

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVIII (2015), n. 17 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

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

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

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

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

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

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



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Etnografia dei movimenti sociali

5 Vincenzo Matera, *“Leggere la protesta”*.
Per un’antropologia dei movimenti sociali

13 Angela Biscaldi, *“Vietato mormorare”*.
Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia

19 Lia Viola, *Fare la cosa giusta?*
La scelta dell’attivismo in un contesto di violenza omofoba

29 Silvia Pitzalis, *Positioning as a method*.
The earthquake in Emilia Romagna and the forms of “exilience”

41 Sabina Leoncini, *On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine*

Ricerca

59 Valerio Petrarca, *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX^e siècle*

67 Elena Bougleux, *Issues of scale in the Anthropocene*

75 Leggere - Vedere - Ascoltare

85 Abstracts

In copertina: Hamedina square (Tel Aviv), the biggest demonstration of the social justice movement in Israel
(September, 3 2011) (© Activestill)



Bruno Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Cisu Roma 2014, pp. 309, ISBN 978-88-7975-590-0

«La società ha bisogno di antropologia!». Così si legge in un documento della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), presentato in occasione di un convegno tenuto a Lecce (13-14 dicembre 2013). Non si è probabilmente riflettuto abbastanza sul clamoroso paradosso dentro il quale stiamo vivendo: mentre crescono i flussi migratori e si aggrovigliano i fili culturali della globalizzazione, le discipline abilitate a studiare questi fenomeni, ovvero le scienze umane e sociali, sono in Italia sempre più marginalizzate e depotenziate. Sia sul piano accademico sia su quello più ampiamente pubblico. C'è una debolezza strutturale, una scarsa visibilità se non una totale assenza nei luoghi dei discorsi politici, nei dibattiti e nella vita collettiva del nostro Paese. E l'antropologia sembra in questo contesto la più evanescente, la più reticente tra le scienze. Eppure mai come oggi la società ha bisogno dei suoi saperi e delle sue pratiche intellettuali, dal momento che assistiamo ad una profonda riarticolazione delle differenze culturali e delle loro rappresentazioni a seguito dei fenomeni di mobilità globale che stanno modificando il profilo antropologico e non solo

demografico del nostro Continente. In quanto «esperti delle diversità», secondo la definizione di Hannerz, gli antropologi sarebbero indispensabili nelle scuole, negli ospedali, nei tribunali, negli uffici comunali, nei centri sociali, in tutti gli spazi urbani in cui le carte delle appartenenze si sono rimescolate e i modi e le forme del nostro vivere, abitare, ragionare e comunicare sono sollecitati al confronto e all'esercizio quotidiano della coesistenza con altri modi e altre forme. Quale altra disciplina se non quella di frontiera come l'antropologia può disporre degli strumenti euristici necessari all'attraversamento dei confini culturali e all'intelligibilità delle complesse dinamiche interetniche del mondo contemporaneo? Quale altro modello teorico e metodologico se non quello sostenuto dallo sguardo antropologico ha dato prova di saper osservare, assumere e interpretare i diversi punti di vista, i tanti possibili modi di pensare e di agire? Lo studio delle diversità nel quadro di un temperato relativismo resta il migliore antidoto contro ogni espressione di etnocentrismo e di fondamentalismo identitario.

Oggi tuttavia si impone un ripensamento delle categorie della stessa scienza antropologica, in corrispondenza dei tumultuosi sviluppi della globalizzazione e dei conseguenti processi transnazionali e diasporici che hanno maturato e dispiegato nuovi scenari. L'Altro non è più Altrove, l'antropologo non porta più il casco coloniale né si affaccia sulla veranda di qualche isola remota ed esotica. Dissolti i giri lunghi ai confini dell'Occidente per scoprire popoli sconosciuti da aggiungere all'atlante etnologico, l'antropologia del XXI secolo è impegnata a percorrere le strade di casa, l'orizzonte domestico, le periferie urbane per incontrare gli stranieri, le culture degli uomini e delle donne che vengono da lontano e abitano il vicino, le nostre città, le nostre contrade più appartate. Gli ex colonizzati, come per una nemesi storica, oggi colonizzano gli spazi del

nostro quotidiano, interrogano le nostre memorie, sfidano le nostre democrazie, partecipano del nostro immaginario e, mentre ci accorgiamo di quanta parte di loro si riconosce nel nostro Occidente, cominciamo ad intuire quanto del loro patrimonio umano e culturale è già destinato a diventare nostro.

Caduta la retorica legata al mito dell'«essere stato là», il viaggio dell'antropologo, da sempre paradigma fondativo e distintivo del suo lavoro, inizia e finisce sotto casa, laddove sono arrivati i migranti, quanti cioè fanno esperienza – spesso drammatica – del viaggiare per attraversare i confini fisici prima che simbolici. Rovesciata la traiettoria, spostato il campo dell'investigazione, modificato e decentrato il rapporto tra osservatori e osservati, alcuni concetti cardini della disciplina, come alterità, etnia, osservazione partecipante, distanziamento e sguardo da lontano, sono sottoposti ad una revisione analitica e critica. Nella dimensione transnazionale delle connettività che su scala planetaria mettono in comunicazione uomini, beni e tecnologie, nessuno può ricondurre alcun luogo ad una autentica autoc-tonia, né è possibile identificare l'etnicità come irriducibile proprietà di un gruppo. La stessa cassetta degli attrezzi dell'antropologo va dotata di strumenti e di oggetti teorici e metodologici che hanno a che fare con il diverso posizionamento del ricercatore rispetto alla materia e ai soggetti della ricerca.

A guardar bene, a livello delle strutture profonde, esiste una certa omologia tra l'esperienza conoscitiva dell'immigrato e le procedure etnografiche di mediazione, negoziazione e traduzione dei codici culturali cui è impegnato lo studioso. Così come il migrante deve riplasmare il suo sguardo sulla nuova realtà per comprenderne il senso e tentare di parteciparvi, allo stesso modo l'antropologo è chiamato a farsi straniero a se stesso, a decostruire cioè l'ordine che orienta la propria mappa spaziale e temporale, il testo e il contesto della pro-

pria cultura. La consustanzialità dei due spaesamenti assimila per certi aspetti le condizioni dell'uno e dell'altro, entro un circuito di orizzonti incrociati e di "riflessione" reciproca. Anche l'antropologo, pur nella protezione di un indubbio e oggettivo potere, sta sul crinale di una frontiera, si dispone a valicarlo, vive la tensione della dislocazione, il disagio della crisi degli *a priori* e dell'adattamento ai punti di vista diversi dai propri. Tanto più che, come sappiamo da Lévi-Strauss, «l'osservatore è egli stesso parte dell'osservazione», e nel tentativo di conoscere l'altro non si conosce in verità che se stessi. L'effetto "specchio" prodotto dallo sguardo sull'alterità ne ribalta la traiettoria che dal soggetto parte e al soggetto comunque ritorna. Lo straniamento è condizione che consente all'antropologo non solo di scoprire nuovi mondi e nuovi modi possibili di vivere e di pensare, ma anche di tornare a guardare al mondo fino ad ieri abitato e familiare con prospettive, sfumature e gradi di consapevolezza nuovi.

