Germania, celebrazione che Benedetto XIII estese poi all'intera Chiesa Cattolica nel 1727, fissandola al venerdì dopo la Domenica di Passione (ovvero al venerdì precedente la Domenica delle Palme). Nel 1814 Pio VII introdusse una seconda memoria celebrativa dell'Addolorata a Settembre, il giorno successivo all'Esaltazione della Croce, per ringraziare la Vergine Maria della liberazione del Papa, condotto in esilio da Napoleone (Messale Romano, 1953). In Sicilia ancora oggi per tradizione si svolgono processioni penitenziarie dell'Addolorata nel Venerdì di Passione, mentre a settembre si svolgono processioni dal carattere prettamente festivo.

² Il testo poetico è stato variamente attribuito anche a San Bonaventura e ad altri. È scritto in stanze di tre tetrametri trocaici, il terzo catalettico. Lo *Stabat Mater* oltre a essere impiegato per la Sequenza del 15 settembre fornisce anche il testo per un Inno liturgico (cfr. Apel 1998: 537).

³ In occasione del convegno *Stabat Mater a pes de s'agonizzante* sono stati presentati diversi contributi che hanno dimostrato, tra l'altro, una quasi costante presenza dello *Stabat Mater* all'interno delle pratiche rituali più significative di moltissime località. Questi i titoli delle relazioni: Giacomo Baroffio, *Lo "Stabat Mater" tra sequenza ed inno nella tradizione scritta italiana*; Maurizio Agamennone, *Su alcune intonazioni di Stabat nel Cilento antico*; Girolamo Garofalo, *Rrij e Jëma e përlotuarë (stava la Madre lacrimosa). Una parafrasi dello Stabat Mater nella tradizione musicale paraliturgica degli Albanesi di Sicilia*; Nicola Tangari, *Alcune fonti dello Stabat Mater a Montecassino*; Mauro Balma, *Stabat Mater nell'area ligure: nuove ricerche (1994-2009)*; Marco Gozzi, *Lo Stabat Mater e il canto fratto: alcune testimonianze francescane*.

Altre importanti informazioni sulla presenza del canto in area italiana si possono rilevare nelle pubblicazioni che trattano, anche a livello locale, le tradizioni musicali connesse alla Settimana Santa.

⁴ Sulle bande musicali e sui loro repertori si consulti in particolare il libretto allegato al doppio LP Pennino-

Politi (1989) e Bonanzinga (2006). Più ampia risulta, invece, la produzione discografica sui repertori bandistici, soprattutto a cura delle stesse associazioni musicali.

⁵ Ogni confraternita inizia il *viaggiu* (viaggio) nell'ora prestabilita, partendo dalla propria chiesa o dal proprio oratorio per giungere nella chiesa del Collegio dove si custodisce l'immagine dell'Addolorata, accompagnati dal suono delle marce funebri eseguite dalla banda musicale. Giunti al Collegio, ogni confrate, recante una corona di vimini sul capo e un flagello di corda (*libàniu*) al collo, percorre in ginocchio la navata centrale della chiesa compiendo il gesto della flagellazione. Al termine del percorso bacia il simulacro del Cristo morto e dell'Addolorata.

⁶ Sui repertori polivocali della Settimana Santa in Sicilia si veda in particolare Macchiarella 1993.

⁷ Sui canti della Settimana Santa a Santo Stefano di Camastra, e dunque sullo *Stabat Mater* che viene eseguito in questa località, si consulti anzitutto la Tesi di Laurea di Massimiliano Fiorella (2006), dove viene svolta un'analisi più dettagliata del canto; Una registrazione del canto è contenuta in Sarica-Fugazzotto (*cd*1994).

⁸ Il testo di questa parafrasi testuale lo ritroviamo stampato in molti libretti di uso devozionale. È dunque possibile osservarne l'impiego anche al di fuori della Sicilia e in particolare in molte località del Meridione d'Italia seppure con versioni musicali diverse anche stilisticamente.

⁹ Ringrazio il prof. Giovanni Ruffino per avere reso disponibile la carta di base dell'Atlante Linguistico della Sicilia (ALS).