Lo stesso fenomeno migratorio in quanto vettore globale della storia endemica e strutturale dell'uomo, agisce, come è noto, da formidabile cuneo riflettente delle dinamiche locali e concorre a disvelare epifanicamente le morfologie complesse dei nostri spazi urbani, le dialettiche carsiche più profonde, le tradizioni e le contraddizioni del nostro convivere e stare nel mondo. Da qui la funzione strategica che l'immigrazione esercita nella conoscenza antropologica della realtà e nella ridefinizione del profilo della nostra stessa identità nazionale. Da qui, nello stesso tempo, l'apporto fondamentale che l'antropologia può dare alla comprensione degli stessi flussi e alla interpretazione del loro impatto nei contesti culturali, anche grazie al particolare approccio di tipo olistico alla osservazione delle società che ben si presta alla ricognizione di un "fatto sociale totale" quali sono le migrazioni. Alla mutua correlazione sottesa

tra i movimenti migratori e il loro studio in antropologia, tra l'oggetto fattuale e il sapere disciplinare, si accompagna, a pensare bene, un altro paradosso, che vede, da un lato, un ritardo dell'antropologia italiana rispetto alle ricerche scientifiche su questi temi, e, dall'altro lato, la penetrazione del suo alfabeto lessicale nel vocabolario del senso comune, nell'uso mediatico generalizzato. La proliferazione nei discorsi pubblici e nel linguaggio corrente di parole chiave come cultura, identità, etnia, multiculturalismo, per fare solo alcuni esempi, produce una serie di torsioni e manipolazioni ideologiche tali da banalizzare e adulterare i concetti originari. Di contraddizioni in contraddizioni, i processi di reificazione delle culture si trasferiscono nella dimensione politica e diventano dispositivi securitari associati a disposizioni umanitarie, provvedimenti di esclusione rappresentati quali beffardi strumenti di salvaguardia e valorizzazione delle differenze.

Di una più attenta riflessione sulle migrazioni anche alla luce di una contestuale revisione delle categorie epistemologiche dell'antropologia culturale si avverte oggi quanto mai la necessità. Come appare indispensabile una sintesi ragionata delle problematiche connesse al fenomeno, sia dal punto di vista teorico che da quello metodologico, una introduzione critica al dibattito e al panorama degli studi, una sorta di vademecum conoscitivo che documenti lo stato dell'arte, i diversi contributi scientifici e le diverse esperienze etnografiche. È tutto questo il volume pubblicato di recente, a cura di Bruno Riccio, *Antropologia e migrazioni*. Si tratta di un'opera costruita su un impianto a più voci, progettata e in gran parte scaturita da un'attività di laboratorio cui hanno partecipato dottorandi, assegnisti e giovani ricercatori nell'ambito delle discipline etnoantropologiche di varie università italiane. Un'impresa senz'altro notevole sia sotto il profilo del merito che sotto l'aspetto del metodo, proponendosi come

originale e proficua esperienza scientifica, ancora sostanzialmente poco praticata nell'organizzazione didattica dei nostri atenei, laddove non sempre si favoriscono il confronto e la circolarità delle ricerche nel loro farsi e svilupparsi. La messa a punto cui è esitato il lavoro offre una ampia pluralità di prospettive attraverso cui studiare le migrazioni, una rassegna sistematica e quasi enciclopedica dei temi che si intrecciano e dialogano intorno all'unico oggetto d'indagine, luogo geometrico e crocevia dei ragionamenti dei diversi autori.

Dal transnazionalismo alle produzioni dell'immaginario, dalle reti sociali ai campi di accoglienza, dalle frontiere alle diaspore, dai rifugiati alle politiche di asilo, dalle pratiche religiose ai razzismi, dalle applicazioni pedagogiche a quelle in medicina, dalla cooperazione allo sviluppo: queste alcune delle materie in cui si articolano le dense pagine del volume, alcuni dei contenuti e delle relative questioni argomentate dagli studiosi, che alla riflessione analitica hanno associato le esemplificazioni etnografiche e i dati empirici. Nel grande universo culturale delle migrazioni attentamente e puntualmente scandagliato nelle sue diverse partizioni si colgono le costanti e le varianti, l'individuale e l'universale, il locale e il globale, elementi mai disgiunti dalle logiche dei rapporti di forza e dalle dinamiche dei poteri. Sulla scia dei contributi teorici dei *migration studies*, i saggi offrono una prospettiva multidimensionale della mobilità contemporanea, così che «nella costruzione dell'oggetto d'indagine, il campo che connette i luoghi non costituisce una collezione di unità separate, ma un insieme di realtà connesse dalle relazioni e dalle pratiche degli attori sociali» (Riccio).

Se i movimenti diasporici delle popolazioni descrivono, tra frontiere e confini, complesse trame reticolari, all'antropologo si chiede di convertire il campo in uno spazio relazionale, che non coincide né con il Paese di origine né con quel-

lo di destinazione, in una tessitura di connessioni che, proponendosi il superamento dei tradizionali modelli bipolari, restituisca i nodi invisibili che tengono insieme i nomadismi delle identità, il pluralismo delle appartenenze, la processualità dei posizionamenti culturali. I differenti contributi degli autori sono orientati a mettere in crisi, con le vecchie dicotomie, le categorie concettuali di integrazione e assimilazione che hanno a lungo orientato e presidiato come cippi miliari il dibattito teorico sulla fenomenologia delle migrazioni. Ripensare i limiti di quei paradigmi interpretativi significa riflettere sulla cultura come forza che è agita e non più soltanto agente, significa porre al centro la soggettività dei migranti, la loro capacità di mobilitare risorse individuali e collettive, di inventare occasioni di mobilità sociale e di interattività creativa. Abitare simultaneamente più mondi, in quella sorta di *poligamia dei luoghi* di cui ha scritto Ulrich Beck, è condizione culturale e sentimentale che sembra, in fondo, essere destino comune a tutte le nuove generazioni del nostro tempo, figli della crescente interdipendenza planetaria e della connettività globale.

Significative pagine del libro sono dedicate alle cattive politiche del multiculturalismo, alle degenerazioni culturaliste dei neorazzismi che postulano le incompatibilità etniche, agli atteggiamenti paternalistici e alle visioni caritatevoli che il più delle volte ispirano la pedagogia dell'accoglienza e le rappresentazioni della differenza. Se nell'ampio panorama dei temi presentati dal volume a cura di Riccio è stranamente omissivo il capitolo relativo ai giovani figli dei migranti, sono invece largamente dibattute le questioni politiche connesse alla gestione e al controllo dei flussi, le ambivalenti strategie adottate nello scenario europeo contemporaneo, le potenzialità offerte dalla presenza degli stranieri quali agenti di sviluppo e di cambiamento sociale e culturale. Nel quadro dell'antropologia appli-

cata che esula dal mondo strettamente accademico, sono articolate e opportunamente documentate le relazioni fra la *governance* istituzionale e internazionale del fenomeno e le implicazioni ideologiche e pratiche sul piano degli interventi pubblici, dell'organizzazione dei servizi e del riconoscimento dei diritti.

Se Daniela Giudici si interroga sulle questioni relative alle politiche di asilo, largamente inficiate da disomogeneità e opacità delle burocrazie istituzionali, Barbara Pinelli osserva da vicino le dinamiche socioantropologiche che si registrano all'interno dei campi di accoglienza, che «sono prima di tutto strutture di sorveglianza e di controllo, caratterizzate da pratiche umanitarie imbrigliate con tecniche di potere vissute da uomini e donne richiedenti asilo come esperienze di sopraffazione e violenza». All'interno del dibattito teorico su come articolare e applicare la funzione dell'antropologia nello spazio pubblico, a livello amministrativo, politico, economico e più ampiamente culturale, i diversi autori hanno, per esempio, ragionato su frontiere e confini (Chiara Brambilla), sulle forme inedite dei razzismi contemporanei (Viola Castellano) e degli integralismi culturali (Giacomo Loperfido), sulle politiche del multiculturalismo prevalentemente inteso come «rispettosa convivenza delle differenze» (Federica Tarabusi), sulle ambiguità di certe pratiche di educazione interculturale «di tipo esotizzante» (Mara Benadusi) ovvero sul tema dei rapporti tra sviluppo e migrazione, «molto più problematico rispetto alle modalità in cui viene presentato e affrontato, proprio per la complessità dei fattori che su diversi piani agiscono nei processi migratori: politiche internazionali e di regolazione della migrazione, politiche economiche su scala nazionale, discorsi di sviluppo, istanze individuali e dinamiche sociali» (Selenia Marabello).

Gli autori si muovono tra i livelli macro e micro di analisi dei processi migratori e, nel fare il punto su

teorie e metodi della ricerca antropologica, propongono a chi lavora in questo campo di studi un utilissimo strumento per individuare ambiti di indagine, percorsi scientifici e modelli empirici. Se l'antropologia offre una preziosa chiave di lettura per scoprire le differenze tra le maglie indistinte delle somiglianze e per individuare viceversa le somiglianze laddove in prima approssimazione sono visibili solo le differenze, nell'orizzonte della ricerca etnografica i soggetti delle migrazioni non sono più categorie etniche generiche, individui occultati entro comunità astratte ma sono persone in carne e ossa, le cui storie di vita sono parte fondamentale del lavoro dell'antropologo, impegnato a dialogare *con l'altro* piuttosto che a parlare *in nome e per conto dell'altro*. (Antonino Cusumano)



Ugo Fabietti, *Materia sacra, Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014, pp. 306, 978-88-6030-717-0

Se le immagini non sono soltanto proiezioni mimetiche di un frammento di realtà, le cose non sono soltanto forme e volumi, superfici e peso né le parole sono soltanto morfemi e fonemi ovvero segni convenzionalmente associati. La verità è

che le cose non esistono senza le parole e queste senza quelle. Ma questa evidenza empirica non sempre si ritrova nella teoria e nella pratica del senso comune. Si tende piuttosto a enfaticizzare ora le cose ora le parole secondo una concezione dura a morire che, nella radicalizzazione di vecchie e nuove antinomie, separa il fare dal rappresentare, la dimensione materiale da quella immateriale, il signifiante dal significato. Paradossalmente perfino tra i filosofi ancora oggi si discute se la realtà effettuale esista al di fuori del nostro pensiero o se noi non abbiamo mai a che fare con le cose in sé ma sempre e soltanto con apparenze e interpretazioni, con le cose così come appaiono a noi.

Senza smarrirci negli avventurosi tornanti dialettici tra il reale e il virtuale della postmodernità, è bene tenerci ben saldi e fedeli a quell'elementare principio di reciprocità in base al quale si rendono intelligibili i significati per il tramite delle cose, e si possono capire le cose solo attraverso i significati delle parole, in una sorta di relazione consustanziale. Le cose valgono per ciò che significano ma significano qualcosa grazie alla loro forma, al loro volume, alla loro oggettiva fisicità, alla loro irriducibile materialità.

Pur nella consapevolezza che i segni che stanno per le cose non sono le cose in sé ma soltanto la loro rappresentazione, che non esiste cioè cultura disincarnata dagli elementi tattili e vitali delle materie in cui si manifesta, è indubbio che oggi siamo trascinati, come fragili foglie sulle acque di una corrente impetuosa, da un tumultuoso e inarrestabile processo di dematerializzazione della realtà e di evaporazione della fisica degli oggetti, in corrispondenza ad una prepotente e pervasiva conversione digitale delle tecniche, dei linguaggi e dei saperi. Nel mondo del lavoro e, più in generale, in quello della economia, nella cultura mediatica come nella vita quotidiana tutto sembra dissolversi nella dimensione virtuale, nella astratta volatilità della materia ponderale,

nella «polverizzazione» di quella realtà che sembra reggersi su «entità sottilissime; come i messaggi del DNA, gli impulsi dei neuroni, i quarks, i neutrini vaganti nello spazio dall'inizio dei tempi», per usare le parole di Italo Calvino che nelle sue *Lezioni americane* del 1985 aveva già intuito che i «bit senza peso» avrebbero governato le vecchie «macchine di ferro».

Prive di densità e di forza di gravità, le cose che abitano il nostro tempo digitalizzato sembrano esistere e vivere nel regime platonico delle idee, nella evanescenza di una realtà liquefatta, nel flusso ininterrotto che corre sui circuiti sotto forma d'impulsi elettronici. Gli oggetti, ridotti a proiezioni fantasmatiche del soggetto, apparentemente non posseggono più corpo né anima, non passano più tra le mani degli uomini, non hanno più referenti tangibili, dissipano – come direbbe Barthes – «il piacere, la dolcezza e l'umanità del tatto», sostituiti da icone, simulacri e pixel a cristalli liquidi. Nel grande *potlâch* della società dei consumi sulla funzione utilitaria prevale un'ipertrofia del senso che ha convertito l'uso in segno di questo uso. Al processo di dematerializzazione degli oggetti si accompagna dunque una progressiva indistinzione tra il concreto e l'astratto, tra il reale e il reality, tra l'empirico e il rappresentato. Perfino i musei, spazi per antonomasia di collezioni di solidi patrimoni materiali, vanno sempre più assumendo un profilo algido e computerizzato, sulla base di certe esasperate soluzioni metalinguistiche che privilegiano ricostruzioni multimediali e rielaborazioni virtuali. Con la dissoluzione delle cose in mute ed effimere parvenze evapora perfino la scrittura, la datità segnica per eccellenza; scompare addirittura l'anello centrale dello scambio, la moneta, che circola invisibile nel cielo della finanza.