Bibliografia

- Apel W.
1998 (I ed. 1958), *Il canto gregoriano. Liturgia, storia, notazione, modalità e tecniche compositive*, edizione riveduta e aggiornata da Marco Della Sciucca, Libreria Musicale Italiana, Lucca.
- Arcangeli P. - Leydi R. - Morelli R. - Sassu P.
1987 (a cura di), *Canti liturgici di tradizione orale*, fascicolo allegato al cofanetto Albatros, ALB 21 (4 dischi).
- Bonanzinga S.
2002 "Suoni e gesti della Pasqua in Sicilia", in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, VII/5-7: 181-190.

- 2006 "Musiche e musicanti di Sicilia", in AA.VV., *Le Bande Musicali in Sicilia. La Provincia di Palermo*, Edizioni Arianna, Geraci Siculo (PA) 2006, pp. 7-10.
- Fiorella M.
2006 *I suoni della Passione a Santo Stefano di Camastra (Me)*, Tesi di Laurea in Discipline della musica (relatore prof. Sergio Bonanzinga), Università di Palermo, a.a. 2005/2006.
- Garbini L.
2005 *Breve storia della musica sacra. Dal canto sinagogale a Stockhausen*, il Saggiatore, Milano.
- Giordano G.
2009 *La monodia di tradizione orale per la Settimana Santa in Sicilia. Ambiti di competenza maschile*, Tesi di Laurea Specialistica in Musicologia (relatore prof. Sergio Bonanzinga), Università di Palermo, a.a. 2008/2009.
- Leydi R.
1987 "Le ricerche, gli studi", in Arcangeli-Leydi-Morelli-Sassu 1987: 17-29.
- Macchiarella I.
d.1989 (a cura di), *I "Lamenti" di Mussomeli (Sicilia)*, Albatros VPA 8492, con libretto allegato
1993 *I canti della Settimana Santa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.
1995 *Il falsobordone fra tradizione orale e scritta*, Libreria Musicale Italiana, Lucca.
- Pennino G., Politi F.
1989 (a cura di), *Bande musicali di Sicilia*, cofanetto Albatros ALB 22 (tre dischi), con libretto allegato.
- Sarica M., Fugazzotto G.
cd1994 (a cura di) *I doli dû Signuri*, Ethnica 10, TA 10-SN0042.

Abstracts

TZVETAN TODOROV
CNRS, Paris

Le scienze umane e sociali. Uno sguardo retrospettivo

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

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

Human and Social Sciences. A retrospection

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

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

ULF HANNERZ
Stockholm University
Department of Social Anthropology
ulf.hannerz@socant.su.se

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cultural Journalism and Anthropology: A Tale of two Translations

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

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

Antropologia e giornalismo culturale. Storia di due traduzioni

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

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

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

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

Cultural Exclusion: Migrant Minorities and the Law in the UK

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

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

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

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

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

VALENTINA RAMETTA
Università di Palermo
valentinarametta@yahoo.it

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

STEFANO DEGLI UBERTI
 Università di Bergamo
 stefano_du79@yahoo.it

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

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

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

Tourism and Migratory imaginaries. Experiences of Elsewhere in Urban Senegal

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

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

TOMMASO INDIA
 Palermo, Fondazione Buttitta
tommaso.india83@gmail.com

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

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

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

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

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

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

ALESSANDRO MANCUSO
 Università di Palermo
 Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici,
 Socio-Antropologici e Geografici
mancusoale@yahoo.it

ANTONINO BUTTITTA
 Università degli Studi di Palermo
info@fondazionebuttitta.it

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

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

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

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

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

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

Don Chisciotte innamorato

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

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

Don Quixote in love

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

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

GIUSEPPE GIORDANO
giusegiordano@teletu.it

Stabat Mater di tradizione orale in Sicilia

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

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

Stabat Mater of oral tradition in Sicily

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

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

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 su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract nella lingua dell'articolo 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 completo (privato o professionale) e l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo e grassetto, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e prezzo e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: antropos@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici, Sezione Antropologica.

Piazza I. Florio, 24 cap. 90100, Palermo.