A fronte di questa decostruzione della realtà effettuale, dell'impalpabile eclissi dell'oggetto dall'orizzonte della percezione soggettiva, si è sviluppata da qualche anno, in

evidente e significativo contrappunto, un'attenzione nuova e diffusa da parte di filosofi, sociologi, semiologi e antropologi che sono tornati ad occuparsi di cultura materiale da una prospettiva diversa, da un'ottica che rovescia l'antropocentrismo, dall'ipotesi cioè di studiare le società e le culture a partire dagli oggetti piuttosto che dalle persone, dall'idea di mettere al centro la materialità che è sostrato visibile e imprescindibile delle vite degli uomini, ciò che rende tangibile e intelligibile il mondo. Da questo presupposto muove l'interesse di molti studiosi che, nel ricongiungere quanto si tende ancora a separare, riconducono ad unità e ibridano le due dimensioni, quella tecnica e quella comunicativa, ovvero, secondo le categorie definite da Alberto Mario Cirese, la fabbrilità e la segnicità, che appartengono costitutivamente e indissolubilmente agli oggetti. Contro la concezione gretamente merceologica da un lato e quella eminentemente pansemiotica dall'altro, si restituisce in questo modo la loro vera natura, quella di essere estensioni e appendici del corpo e, in quanto *incorporati* nelle pratiche e nei gesti quotidiani, *soggetti* dotati di «biografia culturale», secondo l'espressione di Igor Kopytoff, non materia inerte ma vitale, viva non animisticamente ma socialmente. Del resto, già il vecchio Marx aveva spiegato che nel regime capitalistico non sono soltanto gli uomini a fabbricare i prodotti ma sono gli stessi prodotti a plasmare la vita e l'identità degli uomini.

In termini più generali, non esiste cultura che non sia oggettivata e oggettualizzata, né oggetto che non sia segno di qualcos'altro, dal momento che nulla è più eloquente delle parole che sono materializzate nelle cose. Nel processo di oggettivazione dei soggetti e di soggettivazione degli oggetti, questi ultimi sono non soltanto buoni da usare ma anche «da pensare», per dirla con Lévi-Strauss. Che gli oggetti abbiano una loro vita per certi aspetti indipendente, per altri in autonoma e densa

interazione con quella degli uomini, lo aveva già evocato Borges nei versi di una sua poesia: «*Quante cose, / lime, soglie, atlanti, coppe, chiodi, / ci servono come taciti schiavi, / cieche e stranamente segrete! / Dureranno più in là del nostro oblio; / non sapranno mai che ce ne siamo andati*». Non solo testimoni ma anche produttori di storia, siano essi esemplari o banali, gli oggetti portano sul loro corpo le tracce dell'umano, anzi, per dirla ancora con Calvino, «l'umano è la traccia che l'uomo lascia nelle cose, è l'opera, sia essa capolavoro illustre o prodotto anonimo di un'epoca. È la disseminazione continua di opere e oggetti e segni che fa la civiltà, l'habitat della nostra specie, sua seconda natura».

Al di là della letteratura, l'antropologia è il luogo in cui ci si interroga con più profondità sul perché le cose non sono soltanto cose, sui modi in cui, assieme agli animali e alle piante, abitano nelle nostre esistenze, vivono oltre la nostra finitudine o si consumano sempre più rapidamente per obsolescenza, apprendono la memoria del tempo, agiscono sul mondo come punti nodali di una rete che ne ordina e struttura lo spazio. Degli oggetti come centri di irradiazione di relazioni sociali e significati culturali hanno scritto non pochi antropologi, della scuola anglofona (Mary Douglas, Annette Weiner, Daniel Miller, Arjun Appadurai, per citare solo alcuni nomi), ma anche di quella francofona (André Leroi-Gourhan, Jean Baudrillard, Marcel Mauss, Pierre Bordieu, tra gli altri). Hanno ragionato sulla società dei consumi, sulle teorie dello scambio e della reciprocità, sui confini tra merci e doni, sui poteri simbolici iscritti nelle cose e sulle relazioni tra materiale e immaginario, tra saperi e tecniche del corpo.

Sulla scia di un'antropologia che segue le cose, la loro circolazione, la loro funzione e la loro trasformazione, si segnala la recente pubblicazione di un volume di uno studioso italiano che alla cultura materiale ha dedicato la sua attenzione da un ori-

ginale punto di vista. Ugo Fabietti è l'autore di *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*. La lettura della metafisica della religione attraverso la fisica del mondo materiale dischiude un inedito percorso di indagine che ossimoricamente conduce dall'assenza del trascendente alla presenza dell'immanente, dalla spiritualità della fede alla materialità dell'azione rituale, dal momento che – come scrive Fabietti – «la dimensione materiale è ciò che, *di fatto*, rende possibile pensare e “concretizzare” l'esperienza della trascendenza» (p.7). Non c'è devozione, credenza, rappresentazione sacra o *pietas* che non presupponga qualche supporto strumentale, artefatto o immagine, oggetto che dall'ambito dell'usuale e del quotidiano slitta nella sfera del simbolico e del cerimoniale.

Nel passare in rassegna le religioni nella storia e nella geografia, l'autore non presenta alcun catalogo dei *parafermalia* ovvero dei manufatti che corredano culti e liturgie. Articola piuttosto il suo ragionamento intorno a precise unità tematiche e concettuali, a cruciali punti di snodo che incrociano e connettono la cultura materiale e l'antropologia del sacro. Gli sconfinamenti disciplinari e la traiettoria trasversale delle argomentazioni dispiegano uno scenario che, per esempio, per illustrare il senso dell'autorità su cui si fonda la forza della verità di ogni religione, mette insieme lo scettro divino di Agamennone e il simbolo della croce, il santo cristiano tardo antico e quello berbero moderno, Padre Pio di Pietralcina e i martiri islamici kamikaze. Il potere carismatico, in tutti questi casi, è comunque retto e sostenuto dall'uso o ostensione di “cose”, siano esse naturali o credute di origine divina. «Per quanto “spirituale” possa essere una religione, non c'è modo di separarla da una sua base materiale fatta di oggetti manipolabili, di gesti, di immagini reali».

Dall'albero alla roccia, dalla rappresentazione figurata della divinità all'ostia consacrata, vale a dire l'in-

sieme dei feticci e degli idoli, degli amuleti e dei pali totemici, dei simulacri e delle reliquie, costituisce uno straordinario patrimonio materiale, la cui fascinazione sta nella loro capacità di azione e di penetrazione nell'ordine del trascendente, grazie alla loro posizione liminale tra il naturale e il soprannaturale, tra l'umano e il sovraumano, tra il visibile e l'invisibile. Tutte le religioni, pur nella ambivalenza delle rispettive posizioni teologiche, affidano alla materia, alla sua specifica natura, alla sua struttura molecolare, alla sua stabilità nel tempo come alla sua transustanzialità, alla permanenza cioè della sua essenza sotto forme diverse, la straordinaria facoltà di veicolare e rappresentare il sacro, di ospitare la divinità o di agire su di essa. Così come nessuna religione può fare a meno delle immagini, siano esse figure antropomorfe o astrazioni simboliche, dal momento che non esiste alcuna cultura aniconica né è possibile alcun sistema mitico-rituale che non abbia a fondamento un qualche investimento iconografico. «Questo vale – scrive Fabietti – per il cattolico che osserva la sua scatola di Misericordia come per il bororo che si addobba con un manto di penne del pappagallo arara; per il musulmano che guarda la Ka'ba dal vivo o in fotografia (o in un quadro) come per l'ebreo che maneggia i rotoli della Torah o l'indigeno che osserva, rapito, le linee incise sul *churinga* del proprio clan» (p. 213).

Il corpo è al centro di moltissime pagine del libro, dal momento che è «insieme la parte più intima dell'uomo e quella più sensibile dell'universo», come sostiene Augé, emittente, vessillifero e produttore di segni, il primo oggetto tecnico con cui e su cui si esercita l'azione religiosa: il corpo quale oggetto iniziato e addestrato, esposto e sottoposto, offerto e sofferto, manipolato e disciplinato, mutilato ed esaltato nelle sue dimensioni sensoriali e gestuali, codificato nella rigidità e solennità dei riti, sublimato nelle astinenze e negli ascetismi, sacralizzato nel

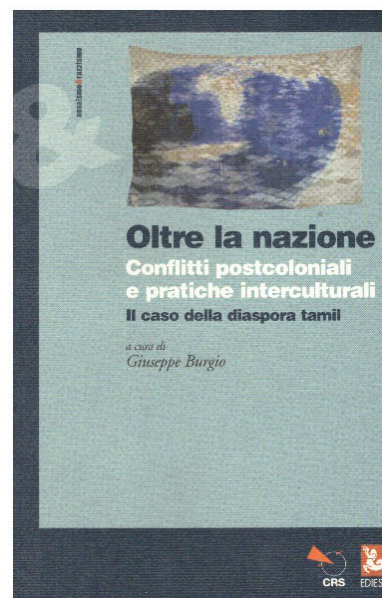
dono di sé. Il corpo è associato al sangue e l'uno e l'altro significano la vita e contemporaneamente la morte. La loro commistione nella metafora dei linguaggi e delle prassi religiose vale ad evocare la caducità e l'eternità, l'alfa e l'omega di tutte le teologie. «Nessuna religione – scrive Fabietti – ignora questi due elementi estremamente materiali e corruttibili della vita umana» (p. 95). Nessuna religione sembra estranea alla produzione della violenza, consustanziale alla idea e alla pratica del sacrificio, a quel “fare sacro” che passa attraverso un atto violento esercitato sugli animali destinati a nutrire la divinità con il loro sangue. Da qui anche le radici culturali del fenomeno del martirio, a cui si attinge per raggiungere la trascendenza per via della dissoluzione del corpo, che resta vettore fondamentale di tutte le esperienze religiose. Secondo una concezione circolare del rapporto che in tutte le religioni lega vita, morte e rinascita, il sacrificio del singolo è il passaggio rituale che assicura l'eternità del gruppo dei credenti e della comunità sociale.

I gesti, a cui l'autore dedica un intero capitolo, in quanto associati alle pratiche sacre, sono essi stessi “materialmente” strumenti e supporti oggettuali fondamentali nelle più diverse manifestazioni culturali. Si pensi al segno della croce da parte dei cristiani, al costume di togliersi le scarpe del musulmano prima di fare ingresso nella moschea, al rito dell'aspersione del terreno con l'acqua da parte dello zūnī, per assicurare la fertilità della terra. All'interno di determinati schemi rituali i gesti non solo accompagnano le parole ma hanno anche efficacia performativa, possono perfino “fare nuovi esseri umani”. Così è, per esempio, con la circoncisione, con la benedizione o con altri atti di iniziazione che trasferiscono forze extraumane iscritte nel gesto ai corpi dei soggetti “consacrati” al nuovo status. Avvalendosi di amplissime fonti storiche ed etnografiche, il libro di Fabietti si muove in una prospettiva comparativista tessendo sorprendenti corrispondenze e correlazioni

tra mondi lontani e tra fedi diverse, tra le icone buddiste e i feticci africani, tra i riti cattolici del Corpus Domini e quelli celebrati a Cuzco, capitale dell'immenso impero Inca, tra i culti dionisiaci dell'antica Grecia e quelli adottati dalle tribù della Nuova Guinea. Tenendosi lontano da ogni trappola etnocentrica che sulla base di gerarchie di giudizio distingue tra magia e religione, tra false superstizioni e vere devozioni, l'antropologo ripercorre la cultura materiale della storia religiosa dell'umanità con lo sguardo di chi sa che le cose investite di un'aura sacra – senza distinzioni tra feticci e reliquie, tra idoli e simulacri, tra amuleti ed ex voto – nel metterci in comunicazione con la trascendenza, parlano di noi, condividono con noi l'orizzonte dell'immanenza, vivono e agiscono come noi, incarnano e materializzano le nostre relazioni sociali, i nostri bisogni culturali. Attraverso questi oggetti mettiamo ordine nelle nostre vite e nella nostra concezione del mondo, nel sistema di costruzione della realtà fisica e di quella metafisica. «La trascendenza – ci ricorda Fabietti – non è una sovrastruttura, ma una struttura vera e propria del sentire e dello stare nel mondo. Gli esseri umani vivono grazie a un continuo rimando tra il piano dell'ordinario e quello del trascendente, che non coincide peraltro col “religioso”, un piano di esperienza che, oltre a comprendere la dimensione della trascendenza, è attraversato da forze storiche, politiche e sociali» (p. 281).

In un tempo in cui le culture religiose sembrano irrompere con una inquietante pervasività in ogni luogo dello spazio pubblico, nelle dinamiche politiche come nelle guerre di potere, la ricerca condotta da Ugo Fabietti sugli universi materiali e simbolici del sacro ci aiuta probabilmente a riflettere su quanta violenza sia “incorporata” nell'assolutezza di quei monoteismi concorrenti e confliggenti che rivendicano forme supreme della autorità e della verità. Ci spinge a decentrare lo sguardo e a leggere con nuovi co-

dici quanto accade nella drammaticità della cronaca contemporanea, nel connubio incestuoso tra politica e religione che sta paradossalmente producendo, da un lato, la distruzione di antiche icone di divinità e civiltà illustri e, dall'altro, la elaborazione di nuove icone attraverso i filmati diffusi ed esibiti in forma di moderne autoidolatrie. A guardar bene, la barbarica furia iconoclasta a cui oggi assistiamo impotenti nasconde una segreta iconofilia e non fa che confermare la potenza simbolica delle immagini quali oggetti costitutivi e imprescindibili del sacro, cardini fondamentali di quella *materia sacra* indagata dall'antropologo. Il quale, nell'invitarci a conoscere meglio le “cose” per capirne i significati, ci esorta in fondo a fare i conti con la ricomposizione di spirito e materia, di oggetto e soggetto, per tentare di comprendere le complesse narrazioni delle religioni e le non meno complesse ragioni dei credenti. (Antonino Cusumano)



GIUSEPPE BURGIO (a cura di), *Oltre la nazione. Conflitti postcoloniali e dinamiche interculturali. Il caso della diaspora tamil*, Ediesse, Roma 2014, pp. 241, ISBN 9788823018396

Il rapporto tra gli autoctoni e gli immigrati è sempre uguale? Tanto nel caso degli immigrati marocchini quanto in quello dei cinesi? Questo

prezioso volume risponde negativamente, affermando che il contatto interculturale cambia a seconda che coinvolga migranti economici, richiedenti asilo o, come nel caso analizzato, soggetti diasporici. Il rapporto tra le culture costituisce, infatti, sempre un rapporto di potere e, come ogni rapporto di potere, crea uno spazio di contrattazione. Analizzando le forme e le dinamiche della diaspora dei tamil dello Sri Lanka (gli *eelam tamil*), questo volume descrive un modello migratorio inedito: quello transnazionale, caratterizzato da un'appartenenza sovranazionale. Le trasformazioni dei movimenti migratori ci costringono quindi a rivedere il vecchio modello teorico basato sulla coppia emigrazione-immigrazione per adottarne uno che problematizzi gli attraversamenti dei confini geografici e culturali.

Coerentemente con questi presupposti, il volume raccoglie contributi di studiosi italiani e tamil che si impegnano in un dialogo alla pari, un confronto a volte discordante, ma sempre gravido di senso e stimolante. In particolare, il volume prende le mosse dall'analisi dettagliata della guerra civile in Sri Lanka che si era protratta per decenni (e delle sue conseguenze attuali) condotta attraverso la lente teorica della post-colonialità. Il contatto che nasce oggi a seguito delle migrazioni, infatti, ricalca la faglia tra un'Europa che è stata colonialista e Paesi che, come lo Sri Lanka, sono stati dominio coloniale. Emerge inoltre un parallelismo evidente tra lo Sri Lanka, che appare oggi strutturarsi internamente in maniera (neo)coloniale e discriminante, e l'Europa – la vecchia *metropolis* colonizzatrice – che si rivolge agli ex colonizzati (ora immigrati) con processi come «Schengen», le leggi sull'immigrazione, l'esclusione sociale.

A collegare la storia coloniale all'attualità migratoria è poi il concetto stesso di diaspora: la realtà di una rete di comunità etniche che vivono fuori dalla madrepatria (con la quale mantengono però forti legami di

affinità), che – contemporaneamente – è anche un progetto politico vivente, basato su una condizione postnazionale e centrato su un welfare internazionale, su una governance non territoriale, su una nazione (quella tamil) che deve (e forse può) fare a meno di uno Stato.

Questa condizione diasporica crea un legame tra il “noi” eurocentrico, le comunità tamil nel nostro continente e il lontano Sri Lanka. Se i tamil dell'isola dello Sri Lanka si insediano nelle nostre strade, con le loro attività commerciali, con i loro templi, con le loro associazioni “etiche”, anche l'Europa li raggiunge tramite i tamil europei: attraverso commerci e sistemi bancari, borse di studio, il forte attivismo politico per il riconoscimento della giustizia contro i soprusi subiti e per il diritto all'autodeterminazione, la musica tamil, le emittenti televisive globali, le scuole tamil, le scuole di danza *baratha nathyam*. Il contatto interculturale, di conseguenza, non è più una relazione a due, ma a tre poli: costituita dal Paese d'origine, dal Paese di destinazione e dalle comunità diasporiche, che oggi tendono a distinguersi culturalmente tanto dalla madrepatria quanto dalle occidentali società multiculturali. Un altro nodo teorico affrontato dal volume è costituito dal nazionalismo: tanto quello delle rivendicazioni politiche dei tamil, contrapposti al governo singalese, quanto quello degli stati-nazione europei che mostrano una faccia feroce a chi cerchi di immigrare nel vecchio continente. Quel nazionalismo che in Europa ha stretto, nella modernità, un legame indissolubile col razzismo. Quel nazionalismo, si dice nel libro, che va quindi inteso «come strategia dello Stato tesa a dividere, gerarchizzare, discriminare, opprimere alcuni gruppi» (p. 18). Gli europei infatti vivono oggi l'impossibilità di dirsi esplicitamente razzisti, ma il razzismo non si è dissolto, piuttosto ha assunto la *facies* dell'etnia, termine ambiguo che non corrisponde a nessuna realtà storica precisa. Che cosa definisce

infatti un'etnia: il colore della pelle, la religione, la lingua, il sistema sociale, usi e costumi? Oggi la nozione di etnia-cultura, nonostante la sua fragilità, si è ormai pienamente sostituita a quella di razza e il razzismo, lungi dall'essersi estinto, sembra quindi prendere le forme del differenzialismo culturalista. E ancora, il progetto nazionale che ha presieduto alla creazione dello Stato-nazione tanto in Italia quanto in Sri Lanka interroga oggi una democrazia che sembra sapersi basare solo sull'esclusione dell'Altro, interpella un'inedita alleanza che ha prodotto anche un vero e proprio genocidio.

I tamil si accodano infatti a un lungo elenco di popoli vittime di un nazionalismo genocidiario, dopo gli ebrei, i rom, gli armeni, i curdi, i palestinesi, i tibetani, i tutsi. Si chiede allora Burgio: «come possono i fondamenti teorici dell'interculturalità reggere al confronto con l'esistenza della violenza genocidaria più sanguinaria?» (p. 20). Se l'interculturalità ha infatti oggi – inevitabilmente – a che fare con la biopolitica dei corpi, con la violenza di genere, col razzismo nei confronti degli immigrati, essa dovrebbe porsi esplicitamente queste questioni, evocando un'impostazione fortemente etica: una pedagogia, una pratica teorica tesa al cambiamento della mentalità.

Il volume si sforza di mantenere come sfondo teorico i vari luoghi concreti del contatto interculturale, comprendendo come oggetto di studio fenomeni simbolici come la distruzione dei cimiteri dei caduti tamil (i *Thuyulum Illam*) in Sri Lanka, il processo di Napoli contro un gruppo di tamil accusati di terrorismo internazionale, la legislazione italiana sull'immigrazione, la partecipazione politica dei giovani tamil e così via. Le dinamiche del contatto interculturale non comprendono infatti solo gli studenti stranieri presenti nelle aule delle nostre scuole ma anche tutti quegli ambiti culturali, massmediatici, politici, sociali, giuridici che si dispiegano, intrecciandosi quotidianamente, sugli autobus, ne-

gli uffici postali, attraverso i discorsi dei politici, gli articoli dei giornali, i serial televisivi, ecc. Il contatto tra le culture si definisce quindi come cornice capace di comprendere diversi fenomeni di interazione sociale, di leggere i fili sottili che connettono il locale al globale, che legano ad esempio la partecipazione dei tamil indù alla processione di S. Rosalia a Palermo ai campi di concentramento dove oggi vivono rinchiusi molti tamil in Sri Lanka.

La sfida lanciata da questo volume collettaneo tanto all'antropologia quanto alla pedagogia (il curatore si situa infatti nella corrente dell'etno-pedagogia, cui ha contribuito con vari precedenti volumi) è quella di rinunciare a parte degli strumenti teorici finora utilizzati, di essere in grado di superare il nazionalismo metodologico, di pensare un contatto interculturale che non abbia la nazione come presupposto teorico e come unico orizzonte d'osservazione. Si tratta di una sfida ambiziosa e complessa che nel volume è affrontata da diversi posizionamenti teorici e da differenti approcci disciplinari: dalla pedagogia del conflitto alla geopolitica, dal *peace-building* all'antropologia (passando anche attraverso l'auto-etnografia), dalla *gender theory* alla filosofia politica. Merito fondamentale di questo progetto editoriale resta comunque lo sforzo di non produrre teoria *su* qualcuno, in questo caso il martoriato popolo tamil, ma *con* i soggetti di cui ci si occupa. Il testo stesso costituisce infatti un esempio di contatto interculturale felice, di un'alleanza teorica tra studiosi di culture diverse – opportunamente segnalata dal Presidente del Consiglio italiano degli Eelam Tamil nella prefazione al volume – che si sforzano di far dialogare una visione “esterna” e una “interna”. Seguendo questa via sarà forse possibile far sì che “interculturale” non indichi solo un sapere prodotto da residenti occidentali su una muta alterità migrante. (Stefano Edward Puvanendrarajah)



Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio, Convegno internazionale di studi, Palermo, 12-13 marzo 2015

Il cibo, l'alimentazione, le produzioni locali, le filiere agroalimentari, ecc. costituiscono ormai già da diverso tempo il tema cardine su cui sono confluite molteplici attenzioni. Nel caso dell'Italia l'esempio eloquente è rappresentato da EXPO Milano 2015, un imponente caleidoscopio sull'alimentazione e sulla nutrizione che vede il concorso di Paesi e Organizzazioni internazionali con l'obiettivo, tra gli altri, di ragionare e prospettare soluzioni condivise sul tema dell'alimentazione, nonché di proporre ed esporre la tradizione agroalimentare e gastronomica di ogni singolo Paese. Le tematiche in questione hanno inaugurato una nuova e importante stagione culturale, ed è in questa temperie che si iscrive la terza edizione del Convegno internazionale di studi “Alimentazione, produzioni tradizionali e cultura del territorio”, organizzato dalla Fondazione Ignazio Buttitta e tenutosi presso il

Museo Internazionale delle Marionette Antonio Pasqualino il 12 e il 13 marzo 2015.

In linea con le precedenti edizioni, il Congresso si è proposto di approfondire, in ottica interdisciplinare, la riflessione sulle forme di produzione tradizionali e sulle strategie di valorizzazione delle stesse; di analizzare le pratiche alimentari e la cultura dei territori; di individuare le dinamiche odierne connesse alla valorizzazione, alla tutela e alla promozione delle produzioni agroalimentari locali.

La prima sessione del Convegno, presieduta da Vito Ferro, si è aperta con l'intervento di Massimo Cultraro con una relazione dal titolo *A tavola con Agamennone. Regimi e tabù alimentari nella Grecia protostorica tra archeologia e indagini di laboratorio*, in cui è stato analizzato l'ampio e articolato sistema alimentare dei Micenei, i cambiamenti che ha subito – alla luce dei dati archeologici e delle ricerche bioarcheologiche e gascromatografiche – e i tabù correlati ad alcune pietanze proprie della Grecia protostorica.

Antonino Buttitta, nel suo contributo *La cucina degli dei*, attraverso una serie di rimandi interdisciplinari ha tracciato alcune coordinate interpretative sul rapporto tra alimentazione e sacralità, sottolineando l'influenza e il ruolo fondamentali della religione – sulla scia di Engels – nella formazione della storia e dei comportamenti della società.

Mito, vino e territorio: nuove pratiche turistiche tra archeologia liquida ed autenticità locale è stato il titolo dell'intervento di Marxiano Melotti, che si è concentrato sul vino come elemento di particolare importanza nell'ambito della valorizzazione a fini turistici dei territori e nei processi contemporanei di riscoperta e invenzione dell'autenticità locale. Un percorso innovativo di marketing in cui assume un ruolo decisivo il richiamo al mito, all'archeologia e più in generale ai patrimoni culturali, opportunamente impiegati da istituzioni politiche, enti per il turismo, università per proporre nuove

politiche di enogastronomizzazione legate a nuove pratiche turistiche. Nella sessione pomeridiana del Convegno, presieduta da Giovanni Ruffino, Leonardo Mercatanti, con una relazione su *La campagna di Mineo: una proposta turistica*, ha argomentato sulla possibilità di sviluppare forme di turismo sostenibile nella campagna di Mineo, territorio della Sicilia sud-orientale che si presenta di particolare interesse per la sua componente archeologica, paesaggistica e culturale, proponendo ai visitatori di vivere temporaneamente in una realtà che basa su moduli "tradizionali" il suo sistema di vita e le sue attività produttive.

Teresa Graziano, nel suo intervento su *L'agricoltura in città: gli orti urbani per una nuova sostenibilità*, ha preliminarmente delineato un *excursus* sull'origine e sulla dimensione degli orti urbani in ambito internazionale per soffermarsi poi sul contesto italiano, evidenziando l'utilità e le virtù degli orti urbani e sociali come spazi condivisi e finalizzati alla riscoperta del valore dell'agricoltura e della produzione agricola in ambito cittadino.

Mikhail Kabitski, con un contributo su *Le cucine italiana e russa: un tentativo di confronto in un contesto universale*, ha proposto una riflessione sulla cucina e sulle tradizioni culinarie nel mondo, soffermandosi poi, in ottica comparativa, sulle cucine italiana e russa, indagate attraverso categorie quali tradizionale *vs* moderno, autoctono *vs* importato, locale *vs* globale, e caratterizzazioni relative al genere e alle stratificazioni sociali.

Cristina Papa ha presentato una relazione su *Sistema agroindustriale globale e forme locali di agricoltura: dialettiche e conflittualità*, in cui ha dapprima riflettuto sui sistemi agricoli consolidatisi nel secondo Novecento per poi soffermarsi sull'analisi di nuove forme di agricoltura che propongono indirizzi produttivi opposti a quelli propri del sistema agroindustriale terziarizzato e se ne distinguono poiché sono meno intensivi, più sostenibili

e attenti al territorio, si rivolgono ad un mercato prevalentemente locale e rispondono a una molteplicità di funzioni e di bisogni.

Nel suo intervento su *Alimentazione e politiche identitarie. Due casi di studio*, Francesco Faeta ha preso in esame due contesti specifici, Roma e Nocera Terinese in Calabria, per verificare il ruolo dell'alimentazione, e gli ambiti cerimoniali ad essa legati, nella costruzione di poetiche e pratiche identitarie locali. In modo particolare Faeta si è soffermato – ricorrendo alla teoresi dell'appartenenza e della memoria storica – sulle modalità con cui le comunità considerate costruiscono i rapporti di senso e sulle dinamiche talora contraddittorie messe in atto nella costruzione della propria località.

Ottavio Cavalcanti, con la relazione *Dissertazione episodica sul maiale rivisitato: note di costume*, ha esaminato il posto occupato dai suini nell'ampio quadro esistenziale delle culture folkloriche. Il sacrificio del maiale, la preparazione dei prodotti destinati alle provviste annuali, le credenze e la dimensione magica e religiosa che gravitano attorno a questo animale dalla forte carica simbolica costruiscono coordinate significanti di particolare importanza che ancora connotano l'ordinario e lo straordinario di numerose comunità.

Sebastiano Mannia, nel suo contributo su *Il cibo dei morti. Figure dell'alterità nel folklore sardo*, partendo dalla vitalità delle questue infantili in numerosi centri della Sardegna, ha riflettuto sull'importanza del cibo – tratto comune che meglio connota tali questue – nella mediazione del rapporto tra offerenti e riceventi, questi ultimi ancora identificati come figure vicariali dei defunti.

Nella prima sessione della seconda giornata, presieduta da Mario Giacomarra, Paolo Scarpi ha introdotto i lavori con una relazione dal titolo *Ordine cosmico e scelte alimentari nelle tradizioni religiose mediterranee*, ragionando sul rapporto fra le

tre grandi religioni monoteistiche – ebraismo, cristianesimo, islamismo – e i modelli alimentari, la preparazione dei cibi, gli stili di consumo, per evidenziare come ogni modulo alimentare inscritto all'interno di un sistema religioso contribuisca alla formazione dell'ordine culturale di una società.

Piercarlo Grimaldi, nel suo intervento su *Il tartufo: una storia notturna*, attraverso le categorie analitiche di Ginzburg, ha tracciato una panoramica sulla figura del tartufaio, sull'articolato complesso di pratiche e saperi che ruota attorno alla raccolta del pregiato fungo e sull'importanza gastronomica, economica e socioculturale del tartufo bianco piemontese, per cui è in fase di presentazione la richiesta di riconoscimento all'UNESCO come patrimonio culturale immateriale dell'umanità.

Con una relazione dal titolo *Transumangiando... cibo, filiere agroalimentari e patrimonializzazione del territorio in area di tratturi*, Letizia Bindi ha focalizzato l'attenzione sulla transumanza molisana, sulla conservazione e valorizzazione dei percorsi degli animali, sul destino dei tratturi e sulla produzione di prodotti di nicchia propri della realtà pastorale locale, evidenziando la commistione tra processi politici, economici e culturali che ben s'inquadrano in nuove prospettive, spesso contraddittorie, di rilancio delle realtà locali.

Cristina Grasseni, con la relazione *(Re)inventare lo Strachitunt*, si è soffermata sulle trasformazioni delle forme di produzione tradizionali dei formaggi in area alpina e sulle convergenze e sovrapposizioni strategiche di rilocalizzazione dei prodotti locali con una particolare attenzione al caso dello *Strachitunt* della Valtaleggio, un formaggio a cui, dopo anni di procedure e ricorsi, è stata conferita la Denominazione di Origine Protetta.

Se il commensale è l'UNESCO. Note sulla creatività alimentare attorno a una festa diventata patrimonio è il titolo dell'intervento di Katia Bal-

lacchino, che ha proposto una riflessione sulla dimensione alimentare legata alla festa dei Gigli di Nola, festività totalizzante per la comunità dove tutto viene “gigliizzato”. La patrimonializzazione del cerimoniale da parte dell’UNESCO ha contribuito a stimolare la creatività alimentare locale, con l’invenzione di prodotti che richiamano la festa, arrivando, in alcuni casi, al parossismo della festa stessa attraverso il cibo.

Nel suo intervento su *Il pesce di lago e la “Dieta mediterranea”: strategie di valorizzazione e di resistenza nell’alto viterbese*, Alessandra Broccolini si è soffermata su un tema poco indagato dagli studi antropologici e soprattutto ai margini delle politiche di valorizzazione e salvaguardia: la pesca nelle acque interne e il pesce di lago. Presentando il caso del Lago di Bolsena, Broccolini ha riflettuto sull’universo composito della pesca, sulle relazioni tra il pesce di lago e la Dieta Mediterranea e su alcune preparazioni alimentari tipiche dell’area bolsenese che rientrano esclusivamente in circuiti di scambio e di dono.

La sessione pomeridiana, presieduta da Giuseppe Genco, si è aperta con l’intervento di Marcantonio Ruisi con una relazione su *Il riorientamento strategico di una destinazione turistica attraverso l’organizzazione di eventi gastronomici: San Vito Lo Capo e il CousCousFest*, tesa a rilevare le trasformazioni che hanno interessato la comunità del trapanese nel passaggio da cittadina marinara a *location* turistica, grazie anche al Cous Cous Fest, complessa manifestazione che, attorno al cous cous e ad altre produzioni locali, ha sviluppato un importante sistema economico.

Di particolare interesse si sono rivelate le testimonianze aziendali di Dorotea Diquattro – che ha proposto il caso dell’azienda di leguminose da granella Martea, enucleando una serie di interventi innovativi di gestione aziendale comunque attenti alla qualità e alla tradizionalità del prodotto – e di Giuseppe Cuti – che attraverso una suggestiva dimo-

strazione ha evidenziato i processi di innovazione applicabili al settore tradizionale della gelateria artigianale. Alessandro Lutri, con l’intervento *Quanto vale la “testa di turco”? Analisi di una strategia di marketing territoriale e di folklorizzazione*, ha rivolto la sua attenzione su un prodotto dolciario, la *testa di turco*, confezionato a Scicli, comunità iblea della Sicilia sud-orientale, originariamente in occasione di un’importante festività religiosa e oggi divenuto oggetto di interessi politici, economici e culturali tesi sia a promuovere il patrimonio identitario locale sia a competere con la vicina Modica, notoriamente conosciuta per la sua produzione di cioccolato. *“The West in the East”. Ricezione e ri-creazione della cultura enogastronomica occidentale e italiana in Giappone* è il titolo dell’intervento di Chiara Ghidini, che ha proposto un interessante *excursus* sull’“occidentalizzazione” alimentare del Giappone e segnatamente sul ruolo fondamentale avuto dai cuochi italiani e dalla cultura enogastronomica italiana nella rimodulazione degli stili alimentari giapponesi.

Roberto Sottile, con una relazione su *Pratiche gastronomiche sulle Madonie: aree linguistiche, aree culturali e promozione del territorio*, ha proposto un’analisi delle specificità linguistiche, culturali e gastronomiche dell’area madonita, territorio che si presenta notevolmente diversificato e quindi ricco di pratiche alimentari foriere di un forte polimorfismo lessicale. Una complessità su cui si declinano strategie e iniziative di valorizzazione identitaria volte allo sviluppo di forme di turismo sostenibile.

L’ultima sessione dei lavori è stata chiusa da Ignazio Buttitta, con l’intervento *Artos tēs zōēs. Pellegrinaggi e pani rituali a Creta*, che ha presentato i primi esiti di un’indagine condotta nel 2013 nell’isola greca, analizzando in modo particolare la dimensione alimentare legata ai pani cerimoniali che vengono impiegati nel corso di alcuni pellegrinaggi. (*Sebastiano Mannia*)